

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
ХАРКІВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
імені В. Н. КАРАЗІНА

Соціальна філософія

Методичні рекомендації

Харків – 2025

УДК 316(075.8)

С 69

Рецензенти:

О. М. Перепелиця – доктор філософських наук, професор кафедри теоретичної і практичної філософії Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна;

М. М. Карпіцький – доктор філософських наук, доцент кафедри здоров'я тварин і екології Східноукраїнського національного університету імені Володимира Даля.

*Затверджено до друку рішенням Науково-методичної ради
Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна
(протокол № 6 від 28 лютого 2025 року)*

Соціальна філософія : методичні рекомендації / укладач І. В. Ільїн. –
С 69 Харків : ХНУ імені В. Н. Каразіна, 2025. – 44 с.

Методичні рекомендації з курсу «Соціальна філософія» містять опис і структуру навчальної дисципліни, зміст лекційних тем, завдання для самоконтролю, залікові питання та літературу. Для студентів, аспірантів, викладачів вищих навчальних закладів.

УДК 316(075.8)

© Харківський національний університет
імені В. Н. Каразіна, 2025
© Ільїн І. В., уклад., 2025

ЗМІСТ

1. Опис навчальної дисципліни.....	4
2. Структура навчальної дисципліни	5
3. Теми та зміст лекцій	6
4. Завдання для самоконтролю	25
5. Залікові питання.....	34
Література.....	36

1. ОПИС НАВЧАЛЬНОЇ ДИСЦИПЛІНИ

Метою навчальної дисципліни «Соціальна філософія» є надання студентам глибокого розуміння соціально-філософської думки, її розвитку та сучасного значення, а також формування навичок аналізу соціальних процесів і проблем. В межах курсу студенти досліджують фундаментальні поняття соціального, його прояви в індивідуальному досвіді та суспільних структурах, а також вивчають, як соціальні дискурси, нерівність, влада та глобальні процеси формують сучасний світ.

Особлива увага приділяється питанням, що стосуються взаємодії соціального з технологіями, природою, тваринним світом та глобальними викликами. Курс пропонує осмислення сучасного модерну, проблем відчуження, нерівності, глобальних соціальних рухів та можливостей емансипації соціального від обмежень, нав'язаних традиційними концепціями.

Основною метою курсу є розвиток критичного мислення студентів стосовно складних соціальних і філософських питань, а також навчання застосовувати ці знання у професійній, науковій та суспільній діяльності. Після завершення дисципліни студенти здобудуть глибокі знання про соціальні процеси та зможуть ефективно використовувати соціально-філософські підходи для вирішення актуальних проблем сучасного світу.

2. СТРУКТУРА НАВЧАЛЬНОЇ ДИСЦИПЛІНИ

№	Назва теми	Кількість годин
Тема 1	Поняття соціального	10
Тема 2	Голос соціального всередині (розмова з собою)	8
Тема 3	Дискурси, які розмовляють нами	8
Тема 4	Соціальні простори влади, нерівності та надії	8
Тема 5	Соціальне часування - часування соціального	8
Тема 6	В якому модерні ми живемо?	8
Тема 7	Чому соціальне домінує над та відчужується від людей?	8
Тема 8	Чому існує нерівність?	8
Тема 9	Соціальне та не-люди (від технологій до тварин, комах та вірусів)	8
Тема 10	Космополітика та глобальні соціальні рухи, глобальна держава	8
Тема 11	Емансипація (від) соціального-«соціального»	8
<i>Усього</i>		90

3. ТЕМИ ТА ЗМІСТ ЛЕКЦІЙ

ТЕМА 1. Поняття соціального

Поняття "соціальне" має глибокі історичні корені, пов'язані зі словом *socius*, що у латині означає "товариш", а також із дієсловом *sequi* — "слідувати". Ця етимологія відображає фундаментальну ідею співіснування та взаємодії між людьми. Перші згадки про "суспільство" як добровільне об'єднання людей для досягнення спільних цілей з'являються ще у XVII-XVIII століттях. У цей період термін мав два основних значення: як конкретні об'єднання людей і як загальний контекст людських взаємодій. Проте з розвитком соціальних наук і поширенням політичної думки його друге, більш абстрактне значення, стало домінуючим. Суспільство почали сприймати як загальний простір, де відбуваються інтенсивні взаємодії між людьми, закріплені у традиціях, уявленнях і установах.

Під час Просвітництва ідея суспільства трансформувалася у контексті політичних ідей. Філософи суспільного договору, такі як Руссо, прагнули переосмислити суспільство як спільноту, засновану на свідомій угоді між індивідами, що має на меті замінити архаїчні структури влади. Утопічні й революційні теорії акцентували на ідеї можливості цілеспрямованого формування суспільних відносин, що піддавалися б контролю з боку політики чи держави. Однак такі мислителі, як Монтеск'є, Г'юм і Сміт, розглядали суспільство як органічний результат спонтанної взаємодії людей у конкретних історичних і культурних контекстах. Саме в цей час поняття "соціальне" почало використовуватися дедалі частіше, набуваючи нових значень.

Зростання впливу робітничого руху у XIX столітті додало до поняття "соціальне" ще один вимір, пов'язаний із класовими відносинами. Воно стало асоціюватися з проблемами бідності, соціальної нерівності та боротьби за права робітників. Терміни "соціальна проблема" та "соціальне питання" широко використовувалися в тогочасних текстах, що відображало перехід суспільної уваги до питань добробуту і соціальної справедливості. Паралельно з цим соціальні науки, започатковані мислителями, як-от Дюркгайм і Вебер, запропонували нові способи розуміння суспільства. Дюркгайм акцентував на "соціальних фактах" — явищах, що мають примусову силу щодо індивіда, таких як мораль, закони чи звички. Вебер, своєю чергою, звернув увагу на "соціальну дію", а Зіммель — на взаємодію між людьми, яка утворює тканину суспільного життя.

У XX столітті ідея "соціального" зазнала значних змін. Ганна Арендт описувала "соціальне" як явище модерну, що виникає через злиття приватної і

публічної сфер. Вона застерігала, що перенесення питань матеріального виживання в публічну сферу загрожує знищенням політики як сфери свободи й дії. На її думку, соціальне стає інструментом уніфікації людей, яке виключає справжню публічну дискусію та демократичний діалог. З іншого боку, розвиток теорії глобалізації, починаючи з 1970-х років, змусив багатьох соціологів переглянути традиційні уявлення про суспільство як чітко окреслену і самодостатню одиницю. Дедалі більше уваги приділялося взаємозв'язкам, що виходять за межі національних кордонів, а також взаємодіям між людьми, технологіями та природними об'єктами.

Бруно Латур зробив революційний внесок у розуміння "соціального", запропонувавши замінити "соціологію соціального" на "соціологію асоціацій". На його думку, соціальне не є статичною категорією, а постійним процесом взаємодій між людьми, об'єктами й ідеями, що утворюють складні мережі. Він заперечував ідею, що соціальні дії визначаються зовнішніми факторами, такими як ідеології чи культурні норми, наголошуючи на ролі локальних взаємодій та матеріальних слідів минулих дій у створенні тривалих соціальних феноменів. Його підхід розширив межі соціальних наук, включивши до них нелюдські актори, такі як технології, тварини чи навіть віруси.

У сучасній соціальній філософії Аксель Гоннет запропонував бачення "соціального" як умов для самореалізації людей. Він підкреслив, що суспільства, які не забезпечують рівного визнання індивідів, породжують соціальні патології, що призводять до страждань та конфліктів. Його теорія, натхненна ідеями Гегеля, наголошує на важливості взаємного визнання і поваги як основи здорових суспільних відносин. У цьому контексті поняття "соціального" стає ключовим для розуміння того, як колективи можуть забезпечувати умови для гідного життя індивідів.

Сьогодні поняття "соціальне" охоплює широкий спектр явищ і процесів — від локальних взаємодій до глобальних зв'язків. Воно залишається центральною категорією у дослідженнях соціальних наук і філософії, допомагаючи осмислювати складність людських взаємовідносин, культурних практик і технологічних змін. "Соціальне" більше не розглядається як статична структура чи тотальність, а як динамічний процес, у якому взаємодіють різноманітні суб'єкти, створюючи нові форми співіснування.

ТЕМА 2. Голос соціального всередині (розмова з собою)

У контексті соціальної філософії розмова із самим собою (РСС) виступає як фундаментальна практика, що розкриває природу соціальної суб'єктності. Вона свідчить про те, що людина є не лише індивідуальною істотою, а й

соціальною, адже внутрішній діалог відбувається з урахуванням зовнішніх соціальних норм, ідеалів та цінностей. Через РСС людина інтерналізує колективні очікування, моральні імперативи та культурні значення, формуючи своє "Я" у діалозі з груповою свідомістю. Ця практика є основою моральної автономії та відповідальності, оскільки передбачає здатність критично оцінювати свої дії й думки з погляду ширшого суспільного контексту.

Соціальна філософія акцентує увагу на тому, що РСС є засобом зв'язку між індивідом і суспільством. Вона демонструє, як через внутрішній діалог людина формує уявлення про себе та свої відносини з іншими. У цьому сенсі РСС відображає подвійність людської природи: її здатність до самостійного мислення і водночас до взаємодії з колективними структурами. РСС є внутрішньою сценою, де індивід одночасно виступає і як суб'єкт, і як об'єкт рефлексії, завдяки чому формується соціальна відповідальність та усвідомлення себе як частини спільноти.

У соціальній філософії РСС також розглядається як спосіб осмислення соціальних норм і критика їхньої легітимності. Ця практика дозволяє людині не лише адаптуватися до суспільних очікувань, а й ставити їх під сумнів, виявляючи суперечності або несправедливість у суспільних установах. Наприклад, внутрішній діалог може слугувати механізмом емпатії, коли людина намагається поставити себе на місце іншого, або ж засобом дистанціювання від соціальних упереджень, створюючи простір для творчого переосмислення соціальної дійсності.

РСС у соціальній філософії також інтерпретується як спосіб самосуб'єктивації, що формує індивіда через інтеграцію культурних та соціальних символів. На думку Джорджа Міда, саме завдяки внутрішньому діалогу людина навчається говорити голосом групи, асимілюючи соціальні цінності та норми. Ця практика дозволяє індивіду не лише усвідомити свою роль у суспільстві, а й створити простір для самовираження, що є необхідним для розвитку складних форм соціального життя.

У глобальному контексті РСС стає політичною практикою, яка визначає здатність людини до діалогу з іншими та досягнення порозуміння. Вона виступає як засіб подолання ізолюваності й гетерофобії, що часто характерні для сучасних суспільств. У цьому аспекті соціальна філософія бачить у РСС потенціал для формування відкритості, солідарності та взаєморозуміння, необхідних для вирішення глобальних викликів. Водночас, як зазначає Бауман, РСС може стати інструментом виключення інших через акцент на власному "Я" за рахунок спільного "Ми".

Нарешті, у філософії РСС розглядається як форма соціальної творчості, де людина осмислює себе та своє місце у світі. Завдяки внутрішньому діалогу

створюються нові сенси, які можуть виходити за межі традиційних уявлень про суспільство. У цьому сенсі РСС є джерелом інновацій у соціальній взаємодії та інструментом трансформації соціальних структур. Це робить її не лише індивідуальною, а й глибоко соціальною практикою, що відкриває нові горизонти у дослідженні людської суб'єктності.

