

Міністерство освіти і науки України
Національний технічний університет
«Дніпровська політехніка»
Навчально-науковий інститут гуманітарних і соціальних наук
Кафедра філософії і педагогіки

ПОЯСНЮВАЛЬНА ЗАПИСКА
кваліфікаційної роботи ступеня бакалавра

здобувача (здобувачки) освіти Шпак Анастасії Григорівни
(ПІБ)

академічної групи 033-21-1 ІГСН

спеціальності 033 Філософія

за освітньо-професійною програмою Філософія

на тему «Інтерсуб'єктивність і свобода в цифрову епоху»

(назва за наказом ректора)

Керівники	Прізвище, ініціали	Оцінка за шкалою		Підпис
		рейтинговою	інституційною	
кваліфікаційної роботи	Захарчук О. Ф.			
розділів:	Захарчук О. Ф.			
Першого	Захарчук О. Ф.			
Другого	Захарчук О. Ф.			
Третього	Захарчук О. Ф.			

Рецензент				
-----------	--	--	--	--

Нормоконтролер	Сахарова К.О.			
----------------	---------------	--	--	--

Дніпро
2025

ЗАТВЕРДЖЕНО:
завідувачка кафедри
філософії і педагогіки

_____ Ольга НЕСТЕРОВА

« 20 » _____ червня _____ 2025 року

ЗАВДАННЯ
на кваліфікаційну роботу ступеня бакалавра

здобувачу освіти _____ **Шпак Анастасії Григорівні**
(ПІБ)

академічної групи _____ 033-21-1 ІГСН

спеціальності _____ 033 Філософія

за освітньо-професійною програмою _____ Філософія

на тему _____ **Інтерсуб'єктивність і свобода в цифрову епоху**

(назва за наказом ректора)

затверджену наказом ректора НТУ «Дніпровська політехніка» від 02.05.2025 р..№ 334-с _____

Розділ	Зміст	Термін виконання
Розділ 1	Розвиток теоретико-філософських уявлень про інтерсуб'єктивність і свободу	Травень 2025
Розділ 2	Цифрова епоха та виклик як фактор трансформацій	Травень 2025
Розділ 3	Зміщення уявлень	Травень 2025
Загальні висновки, вступ	Висновки до роботи, вступ до роботи	Червень 2025

Завдання видано _____ **Олексій ЗАХАРЧУК**
(підпис керівника) (ім'я, ПРІЗВИЩЕ)

Дата видачі _____

Дата подання до екзаменаційної комісії _____ 19.06.2025

Прийнято до виконання _____ **Анастасія ШПАК**
(підпис здобувача освіти) (ім'я, ПРІЗВИЩЕ)

РЕФЕРАТ

Пояснювальна записка — 67 с., джерел — 56.

ІНТЕРСУБ'ЄКТИВНІСТЬ, СВОБОДА, ЦИФРОВА ЕПОХА.

Об'єкт — соціальні процеси цифрової комунікації як простір інтерсуб'єктивної взаємодії.

Предмет — специфіка реалізації свободи та формування інтерсуб'єктивних зв'язків цифрового суб'єкта у віртуальному просторі (мережевих платформах, соціальних медіа, цифрових середовищах).

Мета і завдання — філософське осмислення змін у розумінні інтерсуб'єктивності та свободи під впливом цифрової комунікації, шляхом аналізу класичних і сучасних концепцій, трансформації суб'єкта, виявлення алгоритмічних впливів, ризиків уніфікації та формулювання відповідних теоретичних висновків щодо цифрової культури.

У кваліфікаційній роботі проаналізовано, як змінюється розуміння інтерсуб'єктивності та свободи під впливом цифрових комунікаційних практик. У першому розділі досліджено філософські підходи до свободи та інтерсуб'єктивних відносин у класичній, модерній та постмодерній традиціях: від Е.Гуссерля до Байю Чул Хана. Розглянуто трансформації уявлень про автономію та автентичність. Другий розділ присвячено аналізу цифрового середовища як простору нових форм соціальної присутності: порушено питання втіленості, гібридної ідентичності, онтологічного статусу Іншого в умовах медіатизованої комунікації. У третьому розділі досліджено уніфікаційні процеси в цифровій культурі, що ведуть до стандартизації способів вираження, скорочення множинності ідентичностей та формування нового типу публічного суб'єкта — керованого, передбачуваного і залежного від логіки платформ. На основі аналізу зроблено висновки про необхідність філософського перегляду понять свободи й інтерсуб'єктивності в умовах цифрової трансформації, з урахуванням гібридності, уразливості та технічного посередництва людського досвіду.

ЗМІСТ

ВСТУП	5
РОЗДІЛ 1. РОЗВИТОК ТЕОРЕТИКО-ФІЛОСОФСЬКИХ УЯВЛЕНЬ ПРО ІНТЕРСУБ'ЄКТИВНІСТЬ І СВОБОДУ	
1.1 Понятійне осмислення інтерсуб'єктивності: витоки, концепти та напрямки....	10
1.2 Історико-філософські підходи до проблематики свободи та Іншого.....	17
Висновки до розділу 1.....	25
РОЗДІЛ 2. ЦИФРОВА ЕПОХА ТА ВИКЛИК ЯК ФАКТОР ТРАНСФОРМАЦІЙ	
2.1. Характерні особливості соціальної взаємодії в цифровому середовищі.....	27
2.2. Свобода суб'єкта в умовах цифровізації.....	34
Висновки до розділу 2.....	41
РОЗДІЛ 3. ЗМІЩЕННЯ УЯВЛЕНЬ	
3.1. Феномен дегуманізації у цифровому середовищі.....	43
3.2. Уніфікація та втрата множинності: комунікаційні шаблони й цифрова стандартизація суб'єкта.....	49
Висновки до розділу 3.....	57
ВИСНОВКИ	59
ПЕРЕЛІК ДЖЕРЕЛ ПОСИЛАНЬ	63

ВСТУП

Актуальність дослідження зумовлена глибинними трансформаціями, що відбуваються у сфері людської взаємодії, самосвідомості та соціальної комунікації під впливом цифрових технологій. У сучасному світі цифрова реальність поступово перестає бути лише допоміжним інструментом або фоновим середовищем для людського існування, а постає власною реальністю зі своїми правилами, і дедалі більше визначає способи мислення, поведінки, спілкування, самопрезентації та формування ідентичності. У зв'язку з цим постає необхідність переосмислення таких фундаментальних категорій, як інтерсуб'єктивність і свобода, оскільки саме вони лежать в основі уявлень про людину як соціальну істоту, здатну до автономного вибору та співбуття з Іншими.

Інтерсуб'єктивність, як умова порозуміння, довіри, етичного визнання та спільного сенсу, у цифрову епоху набуває нових форм: від мережевої присутності й комунікації через екран до віртуальної співучасті в соціальних подіях. Проте водночас відбувається й розмивання традиційних засад спілкування: тілесність заміщується візуальними аватарами, емоційність — цифровими реакціями, діалог — фрагментованим обміном даними. Усе це створює амбівалентні наслідки для інтерсуб'єктивного досвіду: з одного боку, цифрові технології розширюють можливості взаємодії, з іншого — сприяють поверховості, алгоритмізації і навіть втраті здатності до глибокого взаєморозуміння.

