

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2020.1\(33\).211965](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2020.1(33).211965)

УДК130.2:005.936.3

Євгенія Більченко

ОНТОЛОГІЧНА ПРИРОДА СМІХУ В ДИСКУРСІ КРИТИЧНОЇ ТЕОРІЇ

Автор статті на основі критичної теорії сучасного теоретичного психоаналізу та феноменології культури інтерпретує сміх як механізм легітимації влади. Дана теза є альтернативною щодо загального положення про сміх як про інструмент розриву з репресивною тотальністю буття. Антитеза про репресивну природу сміху в неklasичних суспільствах нової тоталітарності протиставляється тезі про емансипаційну природу сміху в класичних тоталітарних суспільствах. Автор диференціює антропологічні моделі героїв «Едипа» та «Анти-Едипа» як означники гегемонії патроналізму та ліберал-демократії й розрізняє типи героїв «іроніка» і «циніка» як означники носіїв творчого та апропрійованого «провладного» сміху.

Ключові слова: сміх, легітимація, нова тоталітарність, Едип, Анти-Едип, іронік, цинік, гегемонія, патроналізм, ліберал-демократія.

У контексті філософського осмислення проблеми сміху загальним положенням стало те, що сміх є способом подолання трагічності буття. Відповідно до критичної теорії, на основі притаманного для школи теоретичного психоаналізу в Люблянах поєднання теорії влади Ж. Лакана та німецької класичної філософії (зокрема, гегельянства) [Жижек 1999], природним постає наше бажання піддати це положення деконструкції, показавши його *антитезу* – непристойний виворіт сміху. Мова йде про деконструкцію сміху, який не завжди виконує функцію творчої інтенції, катарсичного прориву, відображаючи модель поведінки Трікстера (індивідуаліста, критика, дисидента), що вказує буттю на його несправедливість. Сміху, який не несе визвольний потенціал. Йдеться про онтологію сміху, який постає *підтвердженням тотальної несправедливості буття*, його замкнутості та погодженості, детермінуючи поведінку людини у бік добровільного підкорення символічному порядку влади. З метою обґрунтування даної антитези спробуємо спочатку розглянути окремі концепції сміху, які матимуть для нас ключове історіографічне та методологічне значення.

Попередньо зауважимо, що вихідним посиланням для обґрунтування нашої гіпотези про легітимуючу функцію сміху як механізму детермінації є подвійна диференціація. Перший жест розмежування – диференціація *патроналізму* як символічного порядку традиційної тоталітарної гегемонії суспільства за моделлю «Едипа» [Фуко 1996], де сміх, асоційований з

табуйованим і витісненим бажанням (Іншим), може виконувати функцію прориву, та *ліберал-демократії* як символічного порядку нетрадиційної, неототалітарної контргегемонії суспільства «Анти-Едипу» [Дельоз, Гваттарі 2007], де сміх, репрезентуючи трансгресію бажання, виражає Іншого як панівний означник, який складає частину ланцюгу Символічного («машини бажань»). Другий жест розмежування – диференціація двох моделей суб'єкта сміху, які поділяються нами на: *іроніків*, що втілюють класичний патерн *підривника* суспільного «спокою», коли сміх набуває форми сатири (умовно «тип Жванецького» на честь народного артиста України та РФ Михайла Жванецького – всесвітньо відомого письменника), та *циніків*, що втілюють неklasичний патерн *підтверджувача* суспільного гніту, коли сміх набуває характеру інструменту легітимації влади через апропріацію нею контркультури як носія сатиричного сміху (умовно «тип Гуржі» на честь Олександра Гуржі – гітариста гурту «Жадан і собаки», творця музичного проекту Rotfront, автора мюзиклу в жанрі «хіп-хоп» опери «Бандера», репрезентованого у 2019 р. в Берліні в театрі імені Максима Горького). Здійснюючи дану подвійну диференціацію («Едип – Анти-Едип», «іронік – цинік», «дисциплінарне суспільство – суспільство ризику», «консерватизм/ патроналізм – неолібералізм/глобалізм»), одразу зазначимо, що філософський аналіз сміху як подвійного жесту визволення/підкорення ґрунтується на ідеї поглинання глобальною матрицею цифрового капіталізму культур протесту та забезпечення її самовідтворення через ритуальну імітацію самообмеження або стилізації «під» контркультуру.