ТЕМА 3. Дискурси, які розмовляють нами

Мішель Фуко, Ернесто Лаклау, Юрген Габермас і Луї Альтюссер пропонують різні підходи до аналізу дискурсу, які, попри відмінності, мають спільну основу в дослідженні зв'язку між знанням, владою, ідентичністю та соціальними структурами. У концепції Фуко дискурс виступає як система висловлювань, що має певну закономірність, яку аналітик може зафіксувати через поняття "дискурсивної формації". Важливо, що ця формація не є прихованою структурою, доступною лише через герменевтику, а конститується реальними висловлюваннями. Архів, за Фуко, є полем трансформацій, що визначає умови виникнення висловлювань у конкретну історичну епоху. Фуко наголошує, що дискурси не є незалежними від історичних, політичних та соціальних умов, а їхня трансформація є результатом боротьби за знання і владу.

Лаклау використовує концепцію дискурсу як поле боротьби за смислотворення, де конститууються ідентичності. Він спирається на поняття "порожнього означника", який слугує для об'єднання різних соціальних груп і символів через спільний, але невизначений сенс. Лаклау не розділяє дискурсивні й недискурсивні практики, стверджуючи, що будь-які об'єкти стають елементами дискурсу через процес означування. Його теорія акцентує увагу на гегемоністській боротьбі, яка визначає, які значення стають домінантними, а також на процесі артикуляції, що створює зв'язки між різними елементами соціального життя. У цьому підході дискурс є не лише формою вираження, а й механізмом політичної боротьби за владу.

Габермас розглядає дискурс крізь призму комунікативної дії, яка є основою соціального життя. Він розробив теорію "етики дискурсу", що передбачає рівність усіх учасників обговорення, відсутність примусу і маніпуляцій, а також пріоритетність "сили кращого аргументу". Для Габермаса дискурс стає засобом раціонального обґрунтування моральних норм і політичних рішень, які мають бути прийняті на основі вільної комунікації. Він стверджує, що лише ті твердження, які пройшли процедуру обґрунтування через дискурс, можуть бути визнані раціональними й універсальними. Таким

чином, дискурс виступає як інструмент емансипації і побудови демократичного суспільства.

Альтюссер вивчає ідеологічні апарати держави як механізми, що відтворюють панівну ідеологію через інституції, такі як школа, сім'я, церква чи ЗМІ. Ці апарати діють через переконання і консенсус, формуючи суб'єктів, які відповідають потребам панівного класу. Однак, на відміну від репресивних апаратів, ідеологічні апарати є простором класової боротьби, оскільки вони не можуть повністю придушити волю і спротив пригноблених груп. Альтюссер акцентує на тому, що ідеологія формує суб'єктів через процеси навіювання та інтерпеляції, які занурюють людину в певний символічний порядок ще з дитинства. Попри критику за детермінізм, концепція Альтюссера дозволяє зрозуміти, як ідеологія формує соціальну реальність і впливає на суспільну структуру.

Підходи цих мислителів відображають різні аспекти дискурсивного аналізу. Фуко досліджує дискурс як історичну формацію знання і влади, підкреслюючи його мінливість і контекстуальність. Лаклау акцентує на політичному характері дискурсу, що слугує полем боротьби за гегемонію й конституювання ідентичностей. Габермас наголошує на раціональності й етичності дискурсу як основи демократичного співіснування. Альтюссер, у свою чергу, розглядає дискурс через призму ідеології, яка структурує соціальні відносини й підтримує домінування певного класу.

Важливою спільною рисою є визнання дискурсу як інструменту влади, механізму формування знання й інструмента для визначення ідентичностей. Відмінності ж полягають у наголосах на різних аспектах: історичній контекстуальності (Фуко), політичній боротьбі (Лаклау), етиці та раціональності (Габермас), ідеологічній функції (Альтюссер). Разом ці концепції утворюють комплексне бачення дискурсу як центрального елемента у формуванні суспільного життя, демонструючи його потенціал для створення як обмежень, так і можливостей для емансипації.

ТЕМА 4. Соціальні простори влади, нерівності та надії

Соціальний простір є складним багатовимірним явищем, яке в теоретичних підходах Маркса, Лефевра, Беньяміна, Фуко, Бурдьє та де Серто розглядається як місце, де формуються, відтворюються та змінюються соціальні відносини, влада, ідентичності та культурні практики. Кожен із цих мислителів пропонує унікальний погляд на те, як простір впливає на суспільство і, навпаки, як суспільство формує простір.

Для Маркса соціальний простір нерозривно пов'язаний із виробничими відносинами. Простір є місцем, де реалізується експропріація додаткової вартості та відтворення класових структур. У феодальному суспільстві поділ простору між необхідною і додатковою працею був видимим, оскільки селянин працював на своїй землі та на землі поміщика окремо. У капіталізмі цей поділ стає менш очевидним, але простір залишається критичним у відтворенні класових відносин і розподілі ресурсів. Таким чином, простір є матеріальним і соціальним фундаментом, на якому базується суспільство.

Анрі Лефевр запропонував систематичну концепцію виробництва соціального простору, який є продуктом будь-якого способу виробництва. Його тріада простору (сприйманий, осмислений, переживаний) дозволяє зрозуміти, як простір створюється, інтерпретується й освоюється людьми. У капіталізмі простір стає товаром, подібним до абстрактної праці. Він приховує суспільні відносини, перетворюючись на інструмент економічного та політичного домінування буржуазії. Однак просторові суперечності, такі як напруження між локальним і глобальним, центром і периферією, відкривають можливості для створення нового диференційованого простору, який порушує гегемонію абстрактного простору.

Вальтер Беньямін у своїх дослідженнях аркад і бульварів Парижа вказує на економічну та політичну природу соціального простору. Аркади стали символами товарного фетишизму, місцями, де архітектура служить капіталу. Бульвари, побудовані в рамках османізації Парижа, не лише змінили вигляд міста, але й мали політичну мету — унеможливити зведення барикад робітниками. Беньямін також досліджує феномен фланера — міського спостерігача, який проживає простір через споглядання й емпатію до мінової вартості. Для нього соціальний простір є не тільки матеріальним, але й естетичним і символічним середовищем, яке впливає на поведінку суб'єктів.

Мішель Фуко розробив концепцію гетеротопій — особливих просторів, які репрезентують, віддзеркалюють або проблематизують інші простори. Гетеротопії функціонують як місця відхилень, де суспільство ізолює або контролює суб'єктів, які не вписуються у норми (наприклад, лікарні, в'язниці, цвинтарі). Фуко також наголошує, що сучасна епоха є епохою простору, де влада реалізується через дисципліну, вписану у повсякденні практики та тіла людей. Простір стає важливим елементом контролю та упорядкування соціального життя.

П'єр Бурдьє у своїй концепції соціального простору наголошує на його зв'язку з класовими відмінностями та естетичними практиками. Соціальний простір структурується через габітус — систему культурних і естетичних уподобань, які відображають і закріплюють соціальне становище суб'єктів.

Відношення до простору формується залежно від економічного, культурного та соціального капіталу, що визначає спосіб сприйняття, інтерпретації та використання простору. Простір також слугує засобом легітимації статусу та демонстрації соціальної мобільності через певні естетичні практики.

Мішель де Серто акцентує увагу на повсякденних практиках користування простором, які часто суперечать панівним стратегіям. Він пропонує розрізнення між стратегіями (які формують і контролюють простір) та тактиками (які дозволяють користувачам адаптувати простір до своїх потреб). Тактики є інструментом опору, що дозволяє суб'єктам творити власну інтерпретацію простору навіть у межах панівних структур. Де Серто критикує теорії, які фокусуються лише на стратегічному вимірі простору, і пропонує гетерологію як метод аналізу маргінальних практик.

Усі ці підходи підкреслюють, що соціальний простір є продуктом історичних, економічних, культурних і політичних сил, які формують його структуру і значення. Простір не є статичним чи нейтральним; він постійно змінюється під впливом соціальних відносин і практик. Водночас простір впливає на суб'єктів, формуючи їхню ідентичність, поведінку й уявлення про світ. Ця взаємодія між простором і суспільством є ключовою для розуміння соціального життя в різних історичних і культурних контекстах.

ТЕМА 5. Соціальне часування - часування соціального

Соціальний час — це концепт, який охоплює множинність відношень, процесів і впливів, що визначають, як суспільства, групи та індивіди переживають, структурують і використовують час. Він не є нейтральним або абсолютним, як у класичній фізиці, а, навпаки, соціально сконструйованим, відображаючи конкретні історичні, економічні, культурні й політичні контексти. У соціальній філософії поняття соціального часу стало центральним для розуміння відносин влади, ідентичності, дисципліни, і навіть свободи.

У контексті капіталізму соціальний час набуває вимірів кількісного, лінійного часу, що є основою для організації праці, виробництва та соціального порядку. Маркс підкреслює, що поділ часу на "робочий" і "вільний" виникає разом із найманою працею. Робочий час вимірюється в одиницях, що відображають абстрактну витрату праці, знеособлюючи і підкорюючи його логіці капіталу. Індустріальний капіталізм використовує час як засіб дисципліни, синхронізуючи темп життя індивідів із ритмом фабрик і робочих годин.

Цей лінійний, кількісний час формує відносини між інституціями влади, такими як школа, в'язниця чи фабрика, які структурують соціальний простір і дисциплінують суб'єктів. Фуко наголошує, що час використовується як інструмент паноптичного контролю: відстеження й організація часу індивідів забезпечують їхню підконтрольність і передбачуваність.

Проте Маркс також визнає потенціал капіталізму до створення умов для вільного часу. Завдяки технологіям і зростанню продуктивності, скорочення необхідного часу праці може привести до трансформації суспільних відносин і утворення нового типу свободи, де вільний час стає основою для самореалізації та культурного розвитку.

Соціальний час не є одноманітним. Його можна розглядати через поняття гетерохронії, введене Мішелем Фуко. Гетерохронія описує різноманітність і суперечності часів, що співіснують у різних соціальних просторах і контекстах. Наприклад, час у лікарні, де людина очікує одужання, відрізняється від часу на заводі, що обчислюється в продуктивних годинах, або від часу у школі, синхронізованого з навчальними планами.

Гетерохронія також вказує на суперечності між кількісним часом (робочим, обчислюваним) і якісним часом (переживаним, насиченим подіями та емоціями). Анрі Бергсон стверджував, що людський досвід часу є якісним, тривалим і суб'єктивним, тоді як об'єктивний час, нав'язаний суспільними структурами, спрощує і знеособлює цей досвід.

Час у суспільстві — це не лише природне явище, а й соціальний інструмент влади. Влада організовує час так, щоб він підтримував певний соціальний порядок. Наприклад, протестантська етика, як описано Вебером, сприяла перетворенню святкових днів на робочі, дисциплінуючи людей через трудову етику. У капіталістичному контексті час став символом продуктивності, а не насолоди чи творчості.

У постіндустріальному суспільстві "реальний час" глобальних мереж і ринків, як зазначає Вейн Хоуп, створює ілюзію миттєвості, де події розгортаються одночасно, стираючи часову тривалість. Цей "чистий час" посилює контроль над інформацією, фінансами та навіть людським життям, підпорядковуючи суб'єктів логіці неолібералізму.