Категорія свободи в цифрову епоху також зазнає істотних зрушень. Традиційно пов'язана з автономією, вибором і самореалізацією, свобода сьогодні дедалі частіше розглядається крізь призму алгоритмічного контролю, маніпуляції даними, втрати приватності, інформаційної залежності. Особистість опиняється в ситуації, коли її поведінка, сприйняття і рішення моделюються нею самою лише частково, а значною мірою — цифровими платформами, які діють непомітно, але ефективно. У цьому контексті свобода стає радше проблемою, ніж гарантованим правом, і потребує нового теоретичного осмислення.

Значущим аспектом актуальності обраної теми є також те, що на перетині

філософських категорій інтерсуб'єктивності та свободи в цифровому контексті наразі існує відносно мало систематизованих досліджень. У сучасній гуманітаристиці ці поняття зазвичай розглядаються окремо: проблематика інтерсуб'єктивності традиційно асоціюється з феноменологією, герменевтикою, соціальною теорією комунікації, тоді як свобода виступає головним чином як предмет етики, політичної філософії або теорій суб'єкта. Водночас між цими категоріями існує глибокий змістовий зв'язок, який особливо актуалізується в умовах цифрової трансформації: автономія особистості неможлива без визнання та взаємодії з Іншим, а справжня інтерсуб'єктивність передбачає наявність свободи як умови для рівноправного і ненасильницького діалогу.

Наявні дослідження цифрової суб'єктності часто зосереджуються на аспектах контролю, нагляду, приватності або психологічних ефектах цифрових технологій. Проте майже не зачіпають фундаментального філософського питання про те, як у новому середовищі змінюється сам спосіб людського буття у взаємності з Іншим, чи є цифрова взаємодія справжньою основою для етичного вибору, відповідальності, автентичного існування. Саме тому виникає необхідність у філософському дослідженні, яке не лише розгляне кожне з цих понять, а й виявить внутрішній зв'язок між ними, простежить їхню взаємодію в нових формах комунікації та соціальності, а також сформулює перспективи їх гармонійного поєднання в умовах цифрової епохи.

Таким чином, філософський аналіз інтерсуб'єктивності та свободи в умовах цифровізації є не лише теоретично значущим, а й суспільно необхідним. Він дозволяє не просто описати нові форми взаємодії й суб'єктності, а й виявити глибші тенденції сучасності: трансформацію уявлень про людяність, межі контролю, нові етичні виклики, а також можливості збереження автономії та взаємного розуміння у світі цифрових інтерфейсів.

Стан наукової розробленості проблеми. Проблема трансформації інтерсуб'єктивності та свободи в умовах цифрової комунікації є міждисциплінарною й активно досліджується в сучасній філософії, соціології, культурології. Її онтологічні та епістемологічні аспекти сформовані на основі

класичних філософських традицій, зокрема феноменології Е. Гуссерля, філософії тіла М. Мерло-Понті, етики відповідальності Е. Левінаса та інтерсуб'єктивної соціології А. Шюца. Ці дослідники розглядали інтерсуб'єктивність як онтологічну передумову для побудови життєвого світу, а також як необхідну умову для становлення етики та самосвідомості. Їхні концепції були суттєво трансформовані в постструктуралізмі у працях Ж. Дерріда, Ж.-Л. Нансі, які вказували на незавершеність, відмінність і незвідність Іншого як головні умови суб'єктності та спільного буття.

Значний внесок у розробку теми зробили мислителі, що аналізували культурні наслідки технологічного прогресу. Зокрема, Г. Маркузе в «Одномірній людині» вказав на те, як технічний розум і споживацька ідеологія нівелюють критичність мислення, формуючи «одномірного» суб'єкта. Ж. Бодрійяр розвинув концепцію симулякрів та гіперреальності, що витісняють реальну взаємодію та змінюють структуру суб'єктивного досвіду, а його послідовник С. Жижек — теорію фантазмів. З. Бауман розкрив феномен «рідкої» ідентичності та постійної мобільності споживача у глобалізованому світі. У цифровому вимірі ці уявлення були доповнені дослідженнями Ш. Зубофф про «капіталізм спостереження», де поведінка стає ресурсом для прибутку, а свобода – ілюзією, та Т. Бучера про «алгоритмічного Іншого» як нового партнера у взаємодії. Нові погляди на владу й контроль у цифровому середовищі розвивають М. Фуко, Б. Ч. Хан, а також Дж. Батлер, яка акцентує на соціальній зумовленості визнання та формування «Я» через відповідальність перед Іншим.

Окремої уваги заслуговують українські дослідження, що адаптують глобальні теоретичні моделі до місцевого контексту. Так, у роботах Т. Пригоди, І. Набруско, Т. Шелупахіної, М. Мазур, К. Федорової та інших акцентується увага на взаємозв'язку між споживанням, ідентичністю, цифровими практиками та етикою в сучасному українському суспільстві. Також важливими є роботи, присвячені медіа-впливу, мові ворожнечі, алгоритмічному контролю та цифровій етиці.

Таким чином, проблема інтерсуб'єктивності та свободи в цифровому середовищі є предметом активного міждисциплінарного осмислення. Проте

залишається потреба в цілісному аналізі їхньої взаємодії, зокрема в аспекті дегуманізації, алгоритмічного контролю та онтологічної уніфікації суб'єкта, що й становить наукову новизну даного дослідження.

Об'єктом дослідження є соціальні процеси цифрової комунікації як простір інтерсуб'єктивної взаємодії.

Предметом дослідження є специфіка реалізації свободи та формування інтерсуб'єктивних зв'язків цифрового суб'єкта у віртуальному просторі (мережевих платформах, соціальних медіа, цифрових середовищах).

Метою дослідження є аналіз змін у розумінні інтерсуб'єктивності та свободи під впливом цифрових комунікаційних практик.

Завдання дослідження. Поставлена мета обумовлює необхідність вирішення наступних завдань:

1. Розкрити поняття інтерсуб'єктивності та свободи в класичній і сучасній філософії
2. Розглянути трансформацію уявлень про свободу у цифрову епоху: від автономії до цифрової гетерономії, залежності та впливи алгоритмів.
3. Проаналізувати специфіку формування суб'єкта в умовах цифрового середовища, зокрема його інтерсуб'єктивну структуру в онлайнівій взаємодії.
4. Оцінити ризики та перспективи цифрових технологій для збереження автономії особистості та автентичності взаємодії.
5. Виявити філософські суперечності й виклики, пов'язані з напруженням між свободою і контролем у цифровій культурі (цензура, алгоритми, платформи).
6. Сформулювати узагальнені висновки щодо сучасного стану та перспектив осмислення інтерсуб'єктивності та свободи в умовах цифрової трансформації суспільства.

Методи дослідження. У процесі написання роботи застосовано дослідні методи аналізу та синтезу, логічний метод наукового відтворення, а також системний підхід, що дозволив розглядати цифрову трансформацію інтерсуб'єктивності як багатовимірний процес із філософськими, соціокультурними та технологічними аспектами. Дослідження виконано в рамках

комплексного підходу, що поєднує порівняльно-історичний і порівняльно-типологічний аналіз для простеження еволюції понять інтерсуб'єктивності та суб'єктивності; інтерпретаційний метод для виявлення смислових шарів текстів філософів і культурологів; функціональний метод для дослідження ролі цифрових медіа в сучасних формах комунікації. Також використано методи спостереження, опису, зіставлення й узагальнення для аналізу конкретних виявів цифрової взаємодії та їхньої інтерпретації у контексті філософського осмислення.

Структура роботи. Кваліфікаційна робота складається зі вступу, трьох розділів, висновків та списку використаних джерел. Основний текст роботи становить 67 сторінок. Список використаних джерел налічує 56 найменувань.

РОЗДІЛ 1.