Звернемося до традиційної філософської рефлексії сміху як інструменту подолання тотальності буття в класичних дисциплінарних суспільствах. Сміх Сократа, Демокрита, Геракліта, Аристотеля як відповідь на виклик абсурдної трагікомічності існування входив до складу античної культури *dialogos* – діалогу як взаємопроникнення смислів, – у ході якого спростувати співбесідника, дошкуляючи йому, можна було через виявлення суперечності його нарративів, які він вважав погодженою психотерапевтичною історією. Подібна іронія, втілена в мистецтві майєвтики, мала емансипаційну силу вивільнення, накликаючи на іроніка гнів з боку залежних від своїх стереотипів суб'єктів, які не хотіли виходити за межі рятівної погодженості уявних історій. Фактично майєвтика, виймаючи суб'єкта зі структури, перегукується із сучасними методами «розшивки» [Міллер 2017] у психоаналізі, який включає у себе як травму короткого замикання, так і гнів пацієнта на психоаналітика (порівняймо: гнів афінян проти Сократа, гнів партійної номенклатури СРСР проти М. Зощенко і та ін.). У суспільстві, де пригнічення було серйозним, надто серйозним, а бажання затиснуті в приватну царину будуару, сміх – це вияв невідповідності між мрією та реальністю, свободою

індивідуальності та суспільним детермінізмом. Ми можемо пригадати рефлексії сміху Т. Гоббса, Б. Паскаля, А. Шопенгауера, З. Фрейда, А. Бергсона, П. Бергера, Ж. Дельоза, який мріяв про деконструкцію патроналізму через шизоїдну програму визволення як номадизму, перемикування, яке виконує функцію подвійного кодування між елітарним і масовим, трагічним і комічним, піднесеним і смішним [Еко 1996]. Трікстер повинен розсмішити людей, щоб вони звільнилися від фашизму,– у цьому поетичному міфі ми могли не сумніватися тоді, коли пекельний тиск номенклатурної машини держави ще не змінився на не менш пекельний, але позірно принакний й усміхнений тиск брендової машини політичного ринку трансгресованого бажання, переведеного в автоматичний режим самовідтворення.

Серйозність «Генерала»,– це гротескна серйозність обесивного невротика, перверзивного «Батька», якого дуже легко нейтралізувати, висміявши, подібно до того, як задиристі школярі висміюють пафосного, але нерозумного вчителя. Сміх втілює невідповідність, структура якої є очевидною. Класичний сміх в усій поліфонії його значень – від методичного сумніву Р. Декарта до метафізики Г. Сковороди, від бунтарської посмішки Сізіфа у А. Камю до катарсичної психотерапії карнавалу у М. Бахтіна, від скоморошества до богемі – фіксує травматичну реальність невідповідності, дисонансу між означником та означуваним, видимим і невидимим, зовнішнім і внутрішнім, об'єктивним і суб'єктивним, потаємним і явним, публічним і приватним. Цей сміх лунає там, де діє *класична модель цензури*, коли правда витісняється в інтимний топос (кухонної бесіди чи вагонної суперечки), а суспільна сцена являє собою відверту брехню. Розмежування сакрального і профанного дає можливість для їх взаємодії через сакралізацію профанного в катарсичному піднесенні та профанізацію сакрального в карнавалі. Бажання, будучи забороненим, нарощує свою руйнівну силу, одночасно сублімуючись у витончений мистецький образ, що дозволяє регулювати стосунки короля і підданого, лицаря і Прекрасної Дами, Платонівської Академії і будуара де Сада в класичних бінарних опозиціях метелика і вогню. Тіло як символ душі та тіло як символ плоті – це все ще *тіло*, з усією його секретністю громіздкого об'єкту-речі.