Марксова концепція вільного часу як основи свободи залишається актуальною, але її реалізація стикається з парадоксами сучасності. Вільний час часто поглинається індустріями споживання, розваг і самодисципліни, що перетворюють його на ще одну форму продуктивності. Наприклад, вільний час використовується для "роботи над собою", навчання, вдосконалення, що часто підпорядковане ринковій логіці.

Джудіт Батлер вказує на те, що соціальний час структурований через повторення дій, які формують ідентичність суб'єкта. Ці повторення дисциплінуються соціальними нормами, але вони також відкривають можливості для змін. Інтервали між повтореннями стають моментами для зривів, коли суб'єкт може вийти за межі заданих норм і переосмислити себе.

Часування суб'єкта — це процес, у якому суб'єкт не лише підкорюється соціальним ритмам, а й активно творить себе через них. Гайдеггера ідея буття-до-смерті акцентує на відповідальності за часування свого існування, яке є не лише лінійним, а й відповідальним. Людина може осмислювати своє буття через пам'ять, спогади та спрямованість у майбутнє.

Ричард Фішер пропонує подовжити горизонт часу, щоб переосмислити глобальні проблеми, такі як нерівність чи зміна клімату. Його заклик до довгострокового мислення показує, як зміна ставлення до часу може стати основою для трансформації суспільства. Минуле, теперішнє і майбутнє повинні взаємодіяти, щоб створювати сталі стратегії для людства.

Соціальний час — це не лише інструмент дисципліни, але й простір для змін. Він відображає динаміку влади, культури й ідентичності, одночасно створюючи можливості для критичного переосмислення існуючих структур. У сучасному світі, де домінує "реальний час", повернення до якісного часу, часування суб'єкта й осмислення тривалості стає ключовим для побудови альтернативних соціальних практик.

ТЕМА 6. В якому модерні ми живемо?

Ми живемо у світі, який не можна однозначно визначити як модерний, постмодерний чи метамодерний. Кожна з цих парадигм водночас наявна у нашій реальності, формуючи складну і багатшарову картину сучасності. Модерн із його лінійністю, вірою в прогрес і універсальність розуму залишається потужною основою для суспільних інституцій і технологій. Він орієнтований на побудову кращого майбутнього через раціональний аналіз і науковий підхід, але водночас модерн виявив свою обмеженість у нездатності врахувати множинність перспектив і гібридність сучасного світу. Постмодерн, який став реакцією на модерн, відкидає лінійність часу, уніфікацію істин і прагнення до універсальності. Він відкрив нові горизонти критики, деконструкції і перегляду великих наративів, таких як прогрес чи раціональність, але водночас постмодерністська фрагментація й цинізм часто призводять до безпліддя в пошуках конструктивних рішень.

На цьому тлі метамодерн постає як спроба знайти баланс між модерністською вірою в прогрес і постмодерністським скепсисом.

Метамодернізм коливається між цими двома парадигмами, шукаючи способів їх інтеграції. Ця осциляція від наївності до іронії, від оптимізму до песимізму дозволяє метамодерну зберігати чутливість до складності сучасного світу й одночасно пропонувати нові шляхи його трансформації. Важливим аспектом метамодерну є усвідомлення множинності перспектив і гібридності реальності. Сучасні автори, такі як Алекс Фергнані та Брент Купер, наголошують на необхідності колективної дії для подолання глобальних викликів, від екологічної кризи до соціальної нерівності. Метамодерн закликає до створення "слухаючого суспільства", яке базується на діалозі, співчутті, усвідомленні взаємозалежності та розвитку колективного інтелекту.

Бруно Латур, аналізуючи сучасність, звертає увагу на те, що класичний модерн із його чіткими дихотоміями, такими як наука/політика, природа/суспільство, ніколи не існував у чистому вигляді. Реальність завжди була гібридною, включаючи людських і нелюдських акторів. Латур пропонує відмовитися від дихотомічного мислення і перейти до плюралістичного підходу, який визнає множинність акторів і реальностей. Він наголошує на тому, що факти ніколи не існують поза контекстом цінностей, а будь-який науковий факт є результатом соціальної взаємодії, дискусій і консенсусу. У цьому контексті сучасність стає не завершеною історією модерну, а амодерною епохою, де наука, політика й екологія взаємопов'язані.

Парадокси сучасності виявляються в тому, що, з одного боку, відкидається ідея лінійного прогресу й універсальної раціональності, але з іншого боку, залишається необхідність об'єднання зусиль і інтеграції знань для вирішення глобальних проблем. Постмодерністська критика великих наративів, таких як прогрес чи істина, стала звичною, але водночас вона дала інструменти для виявлення крайнощів і небезпек ідеологічних систем. Метамодернізм намагається зберегти оптимізм модерну, поєднуючи його з постмодерністською критичністю. Ця синтезуюча модель стає основою для нових підходів у політиці, культурі, екології та суспільному житті.

Суспільство, що слухає, яке пропонує метамодерн, спрямоване на створення умов для діалогу та співтворчості. Це суспільство визнає важливість психологічного, соціального й екологічного добробуту, що дозволяє досягати гармонії між індивідом і спільнотою. Філософія слухаючого суспільства включає ідеї про реформування капіталізму, підтримку креативного класу та розвиток "зеленого соціального лібералізму". У цій моделі важливу роль відіграють технології, які не лише спрощують повсякденне життя, а й сприяють глобальній взаємодії й вирішенню проблем.

Отже, ми живемо в епоху множинності, де співіснують і взаємодіють елементи модерну, постмодерну та метамодерну. Це час викликів і

можливостей, коли інтеграція різних підходів, відкритість до змін і прагнення до співпраці стають ключовими для побудови спільного майбутнього. Сучасність уже не сприймається як лінійний прогрес чи як тотальне розвінчання попередніх систем. Це час, коли нові моделі співіснування, гібридності й взаємодії стають основою для подолання глобальних криз і формування нової культури.

ТЕМА 7. Чому соціальне домінує над та відчужується від людей?

Соціальне домінує над людиною і відчужується від неї через систематичне відчуження праці, яке становить фундамент капіталістичного ладу. У цьому відчуженні робітник втрачає контроль над продуктами своєї праці, процесом виробництва і, врешті-решт, над своєю власною сутністю. Продукти праці, створені руками робітника, не тільки не належать йому, а й стають чужими силами, які його пригнічують. Вони набувають самостійного існування, а сам робітник стає засобом виробництва, обмеженим своєю роллю в економічній машині. Вироблена ним праця матеріалізується в об'єктах, які його відчужують, формуючи зовнішній світ, що протистоїть йому як ворожий.

Цей процес має глибокі наслідки: чим більше робітник виробляє багатства, тим біднішим він стає, адже результати його діяльності привласнюються капіталом. Праця, яка мала б бути формою самореалізації людини, стає для робітника тягарем, засобом виживання, а не задоволенням внутрішніх потреб. У результаті людина відчуває себе вільною лише поза працею, а в самій праці втрачає себе. Робітник стає рабом виробничого процесу, його існування залежить від праці, яка для нього є примусовою і позбавленою сенсу.

Капіталізм створює структуру, в якій соціальне домінує над людьми через механізми, що перетворюють їхню працю в товар, а їх самих — у об'єкти експлуатації. Цей процес супроводжується відчуженням не тільки від праці, а й від природи, яка сприймається як ресурс, відокремлений від людини, і від інших людей, які стають конкурентами чи інструментами для досягнення індивідуальних цілей. Людська спільнота фрагментується, а соціальні зв'язки деградують, оскільки базуються на взаємній відчуженості, конкуренції та нерівності.

Карл Маркс підкреслює, що відчуження праці — це не лише економічна, а й глибоко соціальна проблема. Воно зачіпає основи людської сутності, перетворюючи родове життя, яке мало б бути основою людської універсальності й свободи, у засіб для фізичного виживання. Людина втрачає

здатність творити для себе і для інших, адже її праця стає джерелом її пригноблення, а не визволення.

Це систематичне відчуження має глибокі історичні корені і закріплюється соціальними інститутами, такими як приватна власність, ринок і держава. У такій системі суспільство структурується навколо виробництва й накопичення капіталу, де соціальні зв'язки і людські цінності підпорядковуються економічній ефективності. Відчуження проникає у всі аспекти життя, визначаючи не лише економічні, але й політичні, культурні й міжособистісні відносини.

Соціальне домінування є результатом системної структури, де праця стає інструментом для нагромадження капіталу, а людина — лише його гвинтиком. Це викликає глобальні наслідки: зростання нерівності, екологічні кризи, соціальну напругу і загальну дегуманізацію. Відчуження стає не лише економічним явищем, а й екзистенційною проблемою, яка вимагає радикального переосмислення людського існування, цінностей і способів взаємодії з навколишнім світом.

ТЕМА 8. Чому існує нерівність?

Нерівність є однією з найглибших соціальних проблем, яка впливає на всі аспекти людського існування, від економіки до культури, від політики до моралі. У її основі лежить дисбаланс у доступі до ресурсів, прав, можливостей і влади, що формує різні форми ієрархії та привілеїв. Маркс і Енгельс розглядали нерівність як невід'ємну характеристику класового суспільства, особливо капіталізму, де економічна нерівність стає ключовим джерелом інших форм соціальної дискримінації. Вони стверджували, що поділ суспільства на класи власників і найманих робітників визначає фундаментальний розрив, який підтримується через приватну власність і механізми виробництва. У капіталістичному суспільстві працівник створює багатство, яке не належить йому, і тим самим позбавляється доступу до результатів своєї праці.

Економічна нерівність за капіталізму, на думку Маркса, є основою для інших видів соціальної нерівності: гендерної, расової, політичної. Гендерна нерівність, наприклад, виражається у нерівному доступі до оплачуваної праці, меншій винагороді за однакову роботу, нерівному представленні у сферах влади й освіти. Расова нерівність проявляється у дискримінації за етнічною чи расовою ознакою, яка закріплює соціальні й економічні бар'єри для окремих груп. Політична нерівність зменшує доступ до процесів прийняття рішень і

обмежує можливості впливу на суспільне життя для більшості, залишаючи владу в руках вузької еліти.

Гарольд Кербо визначає соціальну нерівність як ситуацію, коли різні групи мають нерівний доступ до цінних ресурсів, послуг чи позицій у суспільстві. Це визначення наголошує на багатовимірному характері нерівності: вона включає не лише економічний вимір, але й доступ до освіти, охорони здоров'я, політичного представництва тощо. Ба більше, нерівність є глобальною проблемою, яка впливає на країни з різними рівнями розвитку. Згідно з даними організації Oxfam, значна частина світового багатства концентрується в руках вузької групи людей, тоді як мільйони живуть у бідності.

Джеремі Волдрон у своїх дослідженнях пропонує концепцію "глибинної рівності", яка визнає основоположну цінність кожної людини, незалежно від соціального статусу, статі чи походження. Ця ідея є спробою знайти спільну основу для рівності навіть у суспільствах, де очевидна нерівність є нормою. Проте Волдрон визнає, що жоден з аргументів на користь рівності, таких як здатність до мислення, моральність чи страждання, не є достатньо універсальним, щоб охопити все людство без виключень. У цьому сенсі рівність є скоріше соціальною конструкцією, яку потрібно створювати через інституції, політику і громадянське суспільство.