РОЗВИТОК ТЕОРЕТИКО-ФІЛОСОФСЬКИХ УЯВЛЕНЬ ПРО ІНТЕРСУБ'ЄКТИВНІСТЬ І СВОБОДУ

1.1. Понятійне осмислення інтерсуб'єктивності: витоки, концепти та напрямки

Поняття інтерсуб'єктивності впродовж останніх двох десятиліть знову стало однією з центральних тем у філософії, соціальній теорії та суміжних науках. У сучасному інтелектуальному дискурсі воно виконує роль не просто описового терміну, а й фундаментальної категорії, яка дозволяє осмислити саму можливість людського спілкування, моральної відповідальності, знання і досвіду «життєвого світу». Особливої актуальності інтерсуб'єктивність набула у зв'язку з активним та масовим переходом у цифровий вимір буття, у якому форми присутності, контакту, діалогу й соціальної реальності радикально змінилися.

Попри часте вживання, поняття інтерсуб'єктивності не має однозначного визначення. Воно коливається від епістемологічної категорії, яка описує умовність і взаємність пізнання, до онтологічної, що визначає саму структуру людського буття як співбуття. Залежно від традиції, інтерсуб'єктивність постає як емпатичне розуміння Іншого у феноменології; як мовний простір комунікативної згоди або результат рольової ідентифікації у соціальній теорії; як тілесне буття у постструктуралізмі абощо.

Інтерсуб'єктивність як філософська категорія почала набувати систематичного значення саме у феноменологічній традиції, започаткованій Едмундом Гуссерлем. Він розглядав інтерсуб'єктивність як центральний феномен, що дозволяє перейти від суб'єктивної даності до об'єктивного смислу.

Для Е. Гуссерля «бути суб'єктом означає бути, будучи усвідомленим себе.» [26, с.97-99] Існує «примітивна форма самоусвідомлення», пов'язана з досвідом відчуття з інтенціональністю — тим, що робить тіло здатним до афективності.

Афективність передує акту, але не виключає інтенціональність. Свідомість за Е. Гуссерлем завжди має інтенціональну, спрямовану природу. Але об'єкт досвіду (наприклад, «світ») є не лише переживанням суб'єкта, а конститується як спільна реальність, що передбачає існування Інших, які також володіють сприйманням. Інакше кажучи, світ є світ для «нас», а не лише для «мене». Це означає, що Інший — не випадковий об'єкт пізнання, а необхідна умова для утворення самого значення речей. Уявлення про себе як про об'єктивну істоту та світу навколо значною мірою залежить від інтерсуб'єктивного досвіду.

У своїх пізніх роботах він розглядав інтерсуб'єктивність як засадничу умову формування життєвого світу. Е. Гуссерль наголошував, що суб'єктивне сприйняття реальності вже завжди є взаємно розділеним: суб'єкти живуть не як ізольовані свідомості, а в структурі співпережитого досвіду. Людська свідомість завжди є соціальною і взаємозалежною, оскільки кожен індивід не може досягнути світ у повному обсязі без урахування досвіду інших людей.

З точки зору суб'єкту, інтерсуб'єктивність виникає через акт емпатії. По суті, інтерсуб'єктивний досвід є емпатією — «аперцепцією Іншого», тобто процесу, за якого суб'єкт сприймає іншу людину не лише як об'єкт, а як «живе тіло» «Leib», тобто таке, яке має наміри, емоції, досвід, й переживає інтенційні акти [18, с.435]. Ця емпатія є не психологічною симпатією, а феноменологічною структурою, завдяки якій суб'єкт визнає присутність Іншого не у власній свідомості, а в зовнішньому світі. Інтерсуб'єктивність у Е. Гуссерля це не лише спосіб соціального пізнання. Інтерсуб'єктивність визначає саму можливість буття об'єктивного світу. Без визнання Іншого не може бути й мови про істинність, цінність, публічність або етику.

Інтерсуб'єктивність не є другорядним психологічним чи соціологічним явищем, а основою людського досвіду.

Стаття А. Єрмоленка, українського дослідника інтерсуб'єктивності, «Інтеріоризація інтерсуб'єктивності в «Я»-концепції та відповідальності у трансцендентальній прагматиці» [40] представляє комплексний погляд на трансформацію філософських парадигм, наголошуючи на важливості переходу від

суб'єкт-центричної філософії до інтерсуб'єктивності, заснованої на комунікації. А. Єрмоленко підкреслює, що Я-концепт формується через інтеріоризацію інтерсуб'єктивності, а розум проявляється у дискурсі та аргументації. Цей зсув мав глибокі наслідки для етики, зокрема, вимагаючи переходу від монологічної відповідальності до спільної співвідповідальності, що є життєво необхідним для подолання сучасних глобальних викликів, таких як екологічна криза.

Філософія другої половини XX і XXI століття дедалі більше відходить від уявлення про свідомість як ізольовану раціональну інстанцію, яка встановлює зв'язок із Іншим через абстрактні категорії. Досвід Іншого почав розглядатися як втілений, емоційно забарвлений, вербально посередкований, тобто глибоко залежний від контексту і структури сприйняття. У цьому руслі особливе місце займає концепція М. Шелера, який розвинув феноменологію емоційного пізнання. М. Шелер підкреслював, що свідомість себе виникає в контексті спільного переживання з Іншими, у якому вже вкорінена відповідальність і належність до спільноти. М. Шелер детально аналізував різні форми спільного відчуття, які хоч і близькі до емпатії, проте мають різну глибину і структуру. Для нього справжня емпатія — не ідентифікація, не емоційна зараза й не співчуття, а форма афективного сприйняття Іншого, що дозволяє відчутти його як носія унікального внутрішнього досвіду. Однак найглибший і найпервісніший доступ до Іншого надається, за М. Шелером, через акт любові, який не є результатом логічного мислення чи психічної аналогії. У любові Інший не об'єктивується, не редукується до сукупності рис чи функцій — він відкривається як особистість, як носій цінності, яка не виводиться з жодної зовнішньої характеристики. Цей досвід є безпосереднім, «безпідставним плюсом», що дозволяє не просто зрозуміти Іншого, а брати участь у його способі буття. Через любов ми не тільки набуваємо інтуїтивного розуміння особистості Іншого, а й самі стаємо тим, ким маємо бути у відповідь на його присутність [10]. Таким чином, інтерсуб'єктивність у М. Шелера — це не когнітивна симетрія, а афективна подія відкритості, де любов стає основою морального пізнання та основою для утворення спільного світу.

Соціолог Альфред Шюц, учень Е. Гуссерля, надав поняттю

інтерсуб'єктивності глибокого соціального та практичного змісту. Для А. Шюца інтерсуб'єктивність це не абстрактна категорія, а основоположна структура повсякденного світу, в якому діють люди. Він наголошував, що наш досвід завжди вже «наповнений» іншими: ми існуємо у світі, в якому «Інший» завжди вже присутні як потенційні партнери, спостерігачі або співучасники[1]. Соціальний порядок для А. Шюца виникає не внаслідок зовнішніх регуляторів, а як результат стабільного тлумачення дій одне одного в межах спільного «схематичного» світу — системи типізацій, очікувань, звичних практик і обґрунтованих припущень. Інакше кажучи, інтерсуб'єктивність у Шюца — це механізм, що забезпечує комунікативну злагодженість і передбачуваність між індивідами, навіть якщо вони незнайомі особисто. Це означає, що інтерсуб'єктивність не є наслідком комунікації. Вона передує мові, бо є онтологічною подією взаємного розкриття. У цій події «Я» стає собою лише у відкритості до «Ти», у повній непередбачуваності і неповторності живої зустрічі. Інтерсуб'єктивність це те, що забезпечує стабільність світу, його «самоочевидність». Суб'єкт не постійно переосмислює реальність, а скоріше переймає її як «даність» саме тому, що Інші її вже прийняли. Кожне «Я» живе у спільно сконструйованому світі, і саме в інтерсуб'єктивності цей світ набуває легітимності, природності, буденності.