Витіснення Реального та заміна його Уявним здійснювалося за допомогою погано «зшитой» (неузгодженої) ілюзорної історії, тріщини якої (невідповідності, обмовки, симптоми) вказували на «рану» за принципом «закритого шву», щиро намагаючись при цьому її приховати. Цензура «закритого шву» є структурованою цензурою дисциплінарного суспільства, побудованого на директивних принципах. Вона відрізняється чіткою конфігурацією симптому, тому спростувати її тим легше, чим складніше. Постає спростовувача ідеологічних кліше, ідентичність якого набувала підтвердження

за допомогою санкцій, наповнювалася героїчним змістом. Бути «поміченим» з боку системи – це бути поміченим у бутті, набути можливість самовизначення в конотаціях Іншого як антагоніста. Трікстер в класичній цензурі – це Тінь Героя, носій маргінальної, ненормативної диспозиції, який через зміну коду має шанс посісти сакральне місце Героя.

Едип є царем навіть у своєму падінні. У «темні віки» середньовіччя зберігалася конструктивна роль сміху як мандрівного надлишку, що вказував на істину. У цьому виявляється потаємна, обсценна свобода сміху як «непристойної насолоди» у суспільствах тюрми. Іронік як тип ненависного для Ф. Ніцше Сократа свято переконаний у моральній силі знання і плакає просвітницьку мрію уможливити роздери завісу брехні. Якщо це – сатирик, його очікує доля дисидента, який здирає маски, показуючи народові, що за ідеологічними кліше приховуються злочини влади. Утім, свобода сміху завершується там, де сміх стає жестом влади. Там, де ліберальна інтенція, будучи спочатку інтенцією спротиву (рокери, бітники), перетворилася мірою комерціалізації контркультур «третьої хвили» на інтенцію панування. За словами Е. Тоффлера, ера мультикультурного інформаційного капіталізму почалася з утворенням креативних еліт «хіпстерів», що прийшли на зміну хіпі, коли маргінал М. Брондо став улюбленим героєм американських домогосподарок [Тоффлер 1999, с. 282–290]. Свобода завершується там, де бунт піддається апропріації та перетворюється на перформанс. У таких умовах герой спротиву не карається, а ігнорується, втрачаючи свій онтологічний статус. На трагічний сміх іроніка влада відповідає цинізмом, вводячи в ідеологічний пафос гумор. Іронік не розуміє, що суспільна хвороба – невиліковна і складає саму сутність ущербного буття суб'єкта, а ідеологія не маскує буття, а структурує його. Мова йде про те, що лікувати слід не симптом, а фантазм, не свідоме незнання, а позасвідоме знання, не наївну брехню, яка приховує правду, а витончену постправду, яка приховує істини, глибші за фактичну реальність, пов'язані з нашими бажаннями.

Саме тому як антипод Михайлу Жванецькому – трагічному герою визвольного гумору епохи модерну – ми протиставляємо постмодерний сміх менш відомої особи – українського митця Олександра Гуржі, який поставив у Берліні патріотично-постмодерну виставу, де антилюдяні злочини нацизму були репрезентовані як предмет бурлеску, балагану, буфонади, перформативного перекодування. Звісно, що прем'єра «опери» «Бандера» викликала негативні відгуки не лише у традиційно «лівому» істеблішменті, але й серед традиціоналістських кіл європейської громадськості. Цинізм позиції суб'єкта сміху полягає тут не тільки в естетичному розсіюванні історичної пам'яті, але й у просуванні через уявний плюралізм цілком реальної волонтаристської позиції. Підкорення сміху владному тренду

позбавляє сміх його визвольної ролі. Зрівняння агресора і жертви провокує на підтримку агресора, визнання усіх учасників конфлікту незалежно від їх людяності рівноправними провокує на підтримку агресивної сторони конфлікту. Протест проти старої, віджилої гегемонії, яка пішла у небуття і не становить ризику, є культуралістським зсувом базового конфлікту на користь присягання новій живій гегемонії.