Різні мислителі по-різному підходили до вирішення проблеми нерівності. Філософи, такі як Іммануїл Кант, акцентували на моральній рівності, тоді як Джеремі Бентам зосереджувався на здатності відчувати страждання. Релігійні традиції вбачають рівність у божественному походженні всіх людей, а світські гуманісти – у здатності кожної особи до дії і створення. Однак усі ці підходи виявляють складність універсалізації поняття рівності, особливо в умовах глобальних нерівностей, що посилюються через економічну експлуатацію, колоніальну спадщину і сучасні системи глобалізації.

Егалітаризм удачі, запропонований Річардом Арнесоном, намагається врахувати фактор випадковості в житті людей. Цей підхід передбачає, що суспільство має компенсувати ті несправедливості, які виникають через "лотерею життя" – тобто через обставини, які людина не може контролювати, такі як місце народження, раса чи стать. Проте ця модель не враховує повною мірою соціальні й культурні фактори, які впливають на визначення того, що є потребою, а що – бажанням.

Філософ Девід Шмідтц пропонує бачити рівність не як єдину структуру, а як набір принципів, які застосовуються в різних контекстах. Рівність, потреба, заслуга і взаємність – це різні виміри, які можуть конфліктувати між

собою, але разом створюють баланс у суспільстві. Наприклад, рівність є основою для політичних прав, але у сфері праці може бути недоцільною, оскільки там важлива заслуга. Подібний підхід дає змогу розглядати проблему нерівності як багатогранну і контекстуальну.

Етьєн Балібар наголошує, що рівність і свобода не можуть існувати окремо одна від одної. Рівність є основою для свободи, оскільки без рівного доступу до ресурсів і можливостей свобода стає привілеєм небагатьох. Він також підкреслює, що політичні системи, які декларують рівність, на практиці часто підтримують нерівність через концентрацію влади і ресурсів у руках еліт. Таким чином, боротьба за рівність – це також боротьба за справжню свободу, яка можлива лише в умовах соціальної справедливості.

Сучасний світ стоїть перед викликом подолання нерівності, яка загрожує не лише окремим спільнотам, а й стабільності глобального порядку. Розрив між багатими і бідними, обмеження доступу до освіти й охорони здоров'я, дискримінація за статтю, расою чи етнічною ознакою – це не просто моральні виклики, а загрози для демократичних інституцій і соціальної згуртованості. Вирішення цих проблем вимагає комплексного підходу, який поєднує економічні реформи, політичну участь і культурну зміну уявлень про справедливість і гідність.

ТЕМА 9. Соціальне та не-люди (від технологій до тварин, комах та вірусів)

Соціальне, як ми його звикли уявляти, перестає бути виключно людським простором. Воно розширюється, включаючи в себе нелюдські елементи, від тварин і рослин до технологій, вірусів і мікробів. Це нове розуміння соціального пропонує розглядати світ як мережу взаємодій між різними акторами, які взаємно впливають один на одного і формують реальність, що нас оточує. Ідея розширеного соціального базується на тому, що людство завжди існувало у взаємодії з нелюдськими агентами. Сільське господарство, одомашнення тварин, створення технологій – усе це приклади того, як людина делегує свої потреби і функції, створюючи складні гібридні системи, що об'єднують людей і нелюдські сутності.

Ця концепція стає ще більш актуальною в умовах екологічної кризи, коли виживання людства прямо залежить від гармонії з природою. Геосоціальне, як новий вимір соціального, передбачає врахування життєвого циклу всієї планети. Наприклад, боротьба за збереження біорізноманіття і клімату – це вже не просто екологічне питання, а частина соціальної боротьби, яка об'єднує

інтереси різних акторів, включаючи тварин, рослини, кліматичні системи й людей.

У своїй теорії акторно-мережевої теорії Бруно Латур пропонує відмовитися від жорсткого поділу між природним і соціальним. Він стверджує, що соціальне створюється через зв'язки між людьми та нелюдськими акторами, включаючи технології, об'єкти і навіть віруси. Наприклад, сучасні цифрові технології формують нову реальність, де людське і нелюдське зливаються в єдині інтерагентні системи. Смартфони, штучний інтелект, соціальні мережі – це не просто інструменти, а частини нашого соціального буття, які змінюють спосіб мислення, спілкування та дії.

Технології, як і будь-які нелюдські актори, можуть бути двосічним мечем. Вони можуть сприяти індивідуалізації, розширенню людських можливостей і творчості, але також можуть перетворювати людину на обслуговувача технологічних систем. Цей процес, який Бернар Стіглер називає пролетаризацією, стосується не лише фізичної праці, але й інтелектуальної. Коли людина втрачає здатність до креативності і критичного мислення, а технології беруть на себе все більше функцій, це призводить до деградації людського потенціалу.

Нелюдські актори, такі як тварини, також займають центральне місце в новому уявленні про соціальне. Сучасні дослідження свідомості тварин показують, що багато видів здатні відчувати, взаємодіяти з іншими і навіть мати базову форму культури. Наприклад, птахи вчаться співати від своїх батьків, а комахи можуть демонструвати складні соціальні структури. Нью-Йоркська декларація про свідомість у тварин наголошує, що ми повинні враховувати їхні інтереси при ухваленні рішень, які можуть впливати на їхнє життя.

Крім того, віруси та мікроби, здавалося б, далекі від людського соціального життя, тепер сприймаються як частина його структури. Пандемії, викликані вірусами, радикально змінюють соціальні практики, економічні системи та політичні рішення. Наприклад, COVID-19 став потужним прикладом того, як мікроскопічний організм може впливати на глобальні системи.

Сучасний підхід до соціального вимагає не віднімати, а додавати реальність, враховуючи різноманіття акторів і їхній вплив. Це означає, що ми маємо відмовитися від редукціонізму, який зводить складні системи до простих механізмів, і замість цього прагнути до врахування множинності реальностей, які формуються у взаємодії між людськими і нелюдськими акторами. Це не лише дозволить нам краще зрозуміти світ, але й дасть змогу

приймати більш етично виважені рішення, які враховують інтереси всіх його мешканців.

ТЕМА 10. Космополітика та глобальні соціальні рухи, глобальна держава

Космополітика, як концепція Латура, пропонує революційний підхід до розуміння соціального, політичного й екологічного порядку в сучасному світі. Це поняття ґрунтується на ідеї, що світ є складною мережею зв'язків між людськими і нелюдськими акторами, включаючи технології, тварин, екосистеми, та навіть уявні конструкції. Глобальні проблеми, від зміни клімату до соціальної нерівності, вимагають об'єднання зусиль усіх цих акторів у новому спільному світі, який не обмежується антропоцентричними уявленнями. Космополітика визнає цю гібридність реальності, закликаючи до створення «космосу», де всі елементи зможуть співіснувати гармонійно, замість нинішнього «какосмосу» – погано організованого світу.

Космополітика, як політичний проєкт, вимагає врахування інтересів і голосів усіх, хто впливає або залежить від глобальних процесів. Вона наголошує на важливості діалогу між різними акторами, включаючи представників науки, техніки, релігії, місцевих громад та природи. Наприклад, екологічні проблеми стають полем для об'єднання зусиль науковців, місцевих активістів та представників індустрій, що мають безпосередній вплив на природу. Це створює новий тип взаємодії, заснований на взаємній відповідальності й співпраці.

Ідея космополітики також кидає виклик модерністським дихотоміям: людина проти природи, факти проти цінностей, наука проти політики. Модернізм, як історичний проєкт, надавав людині ілюзію безмежних можливостей експансії, водночас ігноруючи обмеженість ресурсів планети та взаємозалежність всіх її елементів. Космополітика спрямована на подолання цього мислення і пропонує бачення планетарного співіснування, заснованого на балансі та взаємній повазі.

Сучасні глобальні соціальні рухи, зокрема екологічні, феміністські та права тварин, дедалі більше орієнтуються на космополітичний підхід. Вони не лише висуюють локальні вимоги, а й працюють на міжнаціональному рівні, формуючи мережі взаємодії, що виходять за межі державних кордонів. Такий підхід сприяє формуванню глобальної політичної свідомості, яка визнає взаємозв'язок усіх акторів у боротьбі за спільне майбутнє.

П'єр Розанваллон у своїй роботі аналізує кризу традиційної виборчо-представницької демократії, яка більше не здатна адекватно представляти

складність соціальної реальності. Він наголошує, що нові форми громадянської активності, такі як спостереження, контроль і осуд, є прикладами того, як громадяни реагують на цей виклик. Ці форми контрдемократії розширюють межі політичної участі, виходячи за межі голосування, і стають основою для нових способів взаємодії між громадянами і владою.

Ідея глобальної держави, запропонована Отфрідом Гоффе, передбачає створення універсальної правової системи, яка забезпечувала б справедливість, мир і співпрацю між народами. Глобальна республіка має функціонувати як доповнення до національних держав, не замінюючи їх, але сприяючи координації в питаннях, які виходять за межі можливостей окремих урядів. Така система дозволила б вирішувати глобальні проблеми, включаючи екологічні, соціальні та економічні кризи, шляхом створення нових форм співпраці й субсидіарності.

Космополітика є відповіддю на нагальну потребу у переосмисленні нашої ролі в світі. Вона пропонує модель, у якій взаємозалежність визнається не як слабкість, а як основа для нової форми глобальної співпраці. Це бачення, що спирається на діалог і відповідальність, має потенціал перетворити не лише політику, але й саму сутність того, що ми називаємо «людським» і «соціальним».

ТЕМА 11. Емансипація (від) соціального-«соціального»

Емансипація — це процес, що охоплює набагато більше, ніж просте звільнення від конкретних форм панування чи пригноблення. Вона стосується фундаментального переосмислення соціальних відносин, структури суспільства та навіть самої ідеї свободи. Емансипація — це не просто усунення гніту, але й створення нових умов існування, які дозволяють уникати його відтворення. Однак цей процес завжди супроводжується певними парадоксами і невизначеностями.

На думку Лаклау, емансипація завжди є одночасно актом розриву та інтеграції. У момент емансипації соціальний порядок, який передує цьому моменту, втрачає свою значущість, але новий порядок не може бути повністю позбавлений впливу попереднього. Таким чином, емансипація завжди частково заперечує себе, оскільки її основою є протистояння тому, що було досягнуто, але в новій системі це протистояння трансформується в нові форми. Антагонізми, які нібито мають зникнути після емансипації, натомість змінюють свій вигляд і породжують нові виклики.

Альбена Азманова ставить під сумнів підхід лівих до емансипації, наголошуючи, що боротьба за рівність і інклюзію часто підтримує існуючий капіталістичний лад. Вона пропонує вийти за межі традиційного розподілу ресурсів та переглянути самі основи того, що означає рівність і свобода в умовах глобального капіталізму. Емансипація, за Азмановою, має починатися з боротьби проти системного панування — основного джерела нерівності та соціальної шкоди.

Інший вимір емансипації стосується екології. Шерон Краузе вводить концепцію «екологічного домінування», яка охоплює як експлуатацію природи, так і експлуатацію людини в умовах глобального капіталізму. Вона стверджує, що звільнення повинно стосуватися як людей, так і нелюдських акторів, оскільки обидва вони є частиною однієї екосистеми, яка страждає від руйнівних практик. Ця екологічна емансипація потребує нового погляду на взаємодію між людиною та природою, який визнає їхню взаємозалежність і необхідність збереження життєздатності планети.