Філософія Е. Левінаса насамперед етична антологія Іншого. У праці «Тотальність і нескінченність» він пише про відношення до Іншого, проголошуючи: Інший — це не мій об'єкт, не мій досвід, не мій аналог. Інший — це виклик, що розриває тотальність мого світу. Е. Левінас ставить питання про те, як ми можемо бути справедливими один до одного, не зводячи іншого до нашої суб'єктивності чи нашого розуміння світу. Він говорить про те, що зустріч з «Іншим» порушує наші егоїстичні бажання та концепції, змушуючи нас відкривати себе і приймати відповідальність за іншу людину в її неповторності та відмінності. [12, с.51, 57, 251–52, 295] Центральне поняття — «обличчя Іншого». Воно є не візуальним образом, а знаком незаперечної присутності, що вимагає від мене відповідальності ще до будь-якого знання. Бачити обличчя означає чути заклик не вбивати, не знеособлювати, не редукувати. Це не раціональна домовленість, а

приреченість на етичне співбуття. «Я» завжди уже зобов'язаний ще до вибору, до волі, до права.

Навіть припускаючи, що суб'єкт знає про існування розуму Іншого, проблема залишається. Якщо концепція ментальних станів виводиться з власного досвіду першої особи, виникає загроза концептуального соліпсизму. Суб'єктивність Іншого завжди трансцендує власну «Я». Якщо початкова мета феноменологічного підходу вивчати власну «свідомість чогось» у світі, то проблема інших може бути вбудована (і неявна) у саму методологію. Таким чином, інтерсуб'єктивність це не тільки міжособистісна реальність, а й внутрішня структура «Я». Суб'єкт є соціальним не тому, що спілкується, а тому, що у самій свідомості вже присутній Інший.

У постструктуралістській і постметафізичній філософії поняття інтерсуб'єктивності зазнає радикального переосмислення. Якщо феноменологія і діалогічна філософія шукали умови зустрічі «Я» і «Ти», то мислителі на кшталт Ж. Дерріди і Ж.-Л. Нансі зосереджуються не на можливості співбуття як події гармонії, а на нестабільності, розриві, розсіяності і трансгресії як умовах сучасної суб'єктності. Інтерсуб'єктивність тут постає не як спільність, що вже є, а як відкритість до Іншого, якого не можна повністю зрозуміти, злиття з яким неможливе, але з яким бути неминуче.

Ці підходи вкрай важливі для філософського осмислення цифрового простору, де суб'єкт розпадається, де співбуття є анонімним і поверхневим, а Інший не гарантований, а завжди посередкований. Питання інтерсуб'єктивності неможливо осмислити без глибокого аналізу тілесного, афективного та мовного виміру досвіду Іншого. Адже саме через тіло, емоцію й мову людська взаємність набуває конкретної форми, стає відчутною, утіленою, зверненою.

Феноменолог М. Мерло-Понті, зокрема у «Феноменології сприйняття», розкриває досвід Іншого як взаємну втілену присутність. Людина для не просто «об'єкт сприйняття», а «живе тіло», що промовляє, рухається, виявляє інтенції. Через тіло ми не просто бачимо Іншого — ми входимо з ним у резонанс, передмовний ритм співбуття. Тіло несе сенси, які неможливо передати абстрактно:

міміка, погляд, інтонація, тембр голосу, тактильність — усе це сигнали присутності, що вкорінюють Іншого в наш досвід не як ідею, а як вражаючу подію. Суб'єкт не «виводить» наявність Іншого, а переживає у взаємній тілесній присутності, в міміці, голосі, погляді, жесті. Інтерсуб'єктивність не інтелектуальний конструкт, а дорефлексивна подія сприйняття, яка відбувається через тіло [22, с. 57, 79, 83]. Саме у взаємному втіленні формується досвід близькості, розуміння, довіри.

Л. Ірігарай у своїй філософії розглядає інтерсуб'єктивність не як розумову або моральну конструкцію, а як подію, що відбувається на рівні тіла, чуттєвості та мови [19, с. 77-101]. Її критика традиційної західної філософії ґрунтується на тому, що вона надто часто мислила Іншого як зразок або відображення себе, зводячи відмінність до тотожності. Л. Ірігарай вважає, що справжня інтерсуб'єктивність можлива лише тоді, коли Інший не асимілюється, не перекладається на мову власного досвіду, а визнається у своїй інакшості, у непроникненності, яка заслуговує на повагу. Вона пропонує інше розуміння мови як простору етичного ставлення, а не просто обміну інформацією. Для Л. Ірігарай інтерсуб'єктивний зв'язок завжди вкорінений у тілесності, але не в тілесності як об'єкті бажання, а в тілесності як носієві присутності, чуттєвого наближення, мовної напруги. Її критика стосується і філософської традиції, яка мислила свободу як відрив від тіла, і сучасного технологічного середовища, де чуттєвість замінюється зображенням, а діалог — відгуком.

Дослідивши інтерсуб'єктивність як фундаментальну умову формування суб'єкта та структуру міжособистісної взаємності, природно звернутися до аналізу не менш важливого поняття — свободи. Якщо інтерсуб'єктивність визначає спосіб буття з іншими, то свобода окреслює межі та можливості самовизначення в цьому спільному просторі. І в класичній, і в сучасній філософській традиції ці дві концепції нечасто розглядаються ізольовано: свобода без Іншого ризикує виродитися в абстрактну самодостатність, тоді як інтерсуб'єктивність без свободи ризикує виродитися у форму детермінації чи примусу.

У зв'язку з цим питання автентичності є особливо важливим. Воно

стосується не лише зовнішньої автономії, а й внутрішньої самоідентичності, яка можлива лише у стосунках з Іншим. Справжня свобода не обмежується свободою від зовнішнього контролю, вона вимагає визнання, діалогу та простору, в якому суб'єкт може реалізувати себе, не втрачаючи своєї унікальності. Таким чином, свобода, інтерсуб'єктивність і автентичність становлять взаємозалежну тріаду, яка не лише описує умови людського існування, але й окреслює виклики, з якими стикається суб'єкт у сучасну цифрову епоху.

Однією з важливих відмінностей є те, що етика автентичності вводить ідею про те, що існують мотиви, бажання та зобов'язання, які іноді мають переважати обмеження раціонального відображення. Це пояснюється тим, що ці мотиви є настільки фундаментальними для згуртованості власної ідентичності, що їхня перевага означала б розпад самого «Я», необхідного для того, щоб бути моральним агентом. Річ у тому, що існують типи морально-філософських міркувань, які можуть бути репресивними, якщо вони виникають із «автономного морального сумління, не доповненого чутливістю до рівноваги ідентичності та автентичності». Ідея автономії, тобто погляд на те, що кожна людина повинна вирішувати, як діяти, виходячи з власних раціональних міркувань щодо найкращого курсу дій, багато в чому проклала шлях до ідеї автентичності. Проте автентичність виходить за рамки автономії, оскільки стверджує, що почуття та найглибші бажання людини можуть переважити як результат раціонального обдумування під час прийняття рішень, так і нашу готовність зануритися в панівні норми та цінності суспільства. У той час як щирість зазвичай приймає певний соціальний порядок, автентичність стає неявно критичним поняттям, яке часто ставить під сумнів панівний соціальний порядок і громадську думку.