Цензура, називаючи себе власною відсутністю, стає витончено всюдисутньою: рихлою, ризомною, горизонтальною, розсіяною, дифузною, рідинною, як і сама сучасність, в якій політика претендує на аполітичність, а ідеологія – на власний «кінець». Коли сміх стає частиною влади, суб'єкт позбавляється мови діагностування, слів, необхідних йому для опису власної несвободи. Він сміється «несмішно», *la-language* анекдоту втрачає радість забороненої насолоди, тому що символічний порядок *змущує* його сміятися і насолоджуватися. Подвійне послання шизоїдної програми «Я наказую тобі не виконувати моїх наказів» викликає почуття безсилля. Право на сміх як вияв пасивності (глибинного ядра позасвідомого) переноситься на Іншого/замісника (сміх за кадром у телешоу та серіалах), що робить суб'єкта невротично активним, але його активність – пуста. Зразком такої пустої активності є формально-оперативне спілкування за правилами хорошого тону в проектах толерантності, від вуличної ввічливості до міжнародної дипломатії, або екстатичне спілкування в мережі Інтернет, де позасвідоме піддається оцифруванню напряму, без рятівної дистанції поетичної метафори, сцени, дзеркала. Дигітальний контроль вже не потребує тіла як онтологічної субстанції: ні в якості середньовічної метафори Рабле, ні в якості позитивістської метафори Фрейда, тіло як надлишок замінюється цифрою, кодом бажання. Тим самим підриваються традиційні інститути регулювання соціальних відносин, включаючи класичні ліберальні інститути (еросу, флірту, добрих побажань). Пряме змикання Реального і Символічного виражається у феномені перформативного неприховування інформації – за Ж. Бодрійяром, у феномені «прозорості зла», або «гіперреалізму симуляції» [Baudrillard 1883], коли Реальне грає роль Уявного, будучи перекодованим у Символічному. Правда не витісняється, тому і не повертається. Вона перетворюється на постправду (*story telling*) – нарратив викривленої істини, «обіграний» за формальними правилами дискурсу у контексті медіа-комунікації.

За умов трансгресії та спустошення бажання сміх втрачає провокативну силу: на відміну від радянського дисидента, протестуючий проти ліберал-демократії сприймається її референтами як «потішна» постать, яка вказує усім на «загально відомі речі», «вписані» в наявний «ідеальний» порядок, альтернативи якому начебто (за винятком «тоталітаризму») не передбачається. Цинічний сміх влади кепкує над кіничним сміхом

інакомислячого. Десакралізація протесту відбувається за рахунок свідомого «підморгування через стіл» – часткового відкриття можновладцями своїх секретів (С. Жижек порівнює цей жест з «підкидуванням ключів» глядачам у кінописьмі Д. Лінча та наданням шифрів для критиків в літературному дискурсі Дж. Джойса [Zizek 1990]). Маргіналізація героїв спротиву, які або піддаються ліберальній іронії з боку байдужих інших, або стигматизуються через скандальні означники, діє не менш (якщо не більш) болісно, ніж пряме покарання: «непомітні» санкції націлені на травматичне ядро ідентичності, яке перебудовується за фантазмічним сценарієм і руйнує суб'єкта зсередини, деморалізуючи його. Прикладами такої маргіналізації є висміювані в легітимних спільнотах постаті Дж. Ассанжа, Н. Кляйн, С. Жижека, А. Бадью та інших «червоних інтелектуалів», оголошених «застарілими».

У світлі методу очуднення, притаманного для психоаналізу традиційно засуджуване в догматичному марксизмі історичне побоювання фанатиків віри щодо масовізації елітарних творів з елементами сміху виглядає інакше. Опонент П. Абеяра, Бернард Клервоський з його закликком знищувати рукописи відомого магістра [Абеяра 1959] нагадує героя роману У. Еко «Ім'я рози» Хорхе, який забороняв читати міркування Аристотеля про рятівну силу сміху [Еко 2011, с. 156–175]. Якщо бажання буде піддане перенесенню із внутрішньої сфери у зовнішню і перейде у формат автоматичної трансгресії «розпущеної» (кастрованої) плоти «тіла без органів» (що, власне, і відбулося), пануть «останні кордони» («смерть Батька»), і суб'єкт буде переведений у режим тотальної смерті. Якщо обскурантизм породжує вірування без посмішки, то постмодернізм породив посмішку без віри, причому, далеко не невинну посмішку, а посмішку, за якою приховуються інтереси правлячих еліт і крізь яку виразно проступає ядро гегемонії, структура, розсіяна в роїнні модулів неструктурованості.