Чарльз Маскельє додає до дискурсу про емансипацію поняття «позбавлення», яке стосується не лише матеріальної бідності, але й втрати здатності до самореалізації. Він наголошує, що емансипація повинна включати структурні зміни, які дозволяють людям і спільнотам не лише виживати, але й процвітати. Це вимагає перерозподілу ресурсів, створення нових механізмів соціальної участі та формування умов, у яких колективна взаємодія стає основою свободи.

Ідентичність також займає центральне місце в сучасних емансипативних проектах. Вона не є статичною чи даною наперед; це процес становлення, який базується на усвідомленні взаємозалежності й одночасно визнає унікальність кожного суб'єкта. Маскельє підкреслює, що успішна емансипація можлива лише тоді, коли відмінності між людьми розглядаються не як бар'єри, а як основа для взаємодії та колективної дії.

Емансипація також пов'язана із питанням прозорості, яку Лаклау описує як утопічний ідеал, що ніколи не може бути досягнутим повністю. Прозорість означала б повне усунення влади, виключення будь-яких форм репрезентації чи посередництва, але це недосяжно через неможливість створення абсолютно конституційованого суспільства. Водночас ця ідея служить орієнтиром, який допомагає розуміти, що боротьба за звільнення ніколи не є завершеною і вимагає постійного переосмислення умов існування.

У глобальному контексті емансипація повинна бути плюралістичною, тобто враховувати різноманітність досвідів і перспектив. Вона не може обмежуватися універсалістськими прагненнями до єдності, які часто ігнорують культурні й соціальні відмінності. Натомість емансипація має стати

процесом, що враховує взаємозалежність усіх елементів соціального і природного світу, створюючи умови для колективного процвітання. У цьому сенсі емансипація стає способом переосмислення самого поняття соціального, відкриваючи його для нових форм співіснування та взаємодії.

4. ЗАВДАННЯ ДЛЯ САМОКОНТРОЛЮ

Поясніть наступне висловлювання:

1. Фюрер зводить релігійну сутність до людської сутності. Але людська сутність не є абстракцією, притаманною кожній окремій людині. У своїй реальності вона є ансамблем суспільних відносин. Фюрер, який не вдається до критики цієї реальної сутності, змушений, отже, до цього: абстрагуватися від історичного процесу і зафіксувати релігійне почуття як щось саме по собі, а також припустити абстрактного - ізольованого - людського індивіда. Сутність, таким чином, можна досягнути лише як «рід», як внутрішню, німу загальність, яка природно об'єднує багато індивідів (Карл Маркс).

2. Але в ситуаціях, коли інновації поширюються, коли межі груп є невизначеними, коли коло суб'єктів, які слід брати до уваги, коливається, соціологія соціального вже не в змозі відстежити нові об'єднання акторів. На цьому етапі останнє, що можна було б зробити, - це заздалегідь обмежити форму, розмір, гетерогенність та комбінацію асоціацій. Зручна стенографія соціального має замінити болісний і дорогий довгопис його асоціацій. Відповідно мутують і обов'язки соціального дослідника: вже недостатньо обмежувати акторів роллю інформаторів, які пропонують кейси певних відомих типів. Потрібно повернути їм здатність створювати власні теорії того, з чого складається соціальне. Ваше завдання більше не полягає в тому, щоб нав'язувати певний порядок, обмежувати коло прийнятних сутностей, вчити акторів, ким вони є, або додавати рефлексії до їхньої сліпої практики. Використовуючи гасло акторно-мережевої теорії, ви повинні «слідувати за самими акторами», тобто намагатися наздогнати їхні часто дикі інновації, щоб дізнатися від них, чим стало колективне існування в їхніх руках, які методи вони розробили, щоб зробити його спільним, які розповіді могли б найкраще визначити нові асоціації, які вони були змушені створити (Бруно Латур).

3. Ми говоримо з точки зору всієї групи і є тим, чим є наші інтереси. Те, що створює «Я», - це здатність ставити себе на місце групи і розмовляти з собою голосом групи. Таким чином, «Я» є рефлексивною сутністю, як це відображено в граматиці. Коли ми вживаємо його в об'єктивному відмінку - «я», «себе», «сам» - це ж саме «я» є агентом. Ці реакції відображають риси характеру, егоцентричні чи альтруїстичні. Це не обов'язково означає «я», адже хижий звір не більш егоїстичний, ніж людина, так само як і тварини не є альтруїстами, коли захищають своє потомство (як у казці про корову, яка оближала своє дитинча, яке було нафаршироване, щоб заохотити її давати

молоко, а після того, як вона облизала шкіру, з'їла начинку!). Коли «я» є певним чином об'єктом для самого себе, тоді ви маєте свідомість «я». За цим стоїть соціальний механізм, який діє подібно до папугоподібного лепетання дитини; є соціальний стимул, який викликає соціальну реакцію. Коли один птах наслідує пісню іншого, він не імітує, а викликає в собі власну пісню. Якщо звук, який вона чує від іншого птаха, викликає іншу реакцію, але майже таку саму, як оригінал, відбувається асиміляція репертуару (Джордж Герберт Мід).

4. Сократ відкрив, що ми можемо спілкуватися як із самими собою, так і з іншими, і що ці два види спілкування певним чином пов'язані між собою. Аристотель, говорячи про дружбу, зауважив: «Друг - це інше «я»», тобто з ним можна вести діалог думки так само, як і з самим собою. Це все ще в сократичній традиції, за винятком того, що сказав би Сократ: Я - це теж свого роду друг. Провідним досвідом у цих питаннях є, звичайно, дружба, а не егоїзм; я спочатку розмовляю з іншими, перш ніж говорити з собою, досліджуючи, про що б не йшлося у спільній розмові, а потім відкриваю, що можу вести діалог не тільки з іншими, але й з самим собою. Спільним, однак, є те, що діалог думок можна вести лише між друзями, і його основний критерій, його вищий закон, так би мовити, говорить: «Не супереч самому собі». «Підлим людям» притаманно бути «в суперечності з собою» (*diapherontai heautois*), а нечестивим - уникати власного товариства; їхня душа бунтує проти себе (*stasiazei*) (Ханна Арендт).

5. Іноді, безсумнівно, виникає відчуття тривоги, викликане легкістю, з якою будь-яку розмову про унікальні якості та історичну роль Європи можна звинуватити в гріху «європоцентризму». Це справді серйозне звинувачення, але воно має бути спрямоване проти минулої європейської схильності до солілоквію (розмови з собою), коли потрібен був діалог; надання переваги авторитету вчителя і несприйняття ролі учня; сумнозвісних зловживань європейською військовою та економічною перевагою, що ознаменували її помітну, багатовікову присутність у світовій історії; проти зверхнього ставлення Європи до інших форм людського життя та її нехтування бажаннями і голосами тих, хто їх практикував; або проти звірств, скоєних під прикриттям цивілізаційної місії - але не проти тверезої оцінки функції Європи як закваски і рушійного духу в довгому, звивистому і все ще далекому від завершення об'єднанні людства на всій планеті (Зігмунт Бауман).

6. Через свої старі та нові медіа «глобалізація» постійно передає повідомлення про те, що вона відбувається і розвивається, нехтуючи будь-якими альтернативами. Звідси її своєрідна незалежність від філософії та інших проявів рефлексивної теорії; тепер вона розмовляє лише сама з собою, прославляючи себе як домінуючого суб'єкта своїх солілоквіумів. Брифінги

замінили критику. Щонайбільше, хід світу може прочитуватися як найповніша форма Божого діяння, що реалізується через людські дії - і жодне бажання зупинитися, яким би поширенням воно не було, не може запобігти їхньому продовженню. Жодне теоретичне чи практичне залучення до сьогодення не може відмінити того факту, що земля вже обійдена, а її народи і культури примушені до посередництва. Всесвітній рух «антиглобалістів» доводить невідворотність нового статус-кво самим своїм існуванням: вказуючи на дисфункції у світовій системі, критики засвідчують, що вона функціонує. Так само неможливо було б уникнути долі брати участь у щоденній круговерті ґрунту під ногами для противників обертання Землі (Петер Слотердайк).

7. Дискурс не є велично розгорнутою маніфестацією суб'єкта, що мислить, знає, говорить, а, навпаки, тотальністю, в якій може визначатися розпорошеність суб'єкта і його розрив із самим собою (Мішель Фуко).

8. Освіта цілком може бути інструментом, за допомогою якого кожна людина в суспільстві, подібному до нашого, може отримати доступ до будь-якого дискурсу. Але ми добре знаємо, що у своєму розповсюдженні, у тому, що вона дозволяє і чому перешкоджає, вона слідує протоптаними лініями соціальних конфліктів. Кожна освітня система є політичним засобом підтримки або модифікації привласнення дискурсу, зі знаннями і владою, які він несе в собі (Мішель Фуко).

9. Особливістю ідеології є те, що вона нав'язує (не показуючи цього, оскільки це «очевидності») очевидність і зрозумілість, які ми не можемо не визнати і перед якими у нас виникає неминуча і природна реакція крику (вголос або «ще тихим голосом сумління»): «Це ж очевидно! Це правильно! Це правда!» (Луї Альтюссер).

10. Той, хто перебуває в ідеології, вважає себе за визначенням поза ідеологією: одним з наслідків ідеології є практичне заперечення ідеологічного характеру ідеології самою ідеологією: ідеологія ніколи не говорить: «Я ідеологічна». Щоб сказати, треба бути поза ідеологією, тобто в науковому знанні: Я перебуваю в ідеології (цілком винятковий випадок) або (загальний випадок): Я був в ідеології. Як відомо, звинувачення у приналежності до ідеології стосується лише інших, але ніколи не стосується тебе самого (якщо тільки ти не є спінозистом або марксистом, що в даному випадку означає одне й те саме). Це означає, що ідеологія не має зовнішнього (для себе), але в той же час вона є нічим іншим, як зовнішнім (для науки і реальності) (Луї Альтюссер).

11. (Соціальний) простір - це (соціальний) продукт. Це твердження може здатися тавтологічним, а отже, очевидним. Однак є вагомі підстави для того, щоб ретельно вивчити його, розглянути його значення і наслідки, перш ніж

прийняти його. Багатьом людям буде важко погодитися з думкою про те, що простір в рамках нинішнього способу виробництва, в рамках суспільства, яким воно є насправді, набув якоїсь власної реальності, реальності, явно відмінної від тієї, яку в тому ж глобальному процесі набувають товари, гроші і капітал, але дуже схожої на них. Багато людей, вважаючи це твердження парадоксальним, захочуть отримати докази. Тим більше з огляду на подальше твердження про те, що простір, створений таким чином, також слугує інструментом думки та дії; що, окрім того, що він є засобом виробництва, він також є засобом контролю, а отже, панування, бідності; і що, як такий, він частково вислизає від тих, хто ним користується (Анрі Лефевр).