Сучасні дослідження інтерсуб'єктивності часто зосереджуються на її актуальності в контексті цифровізації. Цифрові платформи та соціальні мережі створюють нові форми взаємодії, які можуть або підтримувати, або перешкоджати розвитку інтерсуб'єктивності. Технології штучного інтелекту, алгоритми рекомендацій і алгоритмічний контроль змінюють спосіб взаємодії людей і розуміння один одного. Це створює можливості для розвитку нових форм

спілкування, але також кидає виклик традиційним моделям взаєморозуміння.

У результаті концепція інтерсуб'єктивності еволюціонувала з давніх часів до сьогодення з різними акцентами, охоплюючи соціальну взаємодію, самосвідомість, моральні принципи та сучасні технології. У епоху цифрових технологій, коли технології змінюють спосіб спілкування та взаємодії людей, це поняття набуває нового значення, створюючи нові можливості та виклики для досягнення взаєморозуміння та справедливості.

1.2 Історико-філософські підходи до проблематики свободи та Іншого

Свобода є однією з вічних багатовимірних проблем філософії та людського буття. Класична історико-філософська спадщина слугує загальнометодологічною базою новітніх інтерпретацій свободи людини, особливо у пошуку її загальноцивілізаційних вимірів. Історико-філософський погляд на свободу і вибір потребує з'ясування співвідношення класичної спадщини з новітніми працями. Її не можна звести до політичного, юридичного чи соціального виміру, оскільки в основі розуміння свободи завжди лежить уявлення про людину, її природу, здатність до вибору, відповідальність і межі буття. Свобода це не лише зовнішня можливість діяти без примусу, а насамперед глибинне запитання про те, хто такий суб'єкт, у якому світі він живе і як співвідноситься з Іншим.

Інший це філософське поняття, яке позначає особу або суб'єкта, що відрізняється від «Я», є окремим, автономним і нерідко виступає як об'єкт пізнання, взаємодії або етичного ставлення. Інший є тим, хто не є частиною власного «Я», і саме через це його присутність ставить під сумнів або формує ідентичність самого «Я».

В античності у вченні стоїків людина не могла контролювати зовнішній світ, долю чи тіло, але здатна керувати власним ставленням до них. Свобода полягає у згоді з логосом — раціональною основою світу, і в тому, щоб не піддаватися афектам, пристрастям, залежностям [25]. Така свобода є радше духовною практикою, ніж соціальним правом. У цьому контексті Інший присутній скоріше

як випробування або подразник, але не як партнер у взаємності.

Інше бачення пропонує Арістотель. Для нього свобода це не втеча від світу, а активна участь у політичному житті. Людина є політичною істотою, і лише в межах поліса вона може реалізувати свою здатність до розумної дії, добродесності та участі в ухваленні спільних рішень. Свобода не мислиться як індивідуальне право діяти на власний розсуд, а як залученість до спільного блага. Такий підхід вимагає від суб'єкта діалогу, обов'язку, узгодження із загальними цілями [25]. Інший у класичному сенсі часто або виключений з простору свободи, або підпорядкований. У результаті формується модель, у якій свобода є не стільки результатом взаємного визнання, скільки ієрархічного впорядкування — розподілу між тими, хто здатен бути вільним, і тими, хто не є суб'єктом у повному розумінні слова.

У середньовічній традиції Інший був або трансцендентним (Бог), або об'єктом християнського милосердя, але ще не діалогічним співрозмовником. Августин сформулював ідею свободи як внутрішнього акту волі, спрямованого або до Бога, або проти нього. [52, с. 6] Людина має вільну волю, але її справжня свобода полягає не в можливості обирати будь-що, а у здатності обирати добро. Гріх це зловживання свободою, тобто віддалення від істинної мети, якою є Бог. У цьому сенсі свобода завжди має моральний вимір і не є нейтральною. Відповідальність перед Іншим це передусім відповідальність перед трансцендентним Іншим, перед Богом, а не перед рівним співрозмовником.

У Новий час відбувається перехід до розуміння свободи як автономії, що дозволяє бачити в Іншому не загрозу, а рівного носія розуму та гідності. У Г. Гегеля з'являється ідея, що свобода можлива лише через визнання Іншого як момент діалектичного становлення Я [53, с. 107-109]. Людина більше не розглядається лише як частина космічного чи божественного порядку. Вона стає самостійною істотою, здатною на раціональне мислення, сумнів, самообґрунтування. Свобода починає тлумачитися як автономія — незалежність у пізнанні, у моральному виборі, у дії.

Р. Декарт у своїй філософії заклав нову онтологічну основу: суб'єкт це

мисляча річ, *res cogitans*, яка існує в силу самого акту мислення. Сумнів як метод приводить до певності буття мислячого Я. Свобода тут ототожнюється з незалежністю свідомості від зовнішнього світу, з її здатністю мислити, обирати, стверджувати себе. Інший у цьому контексті скоріше виключений: він з'являється лише як проблема достовірності, а не як джерело етичного виклику чи взаємності [53, с. 144-145].

У політичній філософії Дж. Локка Інший постає насамперед як рівний носій природних прав, що обмежує і водночас обґрунтовує свободу індивіда. У «Другому трактаті про правління» Дж. Локк стверджував, що кожна людина має від природи право на життя, свободу і власність, але ці права реалізуються лише за умови визнання таких самих прав за іншими [53, с.137]. Інший у цьому контексті не є ворогом чи носієм інакшості, а юридично рівною істотою, що водночас є і межею, і умовою моєї свободи. Цей принцип отримує продовження в теорії суспільного договору, де свобода особи обмежується добровільно в обмін на гарантії взаємної безпеки.

Особливої уваги заслуговує поворот у екзистенціалізмі, де Інший постає водночас як необхідний і як небезпечний для моєї свободи (Ж.-П. Сартр), і подальший розвиток цієї теми у феноменології та діалогічній філософії (Е. Левінас, М. Бубер), де Інший стає умовою етичної суб'єктності. Нарешті, в постструктуралізмі та сучасній критиці (Байю Чул Хан) свобода вже не мислиться як фіксована здатність, а як динаміка в умовах влади, техніки, мови, де Інший постає або як відмінність, або як структурний слід.

У книзі «В Кафе екзистенціалістів: свобода, буття і абрикосові коктейлі» С. Бейквелл досліджує ключові ідеї європейського екзистенціалізму, зокрема через біографії та філософські позиції Ж.-П. Сартра, С. де Бовуар, М. Мерло-Понті та інших, що формували уявлення про свободу, присутність і взаємність. Вона показує, що для екзистенціалістів свобода була не лише станом або можливістю вибору, а й способом буття з Іншим — у відкритості, конфлікті, відповідальності. Зокрема, С. Бейквелл акцентує на тому, що у Сартра свобода постає як засудження до вибору, що стає етичним викликом саме в присутності Іншого, погляд якого

об'єктивує, але також і змушує усвідомити себе. [37, с. 115–121] У С. де Бовуар, як зазначає авторка, ця тема отримує етико-феміністичне продовження: Інший це не лише чоловік або жінка в абстрактному сенсі, а конкретна постать, із якою суб'єкт вступає у стосунок взаємного визнання й конфліктної співприсутності [37, с. 155–165].