Ми піддаємо критичному сумніву конструктивність сміху у дискурсі плюралізму, де сама відмінність стає панівною парадигмою. Е. Левінас, опонуючи фундаментальній ідеї М. Гайдегера з приводу «одержимості буттям» (вислів Б. Хюбнера) [Хюбнер 2011], вважав безкінечність буття ознакою його тотальності, способом замикання суб'єкта у безвихідь погодженої гармонії, вирватися з якої можна шляхом внесення у вічність виміру часу (гіпостазису) як «відмінності», де суб'єкт зустрічається з Іншим [Левінас 1998]. Трагедія «кінцевості» як «бігу замкнутим колом» [Бадью 2014] в ХХІ столітті продемонструвала небезпеку перетворення часовості на репресивність, фатальну приреченість пропаганди, симулятивне «прокляття» темпоральності, де в стихійному потоці розсіюється критерії справжності та змішуються оригінали і копії, події та постподіївисті, речі та імена, знаки та значення. Більше того: крізь уявну динамічність проступають

ті ж самі статичні опозиції, звернуті до протистояння «Схід як деспотія – Захід як демократія». Жорсткий дуалізм як виворіт плюралізму і жорстка синтагмальна статика як зворотний вияв парадигмальної динаміки змушують нас говорити про наступний діалектичний крок – відновлення цінностей буття, сутності, totoжності та вічності в умовах, коли час та Інший стають символами сучасного пригнічення.

Іншими словами, включаючи гумор в конкретно-історичну соціокультурну практику, ми рухаємося не від зшивки монологічного патроналізму середини ХХ століття до удаваної «розшивки» ліберальності другої половини ХХ століття, а від ліберальності як нової зшивки – до етичного універсалізму як моделі перепрошивки суспільної свідомості в ХХІ столітті. Філософу-гуманісту, здійснюючи процедуру істини, необхідно пережити ініціацію «антигуманізмом» тоді, коли гуманізм стає Освенцимом. Якщо на іронічний сміх дисидента знаходиться цинічний сміх ідеолога, то на цинічний сміх ідеолога знаходиться психоаналітичний філософський сміх. М. Гоголь визнавав, що все, над чим він сміявся, стає надто трагічним: лєвова посмішка Заратуштри у Ніцше обертається перверзіями героя Фуко який, знищивши усі авторитети минулого, потрапив у залежність від себе самого. М. де Унамуно чудово вхопив сутність описаної Ж. Лаканом ситуації пекельної самоцензури в умовах «смерті Батька»: «Це жажливий сміх, сміх над самим собою, що лунає у мене всередині. Це мій розум, який сміється над моєю вірою і зневажає її» [Унамуно 1996, с. 278].

Тому в умовах сміхового плюралізму процедура пошуку істини у філософії, яку можна співставити з поведінкою спротиву в культурології, є не лише жестом апології сміху, але й жестом його критики, який дозволяє діалектично повернути сміхові його первинне значення емансипації правди. Ми рухаємося від сміху через сумнів у сміхові до автентичного сміху. Якщо зближувати поняття сміху з поняттям опору, то опір не може бути легітимованим, «милим», «безпечним». Він завжди становить нестачу і надлишок одночасно, він є екзистенційним ризиком, який «не вписується» в апропріацію, складаючи ту частину самості, що не піддалася інтерпеляції. І якщо суб'єкта сміху намагається кооптувати сміхова гегемонія, онтологічно контркультурною тут буде не інтенція карнавалу, а інтенція літургії, не «новація», яка давно стала реактивною, а традиція, що набула революційного потенціалу.