12. Кожне суспільство, а отже, і кожен спосіб виробництва з його підваріантами (тобто всі ті суспільства, які є прикладами загальної концепції), створює простір — власний простір. Місто античного світу не можна зрозуміти лише як сукупність людей і речей у просторі; так само його не можна уявити, спираючись виключно на тексти й трактати, що стосуються простору, навіть якщо деякі з них, наприклад, «Критій» і «Тімей» Платона або «Метафізика» Аристотеля (книга А), є незамінними джерелами знань. Адже античне місто мало власну просторову практику: воно формувало свій — пережитий — простір. Звідси виникає необхідність дослідження цього простору, яке здатне сприймати його саме таким, яким він був у своєму генезисі й формі, з його власним специфічним часом або ритмами (ритмом повсякденного життя), його особливими центрами та поліцентризмом (агора, храм, стадіон тощо) (Анрі Лефевр).

13. Великою одержимістю XIX століття, як ми знаємо, була історія: її теми розвитку й застою, кризи й циклу, теми безперервного накопичення минулого з його величезним переважанням померлих і загрозливим "зледенінням" світу. XIX століття знаходило свої основні міфологічні ресурси у другому законі термодинаміки. Сучасна епоха, можливо, насамперед стане епохою простору. Ми живемо в епоху одночасності: в епоху співіснування, епоху близького й далекого, поруч розташованого, розсіяного. Ми перебуваємо у моменті, коли наш досвід світу, на мою думку, менше нагадує довге життя, що розгортається крізь час, і більше схожий на мережу, яка з'єднує точки й перетинається у власному переплетенні. Можна сказати, що певні ідеологічні конфлікти, які оживляють сучасні полеміки, протиставляють побожних нащадків часу й рішучих мешканців простору. Структуралізм, або, принаймні, те, що об'єднується під цим дещо загальним терміном, є зусиллям встановити, між елементами, які могли бути пов'язані на часовій осі, сукупність відносин, що змушує їх виглядати як такі, що співіснують, протиставляються один одному, взаємно залежать і взаємопов'язані, тобто утворюють свого роду

конфігурацію. Насправді структуралізм не заперечує час; він передбачає певний спосіб розуміння того, що ми називаємо часом і що ми називаємо історією (Мішель Фуко).

14. Я називаю "стратегією" обчислення співвідношення сил, яке стає можливим, коли суб'єкт волі та влади (власник, підприємство, місто, наукова установа) може бути відокремлений від "середовища". Стратегія передбачає місце, яке може бути окреслене як власне (*propre*) і таким чином слугувати основою для встановлення відносин із зовнішнім середовищем, відмінним від цього місця (конкуренти, противники, "клієнтура", "цілі" або "об'єкти дослідження"). Політична, економічна та наукова раціональність були побудовані на цій стратегічній моделі. "Тактикою" я, навпаки, називаю обчислення, яке не може спиратися на "власне" (просторове чи інституційне розташування) і, відповідно, на межу, що відділяє іншого як видиму цілісність. Місце тактики належить іншому. Тактика проникає у простір іншого фрагментарно, не захоплюючи його цілком і не маючи змоги утримувати його на відстані. У неї немає бази, на якій можна накопичувати переваги, готувати розширення і забезпечувати незалежність від обставин... "Власне" (*propre*) — це перемога простору над часом. Навпаки, тактика, оскільки не має свого місця, залежить від часу — вона завжди чатує на можливості, які потрібно схопити "на льоту". Все, що тактика здобуває, вона не може утримати. Вона змушена постійно маніпулювати подіями, щоб перетворити їх на "шанс". Слабкі постійно змушені спрямовувати чужі сили на свою користь (Мішель де Серто).

15. «Час — це гроші» з залізною логікою свідчить, що виробляти щось швидше означає знижувати собівартість одиниці продукції. Виникнення фабричної системи, яка дозволила подолати фізіологічні обмеження людського тіла та його продуктивні можливості за допомогою технологій, стало основою успіху капіталізму, а паралельно започаткувало «проблеми» технологічної раціональності та людської суб'єктності, з якими ми досі стикаємося. Технологічні інновації, таким чином, відіграють ключову роль у прискоренні капіталу. Щоб ефективно конкурувати, капіталіст повинен мислити не лише просторово — у пошуку нових ринків тощо, а й часово, інвестуючи в технологічні інновації, що дозволять швидше виробляти товари та послуги. Тут також набирає чинності логіка необхідної імітації. Якщо конкурент запроваджує швидший метод завдяки новим технологіям, капіталіст змушений щонайменше зробити те саме або, що краще, вдосконалити цю нову технологію. У цій діалектиці швидкість назавжди вбудована в логіку капіталізму, де конкуренція постійно стимулює інновації у технологічному розвитку (Роберт Хассан).

16. Згідно з Делезом, Бергсон не пропонує повторення феноменологічної теорії "живого теперішнього"; натомість він представляє бачення теперішнього як інтервалу, який не лише психологічно, але й онтологічно розділений. У цьому підході минуле і теперішнє — це не просто моменти "до" і "після", а два потоки, що виходять із одного спільного джерела одночасно. «Те "теперішнє", яке триває, розділяється в кожному "мить" на два напрями: один спрямований і розширюється до минулого, інший стискається, скорочується у напрямку майбутнього» (В 52; 46). Це і є радикальна зміна, що визначає бергсонівське *durée* (тривалість): постійне розрізнення, яке розгортається одночасно в кількох напрямках, співіснування тенденцій, що виражають відмінності за своєю природою. Неперервність тривалості також є її перервністю, розбіжністю та розділенням. На цьому ґрунті минуле і теперішнє можна зрозуміти як водночас взаємопов'язані й такі, що різняться за своєю суттю (Аліа Аль-Саджі).

17. Гайдеггер прагне показати, що спосіб мислення Канта про час і простір базується на тому, що Гайдеггер називає більш "первинним" рівнем запитування. На відміну від трансцендентальних аргументів Канта, які демонструють, що якщо щось необхідне для знання, то інше також є необхідним, аргументи Гайдеггера намагаються перевернути онтологічний порядок термінів аналізу. З кантіанської перспективи час у об'єктивному ньютонівському сенсі "наявного" (*vorhanden*) всесвіту передує (тобто логічно первинний) людському якісному досвіду темпоральних моментів. Гайдеггер перевертає цей порядок і стверджує не те, що об'єктивний, "годинниковий" час не існує, а те, що об'єктивний час є незрозумілим без попередньої якісної темпоральності *Dasein*. Проєкт Гайдеггера в "Бутті і часі" (1927) полягає в тому, щоб показати, що, починаючи з об'єктивного часу, філософ не зможе пояснити якісну темпоральність, але, починаючи з якісної темпоральності, філософ може пояснити об'єктивний час (Девід Хой).

18. Метамодернізм рухається заради самого руху, здійснюючи спроби, незважаючи на усвідомлення їх неминучої поразки; він вічно прагне істини, хоча й не очікує коли-небудь її досягти. Якщо дозволите на хвилину вдатися до банальної метафори, метамодерн свідомо приймає на себе ситуацію "подвійного зв'язку" віслюка і морквини. Як віслюк, він женеться за морквиною, яку йому ніколи не вдається з'їсти, бо морквина завжди знаходиться поза його досяжністю. Але саме тому, що йому ніколи не вдається з'їсти морквину, він ніколи не припиняє погоні, вступаючи в моральні сфери, з якими віслюк модерну (який з'їв свою морквину в іншому місці) ніколи не зустрінеться, і входячи в політичні сфери, з якими віслюк постмодерну (який

відмовився від погоні) ніколи не зіштовхнеться (Тімотеус Вермюлен і Робін ван ден Аккер).

19. Метамодерністський погляд на прогрес бере за точку відліку самі невдачі, обмеження і нестерпні трагедії модерну. Він народжується не зі слави модерного проекту, а з його крихкості та марності. І навіть більше: він народжується не з постмодерністської критики модерного суспільства, а з відносної безплідності цієї самої критики (Ганзі Фрайнахт).

20. Оптимізм - ключовий компонент метамодернізму, який спонукає людей діяти перед лицем негараздів. У зв'язку з розвитком технологій метамодернізм здебільшого зосереджений на цифровому та онлайн-середовищі. З огляду на стрімкий розвиток технологій, вони дають змогу людям виконувати завдання більш ефективно і точно (Махмуд Іслам).

21. Це ставлення, яке розгортає, а не розкриває, додає, а не віднімає, братається, а не викриває, розбирається, а не розвінчує, я характеризую як немодерністське (або амодерністське) (Бруно Латур).

22. Робітник стає тим бідніший, чим більше багатства він виробляє, чим більше зростають потужність і розміри його продукції. Робітник стає тим дешевшим товаром, чим більше товарів він створює. У прямій відповідності з зростанням вартості світу речей зростає знецінення людського світу. Праця виробляє не тільки товари: вона виробляє саму себе і робітника як товар, до того ж у тій самій пропорції, в якій вона виробляє взагалі товари. Цей факт виражає лише ось що: предмет, який виробляється працею, її продукт, протистоїть праці як якась стороння істота, як сила, не залежна від виробника. Продукт праці є праця, закріплена в певному предметі, матеріалізована в ньому, це є опредмечування праці. Здійснення праці є її опредмечування. При тих порядках, які передбачаються політичною і економією, це здійснення праці, це її перетворення в дійсність виступає як виключення робітника з дійсності, опредмечування виступає як утрата предмета і закабалення предметом, освоєння предмета — як відчуження, як самовідчуження (Карл Маркс).

23. Рівність є вільною і стає свободою, тому що вона виникає з волі людей жити вільно і бути рівними. Сутнісна рівність є фундаментальною умовою свободи у двох аспектах: позитивно, щоб люди могли реалізовувати свою свободу; негативно, тому що нерівне і невинуватене ставлення впливає на свободу жертви дискримінації. Таким чином, у сфері "рівно-свободи" (equaliberty) немає ні часової, ні аксіологічної першості свободи чи рівності: вони є строго синхронними та еквівалентними (Ніколаос В. Ніколакакіс).

24. Велика нерівність у способі життя, надмірне неробство одних і надмірна праця інших, легкість збудження і задоволення наших чуттєвих

апетитів, надто вишукана їжа багатих, яка перегріває і викликає розлад шлунку, а з іншого боку, нездорова їжа бідних, часто, хоч як це погано, недостатня для їхніх потреб, що спонукає їх, за першої-ліпшої нагоди, їсти ненажерливо і перевантажувати шлунок; усе це, разом із засиджуванням допізна і всілякими надмірностями, непомірним захопленням будь-якими пристрастями, втомою, душевним виснаженням, незліченними болями і тривогами, невіддільними від усіх умов життя, якими безперестанку мучиться людський розум, - усе це надто фатальні докази того, що більша частина наших недуг походить від нас самих і що ми могли б уникнути їх майже всіх, дотримуючись простого, рівномірного і усамітненого способу життя, який природа нам приписала (Жан-Жак Руссо).

25. Ніхто вже не знає, чи є повернення ведмеда в Піреней, колгоспи, аерозолі, Зелена революція, вакцина проти віспи, Зоряні війни, мусульманська релігія, полювання на куріпок, Французька революція, сфера послуг, профспілки, холодний синтез, більшовизм, теорія відносності, словацький націоналізм, комерційні вітрильники тощо - застарілими, сучасними, футуристичними, тимчасовими, неіснуючими чи постійними (Бруно Латур).