У філософії екзистенціалізму свобода набуває особливої ваги. Вона розглядається не як привілей чи здобуток, а як онтологічна умова людського існування, яка водночас є джерелом тривоги, відповідальності й конфлікту. Найяскравіше це бачення сформульовано у філософії Ж.-П. Сартра, який проголошує тезу: «Людина, засуджена бути вільною, несе на своїх плечах вагу всього світу; вона відповідальна за цей світ і за саму себе як певний спосіб існування» [27, с.529]. Це означає, що свобода не є вибором, її не можна уникнути — вона є фундаментальним фактом людського буття, який несе за собою всю повноту відповідальності.

Використання етичних концепцій Сартра дозволяє усвідомити, що справжня свобода вибору полягає у здатності критично оцінювати нав'язувані цінності та шукати власні шляхи до автентичності. Це включає у себе розпізнавання та відмову від недобросовісності, коли людина заперечує свою свободу, ховаючись за соціальними масками або приймаючи ролі, нав'язані суспільством. У Ж.-П. Сартра дійсне існування розкривається лише «у здатності до трансценденції та в затвердженні індивіда, як волелюбної, автономної та цілісної особистості, яка здатна самостійно зробити вибір і тим самим протистояти недійсному існуванню, як безособовій системі суспільних відносин, що поглинає індивідуальність.» [42, с. 96] Споживач, що на даний момент є точним описом сучасного буття людини, таким чином перестає бути суб'єктом і стає об'єктом. Відчуження від власної свободи волі, відповідальності, власне вибору взагалі — ідеальний споживач для капіталізму. Відчужена людина це стандартизований споживач, осердя масової конформістської культури.

Проте це не в дусі Ж.-П. Сартра. Оскільки суб'єкт є творцем своєї сутності через свої вибори, він несе повну відповідальність за свої дії і їхні наслідки. Ця

відповідальність охоплює не лише особисте життя, але й вплив на інших людей і суспільство в цілому [52, с. 236].

Одним з основних аспектів, який Ж.-П. Сартр підкреслював, була необхідність боротьби проти асиміляційного процесу та збереження індивідуальності. Він закликав індивідів до відмови від пасивності та зворотного відмовлення від впливу інших, а замість цього — активно шукати свою істинну сутність та власний сенс життя. Змиритися із ситуацією також є проявом свободи волі, проте одночасно із тим є відчуженням від відповідальності, що матиме вплив на подальше існування.

Однак ця радикальна свобода завжди зустрічає Іншого. Ж.-П. Сартр аналізує, як присутність Іншого стає перевіркою свободи. Погляд Іншого об'єктивує, змушує дивитися на себе з боку, ставить у позицію об'єкта. Це призводить до сорому, захисту, нападу або маскуванню. Інший стає силою, яка ніби позбавляє мене моєї повної свободи. Взаємність стає полем конфлікту — кожен хоче бути суб'єктом, але стикається з ризиком стати об'єктом в очах Іншого. Водночас Ж.-П. Сартр визнає, що уникнути Іншого неможливо. Люди завжди відкриті до Іншого, завжди перебувають у світі співіснування, де суб'єкти переплітаються, взаємодіють, люблять, борються та співпрацюють. Ця неоднозначність — загроза і необхідність, конфлікт і тяжіння — є встановленим фактом екзистенціалізму. Без Іншого суб'єкт не може бути вільним, тому що саме через Іншого він визначає себе, навіть якщо цей досвід болісний або сповнений протиріч.

Вибір є формою реалізації свободи, а також формою і шляхом самореалізації особистості. Це сутнісна характеристика особистості та її унікальна життєва орієнтація. Коли людина робить життєвий вибір, утверджує власну претензію як особистість і створює свою особистість, виявляючи креативність своєї особистості, тобто «Я». Свобода — це здатність індивіда здійснювати невимушений вибір щодо свого життєвого плану, насамперед вибір «Я», тобто визнання і реалізація власної істотної сили у свободі вибору. Вибір несе тягар відповідальності. Справжня свобода базується на обов'язку та відповідальності за особистий вибір. Вирішальний вплив на обставини вибору має свідомість і відповідальність.

Особливу роль у виборі відіграє моральне ставлення особистості, адже саме завдяки особистому вибору людина може бути причетною до сил добра і зла. Хоча автономія особистого вибору не виключає врахування його значення для інших.

У працях Е. Фромма можна простежити як вплив матеріалізму впливає на індивіда [7, с. 233-250]. На його думку, людина в сучасному світі стикається з вибором між свободою та відповідальністю, і цей вибір визначає її життя та розвиток. Люди прагнуть до надмірного споживання, бо вони вірять, що це принесе їм щастя, але насправді відчуття порожнечі та невдоволення все більше зростають [43]. Категорія «мати» якраз означає матеріальне мислення, коли основною метою людини є накопичення ресурсів. З іншого боку, «бути» — це духовний підхід, що висуває інші цілі, такі як саморозвиток, творчість та гармонія з внутрішнім та навколишнім світами.

Людина втікає в матеріальне — втікає від свободи, або соціально відчужується [38]. Е. Фромм стверджує, що свобода — це навантаження для багатьох людей. Людина вступила в світ повністю вільною, але разом із нею приходить відповідальність, яку не кожна людина готова взяти на себе. Замість того, щоб відчувати радість від свободи, багато людей віддають перевагу тому, щоб бути керованими та контрольованими, навіть якщо це означає втрату особистої автономії. Е. Фромм розглядає різні аспекти цієї «втечі від свободи», починаючи від історичних та соціальних факторів, які сприяють їй, аж до психічних механізмів, які вона викликає. Проте вся його критика направлена на реально існуючі речі, нехай й вони існують і в нематеріальному вимірі.

Свобода особистості інтерпретується як форма її самореалізації. Проблема свободи особистості є проблемою самореалізації індивіда засобами вибору його світоглядної та життєвої позиції в ситуації «екзистенційної напруги» та діяльнісної активності, спрямованої на творчість свободи. Самореалізація є сутнісним проявом внутрішньої свободи особистості. Це дозволяє людині розкрити зміст і потенції свого духу, підтвердити свою незалежність та усвідомлення власної свободи. Метою людини є досягнення найбільшої сили духу в самореалізації своєї індивідуальності.

Ж. Дерріда, мислячи у термінах деконструкції, вводить поняття нескінченної відмінності (*différance*), яке руйнує уявлення про Іншого як щось стабільне, дане, пізнаване [35]. Інший для Дерріди — це не той, кого можна зрозуміти, а той, хто постійно вислизає, відкладається, стає джерелом нестабільності значення. У цьому контексті свобода не є контролем чи волею, а відкритістю до випадковості, непередбачуваності, до того, що не можна інтегрувати у систему знання. Це свобода без ґрунту, без гарантій, без остаточного сенсу. Вона не створює певності, а зберігає простір для Іншого, якого не можна привласнити. Така позиція радикалізує етику взаємності: не йдеться про відповідальність перед конкретною особою, а про готовність не закривати, не замикати, не тотожнити.

Сучасний філософ Байю Чул Хан розвиває цю критику у контексті цифрової доби. Він стверджує, що сучасна культура породжує не стільки зовнішній примус, скільки добровільну самонормалізацію. Людина більше не контролюється через заборону, а через мотивацію, гейміфікацію, позитивні імперативи продуктивності, гнучкості, самореалізації. У праці «Психополітика» він описує новий режим влади, де суб'єкт уже не протистоїть владній структурі — він сам стає підприємцем себе, постійно оптимізує себе, вимірює свій успіх через лайки, перегляди, досяжність [16]. Така форма самоконтролю створює ілюзію свободи, бо вибір завжди відбувається в межах уже заданої логіки видимості, популярності й ефективності. Інший у цій системі зникає або редукується до фону персонального успіху.