Список використаної літератури

- Абеляр, П. (1959) *История моих бедствий*. Пер. с франц. Н. А. Сидоровой, М.: Наука, 252 с.
- Бадью, А. (2014) *Бег по замкнутому кругу*. Пер. с франц. Д. Колесника, в: *Интернет-журнал «Ліва»*. Дата обращения: 8.05.2020. Режим доступа:

- <http://liva.com.ua/finitude-badiou.html>.
- Делёз, Ж., Гваттари, Ф (2007) *Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения*. Пер. с франц. Д. Кралечкина, Екатеринбург: У-Фактория, 672 с.
- Жижек, С. (1999) *Возвышенный объект идеологии*. Пер. с англ. В. Софронова, М.: Художественный журнал, 114 с.
- Левинас, Э. (1998) *Время и Другой*. Пер. с франц. А. В. Парибка, в: *Левинас Э. Время и другой. Гуманизм другого человека*, СПб.: Высшая религиозно- философская школа, С. 21–122.
- Миллер, Ж.-А. (2017) *Введение в клинику лакановского психоанализа. Девять испанских лекций*. Пер. с исп. Н. Муравьева, М.: Издательство «Логос»/ «Гнозис», проект lettera.org, 184 с.
- Тоффлер, Э. (1999) *Третья волна*. Пер. с англ. Е. Рудневой, М.: ООО «Фирма «Издательство АСТ»», С. 282–290.
- Унамуно, М. (1996) *О трагическом чувстве жизни у людей и народов: Агония христианства*. Пер. с англ. Е. В. Гараджи, К.: Символ, 416 с.
- Фуко, М. (1996) *Порядок дискурса*. Пер. с франц. С. Табачниковой, в: *Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет*, М.: Касталь, 448 с.
- Хьюбнер, Б. (2011) *Мартин Хайдеггер – одержимый бытием*. Пер. с нем. Е. В. Алымовой, СПб.: Академия исследования культуры, 172 с.
- Эко, У. (2011) *Имя розы*. Пер. с итал. Е. Костюкович, М.: Астрель: CORPUS, 2011, 672 с.
- Эко, У. (1996) *Инновация и повторение. Между эстетикой модерна и постмодерна*, в: *Философия эпохи постмодернизма*. Сб. статей. Минск, С. 48–73.
- Baudrillard, J. (1983) *Ecstasy of Communication*, in: *The Anti-Aesthetic. Essays on Postmodern Culture*. Ed. Н. Foster. Port Townsend: Bay Press, др. 126–133.
- Zizek, S. (1990) *From Joyce-the-Symptom to the Symptom of Power*, in: *lacanian ink, 11, Fall, Raymond Pettibon, No title, ink on paper*, pp. 12–25. Retrieved May 7, 2020, from <https://www.lacan.com/frameX12.htm>

Евгения Бильченко

ОНТОЛОГИЧЕСКАЯ ПРИРОДА СМЕХА В ДИСКУРСЕ КРИТИЧЕСКОЙ ТЕОРИИ

Автор статьи на основе критической теории современного теоретического психоанализа и феноменологии культуры интерпретирует смех как механизм легитимации власти. Данный тезис является альтернативным по отношению к общему положению о смехе как об инструменте разрыва с репрессивной тотальностью бытия. Антитезис о репрессивной природе смеха в неклассических обществах

новой тоталитарности противопоставляется тезису об эмансипационной природе смеха в классических тоталитарных обществах. Автор дифференцирует антропологические модели «Эдипа» и «Анти-Эдипа» как обозначающие гегемоний патронализма и либерал-демократии и различает типы героев «ироника» и «циника» как обозначающие носителей творческого и апроприированного «провластного» смеха.

Ключевые слова: смех, легитимация, новая тоталитарность, Эдип, Анти-Эдип, ироник, циник, гегемония, патронализм, либерал-демократия.