26. Гіпотеза цього есе полягає в тому, що слово «сучасний» позначає два набори абсолютно різних практик, які повинні залишатися окремими, якщо вони мають зберігати свою ефективність, але останнім часом почали плутатися. Перший набір практик, за допомогою «трансляції», створює суміші між абсолютно новими типами істот — гібриди природи і культури. Другий, за допомогою «очищення», створює два цілком окремі онтологічні зони: одну — людських істот, іншу — нелюдських (Бруно Латур).

27. Що таке бібліотека? Якщо вірити антитезі Малларме, то бібліотека передусім є місцем інструментальної духовності. Відповідно, це місце "виробництва", адже інструмент працює з матеріалом, трансформуючи його. Це простір життя духу, його генези — але генези саме матеріальної. У своїй сутності бібліотека є простором для письма. Водночас це місце збереження й розробки форм знання — місце їхньої пам'яті. Але ця пам'ять є інертною: вона підтримується неорганічними, але організованими об'єктами, які Гуссерль називає "одухотвореними об'єктами". Одночасно бібліотека трансформується в мережу, тобто стає цифровою — і цей розвиток вимагає "нових духовних інструментів" (Бернар Стіглер).

28. Для Бека, як і для більшості соціологів та всіх політичних науковців, війни точаться через те, що людські культури мають (і захищають) різні погляди на один і той самий світ. Якщо ці погляди можна було б примирити або довести, що вони різняться лише поверхово, мир настав би автоматично. Однак такий спосіб розуміння космосу та космополітики обмежений тим, що

він встановлює межу кількості сутностей, які можуть бути за столом переговорів. Але якщо космос має щось означати, то він мусить охоплювати буквально все — включно з усією величезною кількістю нелюдських сутностей, які змушують людей діяти. Вільям Джеймс називав космос "плуриверсумом", і цей термін чітко підкреслює його величезну множинність (Бруно Латур).

29. Хоч і похвально, що ліві зараз намагаються воскресити знайомий порядок денний прогресивної політики справедливого розподілу життєвих шансів, я стверджую, що їм не вдається поставити під сумнів природу життєвих шансів, які розподіляються. Щоб не потрапити в пастку парадоксу емансипації, ліві повинні прагнути сформулювати свій порядок денний як боротьбу насамперед проти системного панування - тобто проти соціальної шкоди, спричиненої конкурентним виробництвом прибутку (Альбена Азманова).

30. Екологічне панування - це багатогранне явище, що включає політичні, економічні та культурні сили, за допомогою яких люди (1) панують над природою, що розуміється як частини Землі, які не належать людині; і (2) самі перебувають під пануванням як з точки зору (а) особливого тягаря, покладеного на бідних і маргіналізованих людей через шкоду, завдану довкіллю, так і з точки зору (б) того, що практично всі ми - навіть привілейовані люди в найбагатших суспільствах світу - обмежені й експлуатуються силами, які руйнують Землю, часто від нашого імені та за нашої (не завжди добровільної) участі. Ким би ми не були, і знаємо ми про це чи ні, ми потребуємо екологічної емансипації, тобто звільнення Землі від людського панування, а людей - від способу життя, який водночас є експлуаторським і експлуатованим, співучастю і пасткою (Шерон Краузе).

5. ЗАЛІКОВІ ПИТАННЯ

1. Які є характеристики соціальної філософії?
2. Чим повинна займатися соціальна філософія?
3. Які у соціального є виміри?
4. Соціальна філософія функціонування мови на індивідуальному рівні.
5. Функції "внутрішньої мови" (розмови з собою, внутрішнього діалогу, голосу) як соціально-філософського явища.
6. Ризики та недоліки "внутрішньої мови" в соціально-філософському контексті.
7. Поняття дискурсу/ідеології.
8. Яким чином суб'єктивується суб'єкт?
9. Чи можна вийти за межі панівного дискурсу, панівної ідеології?
10. Що таке соціальний простір як предмет філософської рефлексії?
11. Які характеристики є у соціального простору?
12. Чому соціальний простір є конфліктним?
13. Як уникнути дискурсів влади в соціальному просторі?
14. Що таке соціальний час? Які види його існують?
15. Як соціальний час відбивається на суб'єктивації?
16. В чому полягають суперечності соціального часу в сучасному світі?
17. Як соціальний час обдаровує-обкрадає людину?
18. Що таке модерн та що він собою приніс для соціального?
19. Що таке постмодерн та що він собою приніс для соціального?
20. Що таке метамодерн та що він собою приніс для соціального?
21. Чому, на думку Бруно Латура, модерн ніколи не був впроваджений?
22. В чому сенс а-модерну у Бруно Латура?
23. Чому соціальне домінує над та відчужується від людей?
24. Як Карл Маркс розумів відчуження?
25. Які види відчуження зафіксовані в соціальній філософії?
26. Що таке нерівність? Чому вона виникає?
27. Що таке глибинна рівність?
28. Яка специфіка нерівності в сучасному, капіталістичному суспільстві?
29. Чи можна подолати нерівність? Якщо можна, то як?
30. Чому соціальне повинне бути розширене до не-людей?
31. Чому технології безпосередньо пов'язані з індивідуацією та соціальним?
32. В чому сенс твердження Бруно Латура про те, що соціальне складено з не-людського?
33. Як тварини, комахи, віруси тощо є складовою частиною соціального? Що це означає в контексті сучасної політики та соціальних рухів?
34. Чому для розв'язання проблем сучасного соціального потрібний космополітизм? Які версії цього космополітизму висувалися філософами?
35. Які соціальні рухи можуть бути носієм глобальних змін у соціальному? Які форми боротьби їми висувалися?

36. В чому сенс проєктів світової держави? Як передбачається її влаштувати? Це утопічна чи есхатологічна концепція?

37. В чому необхідність емансипації (від) соціального?

38. Чому ідеї емансипації не були сповна реалізовані або реалізовані з трагічними наслідками?

39. Яким чином можна помислити собі емансипацію (від) соціального сьогодні, враховуючи критику цього поняття у Ернесто Лаклау?

ЛІТЕРАТУРА

Основна література

1. Сучасна зарубіжна соціальна філософія: Хрестоматія. К.: Либідь, 1996.
2. Таран, В. О., В. М. Зотов, and Н. О. Резанова. "Соціальна філософія: навч. посіб." К.: Центр учбової літератури (2009).
3. Greco, Silvana. *Moses Dobruska and the Invention of Social Philosophy: Utopia, Judaism, and Heresy under the French Revolution*. De Gruyter, 2022.
4. Kirste, Stephan, Gianfrancesco Zanetti, and Mortimer Sellers. *Handbook of the History of the Philosophy of Law and Social Philosophy. Volume 1: From Plato to Rousseau*. Springer International Publishing AG, 2023.
5. Knudsen, Nicolai K. *Heidegger's Social Ontology*. Cambridge University Press, 2022.
6. Wilhelm, Dagmar. *Axel Honneth: Reconceiving Social Philosophy*. Rowman & Littlefield, 2018.
7. Zanetti, Gianfrancesco, Mortimer Sellers, and Stephan Kirste, eds. *Handbook of the History of the Philosophy of Law and Social Philosophy: Volume 3: From Ross to Dworkin and Beyond*. Vol. 24. Springer Nature, 2023.
8. Zanetti, Gianfrancesco. *Handbook of the History of the Philosophy of Law and Social Philosophy. Volume 2: From Kant to Nietzsche*. Eds. Mortimer NS Sellers, and Stephan Kirste. Springer International Publishing AG, 2023.

Допоміжна література

1. Абисова, Марія Анатоліївна. "Еволюція соціально-філософських поглядів на проблему соціальної нерівності: античність та середньовіччя." *Вісник Національного авіаційного університету. Філософія. Культурологія* 2 (2013): 32-35.
2. Бойченко, Михайло. "Соціальна філософія як загальна соціальна теорія та навчальна дисципліна." *Філософська думка* 5 (2013): 60-72.
3. Гуйван, П. Д., and Петро Дмитрович Гуйван. "Особистісний та соціальний час як елементи філософського сприйняття темпорального виміру буття." (2021).
4. Козлова, Інга. "Соціологічні концепції вивчення соціального простору міста: специфіка та процес формування." (2013).
5. Кретов, П. В., and О. І. Кретова. "Темпоральний режим модерну, постмодерну і метамодерну: наративно-дискурсивний аспект." *Вісник Черкаського університету. Серія «Історичні науки* 1 (2020): 7-16.
6. Лукашенко, М. В. "Соціальність у системі суспільства в добу модерну." *Вісник Національного авіаційного університету. Філософія. Культурологія* 1 (2016): 107-111.

7. Любимий, Я. В. "Проблема соціальної нерівності в філософії постмодерну." *Totallogy-XXI. Постнекласичні дослідження* 30 (2013): 204-217.
8. Манюков, Олександр Юрійович. "Метамодернізм у пошуках нової автентичності." Дисертація на здобуття ступеня доктора філософії, Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна, 2023.
9. Манюков, Олександр. "Виміри нерівності у політичному метамодернізмі (Ханзі Фрайнахт) та епоха доступу (Джеремі Ріфкін)." *Вісник Харківського національного університету імені ВН Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»* 65 (2021): 22-31.
10. Поляруш, Б. (2023). Проблематика соціального в акторно-мережевій теорії. *Вісник Львівського університету. Серія філос.-політолог. студії.* 2023, 48, с. 120-125.
11. Савинська, Інна. "У пошуках літературних джерел діалогу «De consolatione Philosophiae» Северина Боеція." *Δόξα / ДОКСА: ЗБІРНИК НАУКОВИХ ПРАЦЬ З ФІЛОСОФІЇ ТА ФІЛОЛОГІЇ*, вип. 1 (35), Філософія та література - 1, 2021, сс. 152-167.
12. Скалацька, Олена Віталіївна. "Концепція соціального простору Анрі Лефевра: евристичний потенціал щодо дослідження феномену моди." *Гілея: науковий вісник* 110 (2016): 158-162.
13. Федорова, Ксенія. "Медіа-антропологічні стратегії: «дивовижні хмари» та «антропотехногенез»." *Людинознавчі студії: збірник наукових праць. Серія «Філософія»* 45 (2022): 179-189.
14. Черкун, Я. С. "Визначення поняття соціальна темпоральність." *Грані* 2 (2016): 50-54.
15. Шкіль, Л. Л. "Владні стосунки та дискурс сексуальності." *Грані* 9 (2013): 46-50.
16. Юдкін-Ріпун, Ігор Миколайович. "Григорій Сковорода як драматург." *Науковий вісник Міжнародного гуманітарного університету. Серія: Філологія* 16 (2015): 67-70.
17. Aaltola, Elisa. *Human/animal Relationships in Transformation: Scientific, Moral and Legal Perspectives*. Eds. Augusto Vitale, and Simone Pollo. Palgrave Macmillan, 2022.
18. Abbinnett, Ross. *The thought of Bernard Stiegler: Capitalism, technology and the politics of spirit*. Routledge, 2017.
19. Ariel, Nana. "Don't think before you speak: on the gradual formation of thoughts during speech." *Pedagogy, Culture & Society* 32.2 (2024): 361-373.
20. Autrata, Otger. "Was ist das Soziale? Kritische Betrachtung und neue Theorie." *Sozial Extra* 35.5 (2011): 42-45.
21. Azmanova, Alben. "The paradox of emancipation: Populism, democracy and the soul of the Left." *Philosophy & Social Criticism* 45.9-10 (2019): 1186-1207.
22. Benoist, Jocelyn. "Les Voix du soliloque: Sur quelques lectures récentes du cogito." Review of *Ego sum, ego existo: Descartes au point d'hérésie* by Étienne Balibar and *Questions cartésiennes II* by Jean-Luc Marion. *Les Études philosophiques*, no. 4, PHILOSOPHIE ALLEMANDE, 1997, pp. 541-555.