Таким чином, уявлення про свободу ніколи не були однозначними чи стабільними, так само як і образ Іншого. Від стоїчної внутрішньої незалежності до гегелівського визнання, від сартрівського конфлікту поглядів до етики Е. Левінаса, відкритості Л. Ірігарай чи критичної дистанції Ж. Дерріди — вся ця траєкторія мислення демонструє, що свобода не є ізольованим станом. Вона постає лише в напрузі між Я і Іншим: або як зусилля самозбереження, або як відкритість, або як взаємне визнання, або як ризик. Інший, у свою чергу, ніколи не був лише фоном: він завжди або формував, або випробовував суб'єкта, виступаючи то як межа, то як дзеркало, то як умова свободи.

Свобода ніколи не існувала у повній ізоляції, вона завжди передбачала якусь

форму співбуття або відмежування, і що уявлення про Іншого прямо впливає на те, якою постає свобода: як автономія, як відповідальність, як конфлікт, як визнання. Свобода виявляється не у відриві від Іншого, а через постійне напруження між собою і тим, хто поруч. Цей філософський спадок формує необхідне підґрунтя для осмислення викликів сучасності, зокрема цифрової доби, в якій взаємодія між свободою та Іншим радикально змінюється. Технологічна опосередкованість, алгоритмічна видимість, комунікаційні шаблони та споживацька культура створюють нові умови для реалізації свободи, одночасно відкриваючи й обмежуючи можливості інтерсуб'єктивного досвіду.

Висновки до розділу 1

Розглянуті погляди класичних філософів на понятійну складову дослідження дозволяють зробити кілька важливих висновків. Можна стверджувати, що впродовж розвитку європейської думки ці поняття зазнали не лише змістових трансформацій, а й поступового зближення. Якщо в ранніх етапах філософії свобода розумілась як самовладдя або внутрішня дисципліна, то у пізніших концепціях вона все виразніше залежить від структури взаємності, від наявності Іншого, як суб'єкта етики, права або діалогу. Істотне зміщення фокусу від автономного суб'єкта до суб'єкта у взаємодії формує нову оптику для розуміння не лише свободи, а й самого способу існування людини.

Хоча у стоїцизмі або середньовічному християнстві свобода розуміється переважно як внутрішнє зусилля або духовний акт, вже у філософії Нового часу відбувається виразне повернення до соціального й політичного виміру. Водночас саме в модерністських парадигмах, таких як картезіанство або лібералізм, простежується схильність до відокремлення суб'єкта від його стосунків з Іншим. Зміна парадигми, що відбулася у Г. Гегеля, відкриває принципово нову перспективу: свобода виникає не попри Іншого, а через нього. Цей поворот є ключовим моментом, який закріплюється в подальших течіях філософії, включаючи екзистенціалізм і феноменологію. У Ж.-П. Сартра, С. де Бовуар, Е. Левінаса і Л. Ірігарай суб'єкт вже не мислиться як завершене «Я», а радше як відкритий процес становлення, що потребує Іншого як умови реалізації. Погляд Іншого, його мова, тіло або відмінність стають простором, у якому свобода набуває конкретності через виклик, відповідальність або необхідність вибору. У цьому сенсі свобода втрачає уявну «природність» і постає як те, що завжди здобувається у стосунку.

Цей зсув супроводжується ще однією важливою трансформацією: зникненням абсолютних гарантій або готових моделей свободи. У сучасній філософії свобода дедалі менше розуміється як володіння або статус, і дедалі більше як подія, яка несе ризик і не має остаточної форми. У Ж. Дерріди ця подія

пов'язана з радикальною відкритістю до Іншого, з відмовою від тотальності, з етикою незавершеного й нескінченного. Таке тлумачення свободи стає особливо релевантним в умовах цифрової культури, де взаємодія між людьми часто втрачає сталість, тілесність, неповторність, замінюється алгоритмічною передбачуваністю.

Постановка проблеми свободи у контексті масової культури, споживання та цифрових медіа, як це роблять Е. Фромм і Б. Чул Хан, дозволяє побачити нові форми її деформації. Втрачається не лише глибинне значення свободи як відповідальності чи діалогу, а й сам механізм її досвіду. Суб'єкт, який ототожнює свободу з вибором між продуктами або зі зростанням цифрового впливу, поступово втрачає чутливість до Іншого. Інший перетворюється або на ресурс, або на фон, або на абстрактного споживача контенту. Це не просто зменшує етичну глибину взаємодії, а й позбавляє суб'єкта здатності до автентичної присутності в комунікації.

Аналіз історико-філософських джерел дозволяє зробити висновок, що між інтерсуб'єктивністю і свободою існує структурний зв'язок, який не можна редукувати до суми індивідуальних рішень. Автентичність як характеристика свободи також не може бути зведена до внутрішньої щирості, адже вона є процесом, у якому суб'єкт витримує складність співбуття, не уникнувши відповідальності. У цьому сенсі свобода не дорівнює відокремленості, а радше вимагає граничної відкритості, критичної саморефлексії, готовності вступати в непрості стосунки з Іншим, навіть якщо вони не піддаються остаточному узгодженню.

З огляду на це, стає очевидним, що будь-який подальший аналіз свободи у цифрову епоху має враховувати не лише формальні права чи алгоритмічні механізми, а й глибинні антропологічні та етичні структури. Без врахування досвіду Іншого, свобода перетворюється або на фікцію, або на споживчий продукт. Лише через здатність до взаємності, до відкритості, до прийняття інакшого, можна говорити про свободу як людську, а не лише соціальну або технічну якість.

РОЗДІЛ 2.

ЦИФРОВА ЕПОХА ТА ВИКЛИК ЯК ФАКТОР ТРАНСФОРМАЦІЙ

2.1. Характерні особливості соціальної взаємодії в цифровому середовищі

За останні два десятиліття розвиток цифрових технологій радикально трансформував умови соціальної взаємодії. Якщо раніше поняття спілкування передбачало присутність двох або більше суб'єктів у фізичному, матеріально відчутному середовищі, то сьогодні значна частина міжлюдських, інтерсуб'єктивних контактів відбувається у віртуальному просторі, часто асинхронно, без безпосередньої присутності тіла чи голосу.

Цифрова комунікація це обмін інформацією між людьми за допомогою сучасних технологій: Інтернету, мобільних застосунків, соціальних мереж, електронної пошти та інших онлайн-платформ. Її особливості полягають у високій інтерактивності (можливості негайного зворотного зв'язку), масовості (охопленні широкою аудиторії), доступності (відсутності обмежень у часі й просторі), дистанційності (незалежності від фізичної присутності) та мультимедійності (поєднанні тексту, аудіо, відео й візуального контенту). Порівняно з традиційними формами спілкування цифрова комунікація є швидшою, гнучкішою і здатна охопити значно більше суб'єктів.

Водночас цифрове середовище породжує низку проблем. Зокрема, воно може посилювати соціальну ізоляцію, оскільки не замінює повноцінного живого спілкування. Відсутність тілесної присутності, інтонації, міміки та інших невербальних засобів звужує можливість глибокого взаєморозуміння. Крім того, алгоритмічна структура цифрових платформ створює умови для маніпуляцій і поширення дезінформації: споживання контенту часто залежить не від його правдивості, а від популярності чи візуальної привабливості [46, с. 120-122]. В таких умовах комунікація перетворюється з простору взаємного обміну на поле фрагментованих реакцій, де інтерсуб'єктивність стає поверхневою та функціоналізованою.