Evgenia Bilchenko

THE ONTOLOGICAL NATURE OF LAUGHTER IN THE DISCOURSE OF CRITICAL THEORY

The author of the article interprets laughter as a mechanism for legitimizing of power; the research is based on the critical theory of contemporary theoretical psychoanalysis and the phenomenology of culture. This thesis is an alternative to the general statement about laughter as an instrument for breaking with the repressive totality of being. The antithesis of the repressive nature of laughter in non-classical societies of the new totalitarianism contrasts with the thesis of the emancipatory nature of laughter in classical totalitarian societies. By the method of comparative semiotic analysis the author differentiates the anthropological models of «Oedipus» and «Anti-Oedipus» as signs of the hegemony of patronism and liberal democracy, and distinguishes between the types of heroes («ironic» and «cynic») as indicators of carriers of creative and apropos «pro-power» laughter. The ironic personifies the positive symbolic incarnation of the trickster as the bearer of a taboo desire, the code of which is liberating (obscene) laughter; the power of which is effective in preserving the space of a false serious scene of classical (closed) censorship. The cynic embodies the image of a negative trickster; which responds to laughter of ironic by appropriating his laughter with the help of a system of power that reproduces itself through the stylization of counterculture (open censorship). Under such conditions, laughter, being neutralized, is either reduced to clowning or becomes an openly repressive strategy.

Keywords: laughter, legitimation, new totalitarianism, Oedipus, Anti-Oedipus, iroic, cynic, hegemony, patronism, liberal democracy.

References

- Abelyar, P. (1959) *Istoriya moih bedstviy* [History of my disasters]. Moskva: Nauka, 252 p.
- Badyu, A. (2014) *Beg po zamknutomu krugu* [Vicious circle jogging], in: *Internet-zhurnal «Liva»*. Retrieved May 8, 2020, from <http://liva.com.ua/finitude->

- badiou.html.
- Delyoz, Zh., Gvattari, F (2007) *Anti-Edip: Kapitalizm i shizofreniya* [Anti-Oedipus. Capitalism and schizophrenia]. Ekaterynburh: U-Faktoryia, 672 p.
- Zhizhek, S. (1999) *Vozvyishennyiy ob'ekt ideologii* [The sublime object of ideology]. Moskva: Hudozhestvennyiy zhurnal, 114 p.
- Levinas, E. (1998) *Vremya i Drugoy* [Time and Another], in: *Levinas E. Vremya i drugoy. Gumanizm drugogo cheloveka*. Sanct-Peterburg: Vyshaia relihiozno-filosofskaya shkola, pp. 21–122.
- Miller, Zh.-A. (2017) *Vvedenie v kliniku lakanovskogo psihoanaliza. Devyat ispanskih lektsiy* [Introduction to the clinic of Lacanian psychoanalysis. Nine Spanish lectures]. Moskva: Izdatelstvo «Lohos», «Hnozis», proekt lettera.org, 184 p.
- Toffler, Ý. (1999) *Tretya volna*. [The Third Wave]. Moskva: OOO «Firma «Izdatelstvo ACT», P. 282-290.
- Unamuno, M. (1996) *O tragicheskom chuvstve zhizni u lyudey i narodov; Agoniya hristianstva* [About the tragic feeling of life among people and nations; The Agony of Christianity.]. Kyiv: Simvol, 416 p.
- Fuko, M. (1996) *Poryadok diskursa*. [The Discourse order], in: *Fuko M. Volya k istine: po tu storonu znaniya, vlasti i seksualnosti. Raboty raznykh let*, Moskva: Kastal, 448 p.
- Hyubner, B. (2011) *Martin Haydegger – oderzhimyy byitiem*. [Martin Haidegger – mad of Beeing]. Sankt-Peterburg.: Akademiya issledovaniya kulturyi, 172 p.
- Eko, U. (2011) *Imya rozyi*. [The name of a Rose]. Moskva: Astrel: CORPUS, 2011, 672 p.
- Eko, U. (1996) *Innovatsiya i povtorenie. Mezhdru estetikoy moderna i postmoderna* [Innovation and Repetition. Between Modern and Postmodern Esthetics], in: *Filosofiya epohi postmodernizma*. Sb. statey. Minsk, pp. 48–73.
- Baudrillard, J. (1983) *Ecstasy of Communication*, in: *The Anti-Aesthetic. Essays on Postmodern Culture*. Ed. H. Foster, Port Townsend: Bay Press, pp. 126–133.
- Zizek, S. (1990) *From Joyce-the-Symptom to the Symptom of Power*, in: *Lacanian ink, 11, Fall, Raymond Pettibon, No title, ink on paper*, pp. 12–25. Retrieved May 7, 2020, from <https://www.lacan.com/frameXI2.htm>

Стаття надійшла до редакції 19.04.2020

Стаття прийнята 19.05.2020