23. Cavallar, Georg. *Kant's embedded Cosmopolitanism: History, philosophy and education for world citizens*. Vol. 183. Walter de Gruyter GmbH & Co KG, 2015.
24. Certeau, Michel de 1984: *The Practice of Everyday Life*. University of California Press, Berkeley.
25. Challenger, Melanie, ed. *Animal dignity: philosophical reflections on non-human existence*. Bloomsbury Publishing, 2023.
26. Crane, Jonathan K., ed. *Beastly morality: Animals as ethical agents*. Columbia University Press, 2015.
27. Dallmayr, Fred, ed. *Dialogue and the New Cosmopolitanism: Conversations with Edward Demenchonok*. Rowman & Littlefield, 2022.
28. De Certeau, Michel. *Heterologies: Discourse on the other*. Vol. 17. U of Minnesota Press, 1986.
29. Deranty, Jean-Philippe, and Alison Ross, eds. *Jacques Rancière and the contemporary scene: the philosophy of radical equality*. Bloomsbury Publishing, 2012.
30. Faramelli, Anthony, David W. Hancock, and Robert G. White, eds. *Spaces of crisis and critique: heterotopias beyond Foucault*. Bloomsbury Publishing, 2020.
31. Fardy, Jonathan. *Ideology and Interpellation: Anti-humanism to Non-philosophy*. Bloomsbury Publishing, 2023.
32. Fergnani, Alex, and Brent Cooper. "Metamodern futures: Prescriptions for metamodern foresight." *Futures* 149 (2023): 103135.
33. Flisfeder, Matthew. "Reading emancipation backwards: Laclau, Žižek and the critique of ideology in emancipatory politics." (2008).
34. Foucault, Michel, and Jay Miskowiec. "Of other spaces." *diacritics* 16.1 (1986): 22-27.
35. Freinacht, Hanzi. "Nordic ideology: a metamodern guide to politics, book two." *Metamoderna ApS* (2019).
36. Freinacht, Hanzi. *The listening society*. Metamoderna, 2017.
37. Geyer, R. Felix, and David R. Schweitzer, eds. *Theories of alienation: Critical perspectives in philosophy and the social sciences*. Springer Science & Business Media, 2012.
38. Gilabert, Pablo. *From global poverty to global equality: A philosophical exploration*. Oxford University Press, 2012.
39. Hailwood, Simon. *Alienation and nature in environmental philosophy*. Cambridge University Press, 2015.
40. Hammer, Espen. *Philosophy and temporality from Kant to critical theory*. Cambridge University Press, 2011.
41. Höffe, Otfried, Darrel Moellendorf, and Thomas Pogge, eds. *Democracy in an Age of Globalisation*. Dordrecht: Springer Netherlands, 2007.
42. Höffe, Otfried. *Categorical principles of law: a counterpoint to modernity*. Penn State Press, 2002.
43. Hope, Wayne. "Crisis of temporalities: Global capitalism after the 2007–08 financial collapse." *Time & Society* 20.1 (2011): 94-118.

44. Jacobs, Thomas. "The dislocated universe of Laclau and Mouffe: an introduction to post-structuralist discourse theory." *Critical Review* 30.3-4 (2018): 294-315.
45. Joyce, Patrick, ed. *The Social in Question: New Bearings*. Routledge, 2002.
46. Kam, Tan See. "Making space for heterologies: de Certeau's links with post-colonial criticisms." *Social Semiotics* 6.1 (1996): 27-44.
47. Kettner, Matthias. "Discourse Ethics: Apel, Habermas, and Beyond." *Bioethics in Cultural Contexts: Reflections on Methods and Finitude*. Dordrecht: Springer Netherlands, 2006. 299-318.
48. Krause, Sharon R. (2023) *Eco-emancipation: An earthly politics of freedom*. Princeton University Press.
49. Latour, Bruno. "Whose cosmos, which cosmopolitics? Comments on the peace terms of Ulrich Beck." *Common knowledge* 10.3 (2004): 450-462.
50. Latour, Bruno. *We have never been modern*. Harvard university press, 2012.
51. Lefebvre, Henri. "The production of space (1991)." *The people, place, and space reader*. Routledge, 2014. 289-293.
52. Lefebvre, Henri. *State, space, world: Selected essays*. U of Minnesota Press, 2009.
53. Maialeh, Robin. *Critical Theory and Economics: Philosophical Notes on Contemporary Inequality*. Routledge, 2023.
54. Masquelier, Charles. *Intersectional socialism: A utopia for radical interdependence*. Policy Press, 2023.
55. McGowan, Todd. *Emancipation after Hegel: Achieving a contradictory revolution*. Columbia University Press, 2019.
56. McHoul, Alec, and Wendy Grace. *A Foucault primer: Discourse, power and the subject*. Routledge, 2015.
57. McIntyre, Michael, and Heidi J. Nast. "Bio (necro) polis: Marx, surplus populations, and the spatial dialectics of reproduction and "race"." *Antipode* 43.5 (2011): 1465-1488.
58. Michon, Pascal. "Strata, blocks, pieces, spirals, elastics and verticals: Six figures of time in Michel Foucault." *Time & Society* 11.2-3 (2002): 163-192.
59. Moreau, Sophia. *Faces of inequality: A theory of wrongful discrimination*. Oxford University Press, USA, 2020.
60. Morley, David, and Kevin Robins. *Spaces of identity: Global media, electronic landscapes and cultural boundaries*. Routledge, 2002.
61. Murdoch, Jonathan. "Inhuman/nonhuman/human: actor-network theory and the prospects for a nondualistic and symmetrical perspective on nature and society." *Theory and Methods*. Routledge, 2017. 513-538.
62. Parkins, Wendy. "Out of time: Fast subjects and slow living." *Time & Society* 13.2-3 (2004): 363-382.
63. Peterson, Dale. *The moral lives of animals*. Bloomsbury Publishing USA, 2011.

64. Reitz, Charles. *Art, alienation, and the humanities: A critical engagement with Herbert Marcuse*. Suny Press, 2000.
65. Rosanvallon, Pierre, and Arthur Goldhammer. *Counter-democracy: Politics in an age of distrust*. Vol. 7. Cambridge University Press, 2008.
66. Rosanvallon, Pierre. *Good government: Democracy beyond elections*. Harvard University Press, 2018.
67. Rosanvallon, Pierre. *The new social question: rethinking the welfare state*. Vol. 49. Princeton University Press, 2000.
68. Saadé, Eliane. *The concept of justice and equality: on the dispute between John Rawls and Gerald Cohen*. Vol. 20. Walter de Gruyter GmbH & Co KG, 2015.
69. Saar, Martin. "X—What Is Social Philosophy? Or: Order, Practice, Subject." *Proceedings of the Aristotelian Society*. Vol. 118. No. 2. Oxford University Press, 2018.
70. Schweiger, Gottfried, ed. *Poverty, inequality and the critical theory of recognition*. Springer International Publishing, 2020.
71. Scott, David. "The "concept of time" and the "being of the clock": Bergson, Einstein, Heidegger, and the interrogation of the temporality of modernism." *Continental Philosophy Review* 39.2 (2006): 183-213.
72. Sørensen, Asger. "Capitalism, Alienation and Critique: Studies in Economy and Dialectics (Dialectics, Deontology and Democracy, Vol. I)." *Capitalism, Alienation and Critique*. Brill, 2019.
73. Stewart, Jon. *Hegel's Century: Alienation and Recognition in a Time of Revolution*. Cambridge University Press, 2021.
74. Thompson, Edward P. "Time, work-discipline, and industrial capitalism." *Industrial Work and Life*. Routledge, 2020. 9-39.
75. Van den Akker, Robin, Alison Gibbons, and Timotheus Vermeulen, eds. *Metamodernism: Historicity, affect, and depth after postmodernism*. Rowman & Littlefield, 2017.
76. Vandebroek, Dieter. "Toward a European social topography: the contemporary relevance of Pierre Bourdieu's concept of 'social space'." *European Societies* 20.3 (2018): 359-374.
77. Vermeulen, Timotheus, and Robin Van den Akker. "Notes on metamodernism." *Journal of aesthetics & culture* 2.1 (2010): 5677.
78. Vermeulen, Timotheus, and Robin Van den Akker. "Utopia, sort of: A case study in metamodernism." *The Futures of the Present: New Directions in (American) Literature*. Routledge, 2018. 63-75.
79. Veselý, Tomáš. "We Are All Metamoderns: An Introduction to Metamodernism." (2024).
80. Von Kleist, Heinrich, and Michael Hamburger. "On the gradual construction of thoughts during speech." *German Life and Letters* 5.1 (1951): 42-46.
81. Waldron, Jeremy. *One another's equals: The basis of human equality*. Harvard University Press, 2017.
82. Warf, Barney, and Santa Arias. "The spatial turn." *Interdisciplinary Perspective*. New York: Routledge (2009).

83. West-Pavlov, Russell. *Space in Theory: Kristeva, Foucault, Deleuze*. Vol. 7. Rodopi, 2009.

84. Zanetti, Gianfrancesco. *Equality and Vulnerability in the Context of Italian Political Philosophy: Italian Efficacy*. Vol. 26. Springer Nature, 2023.

Інформаційні ресурси

PhilPapers: Online Research in Philosophy - <https://philpapers.org>.

Stanford Encyclopedia of Philosophy - <https://plato.stanford.edu>.

Internet Encyclopedia of Philosophy - <https://iep.utm.edu>.

Social Philosophy Today - <https://www.pdcnet.org/socphiltoday>.

Social Theory and Practice - <https://www.pdcnet.org/soctheory/Social-Theory-and-Practice>.

Social Philosophy and Policy - <https://www.cambridge.org/core/journals/social-philosophy-and-policy>.

Philosophy Documentation Center: Online Resources - <https://www.pdcnet.org/wp/e-resources>.

The Routledge Companion to Social and Political Philosophy - <https://philosophy.arizona.edu/routledge-companion-social-and-political-philosophy>.

Queensborough Community College Philosophy Resources - <https://www.qcc.cuny.edu/socialSciences/philosophy-resources/resources.html>.

Radical Philosophy Review - <https://www.pdcnet.org/radphilrev>.

ДЛЯ НОТАТОК

ДЛЯ НОТАТОК

Навчальне видання

Ільїн Ілля Вікторович

Соціальна філософія

Методичні рекомендації

В авторській редакції

Формат 64x80/16. Ум. друк. арк. 2,78. Наклад 50 пр. Зам. № 154/25.

Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна,
61022, м. Харків, майдан Свободи, 4.
Свідоцтво суб'єкта видавничої справи ДК № 3367 від 13.01.2009

Видавництво ХНУ імені В. Н. Каразіна