Особливість цієї онтології полягає у гібридності: людина не може жорстко розмежувати «фізичне» і «віртуальне». Людина водночас присутня в кімнаті й у чаті, в тілі й в аватарі, в соціальному просторі та цифровому полі. Цей гібрид породжує нові форми близькості й відсторонення, спільності й самотності, залежності й контролю. Соціальна взаємодія в цифровому середовищі потребує нового опису — не тільки в термінах соціології чи комунікацій, але в термінах філософії буття з Іншим.

Ж. Бодріяр у своїй теорії симулякрів формулює ідею, згідно з якою сучасна культура функціонує не через репрезентацію реального, а через виробництво знаків, які втратили зв'язок із будь-якою реальністю. У праці «Симулякри і симуляції» він розрізняє чотири фази зображення: спочатку знак є відображенням реального, потім він спотворює його, згодом маскує його відсутність, і нарешті — стає чистим симулякром, тобто знаком без референту, без реальності, яку він мав би означати [4, с. 69-85.]. Такий знак не репрезентує реальне — він заміщує його. Це породжує стан, у якому реальність стає невідрізненною від її симуляції, а істинне й хибне втрачають змістову силу.

Особливо важливим є застосування цього підходу до розуміння сучасного цифрового середовища. Ж. Бодріяр описує постмодерне суспільство як гіперреальність — простір, у якому симулякри замінюють реальний досвід, створюючи ілюзію присутності, взаємності, події. У такій системі Інший також симулюється: у соціальних мережах, візуальних образах, алгоритмічно сконструйованих “персоналізованих” зв'язках, де контакт часто є лише естетичною або функціональною поверхнею. За Ж.Бодріяром, ми більше не маємо справу з репрезентацією людини, а з її цифровою формою — образом, що самостійно циркулює в мережі. Це радикалізує проблему інтерсуб'єктивності: суб'єкт більше не стикається з Іншим, а лише з симуляцією Іншого, яка зручна, контрольована і позбавлена непередбачуваності живого стосунку.

Концепція «гіперреальності» стосується й ідеї про те, що наш досвід і сприйняття реальності дедалі більше формуються моделюванням і уявленнями, а не прямим досвідом [2;3]. Речі мають певні історії («побутова мітологія») і люди

за допомогою цих ілюзій задовольняють порожнечу всередині себе. Симуляція є неконтрольованою, несправжньою, а також індивідуалістською, тобто кожна людина бачить цей світ абсолютно по-своєму, лише в рамках власного досвіду, а тому не бачить себе зі сторони і не може припустити шкоду своєї поведінки. ЗМІ та реклама оприявнили ці симуляції [47, с. 63], що посилило вплив нав'язування цінностей, потреб та неконтрольованих покупок товарів, послуг та інформації.

С. Жижек писав, що усе більше людей купляють не продукти і послуги, а досвід, який їм рекламують як спосіб автентичного життя [30]. Під впливом ідей Ж. Бодрієра С. Жижек використовує концепцію «фантазму» (phantasm) для пояснення, як споживацтво задовольняє наші бажання [31;32]. Він стверджує, що реклама та маркетинг створюють фантазії, які апелюють до наших підсвідомих бажань, обіцяючи нам щастя і задоволення через споживання. Однак, ці фантазії ніколи не можуть бути повністю реалізовані, що підтримує безкінечний цикл бажання і споживання. Споживачі сприймають ці симулякри як реальність, що впливає на їхнє мислення та поведінку. Це означає, що цифрова взаємодія відбувається не між двома суб'єктами напрямку, а між образами, які структуровані технологічними, естетичними й комерційними логіками.

Б. Стіглер, розвиваючи ідеї Гайдеггера, у праці «Техніка і час» описує, як техніка конститує пам'ять. Для нього техніка це не просто зовнішнє доповнення до суб'єкта, а фактор становлення людського досвіду. У цифрову епоху, на думку Б. Стіглера, відбувається розрив між досвідом і його технічним носієм. Цифрові медіа автоматизують пам'ять, створюючи архів, який більше не потребує спогаду, рефлексії чи тілесної участі. Б. Стіглер називає це процесом пролетаризації суб'єкта — втратою здатності до інтеріоризації досвіду [34]. Таким чином, пам'ять більше не конститується в міжсуб'єктивному полі (як у спільному оповіданні, спогаді, трагічному досвіді), а делегується автоматизованим носіям. Це спричиняє спустошення інтерсуб'єктивного виміру, який замінюється накопиченням цифрових слідів, не пов'язаних із живим переживанням.

М. Мерло-Понті у праці «Феноменології сприйняття» формулює ключову тезу про те, що свідомість завжди є тілесно втіленою, а світ відкривається нам через

чуттєво-рухову структуру досвіду. Тіло не є об'єктом серед інших, воно є «суб'єктом сприйняття», точкою виходу у світ: «Я не маю тіла, я є моїм тілом» [21, с. 203]. У цифровому середовищі ця втіленість зазнає трансформації: суб'єкт більше не присутній через фізичну тілесність, а через візуальний, текстовий або аватарний слід. «Віртуальне тіло» виконує посередницьку функцію, але не відтворює всієї багатозначності живої присутності — інтонацій, дихання, погляду, які є носіями первинної інтерсуб'єктної інтенції.

Ж.-Л. Нансі, особливо в праці «Тіло», наголошує, що тіло — це не лише носій свідомості, а форма буття-у-світі, що завжди вже відкрито до Іншого. Для нього спільність (*la communauté*) не є злиттям, а співбуттям розмежованих тіл, які торкаються, не зливаючись [24, с. 18]. Цифрова взаємодія, у якій «дотик» відсутній, постає як виклик такому розумінню спільності: близькість не втілюється, тілесна межа стає абстрактною. У цьому контексті цифровий суб'єкт існує у формі децентралізованої, розподіленої тілесності, що ніколи не стикається фізично з Іншим, але перебуває в постійній потенції до комунікації через аватари, інтерфейси, пости.

Філософ Р. Шустерман розвиває напрямок тілесної феноменології в межах соматично-естетичного досвіду (*somaesthetics*). У книзі «Тілесна свідомість» він підкреслює, що тілесність — не лише умова для пізнання і комунікації, а естетичний, моральний і політичний ресурс. Тіло формує не лише як суб'єкт бачить світ, але й як суб'єкта бачать інші. У віртуальному просторі ця видимість кодується, змінюється, маніпулюється, що створює специфічну «естетику самопрезентації». На думку Р. Шустермана, нехтування тілесністю веде до поверховості сприйняття і редукції взаємності до формальних або шаблонних каналів взаємодії [29, с. 63-85]. Це означає, що цифрова взаємодія потребує нових форм тілесної усвідомленості, навіть якщо вона виявляється через інтерфейс, камеру або голосовий месенджер.

Разом ці підходи дозволяють переосмислити цифрову взаємодію не як втрату тіла, а як трансформацію його присутності. Проте ця трансформація глибоко змінює якість міжсуб'єктного досвіду: з безпосереднього і втіленого він стає

фільтрованим, кодованим, умовним.

Соціальна взаємодія більше не є суто людським процесом. Вона структурована, спрямовувана й посередкована алгоритмами — невидимими структурами, які визначають, хто з ким взаємодіє, у якому форматі, з якою частотою, і з яким ефектом. Це створює новий тип алгоритмічного посередництва, яке не просто підсилює соціальну динаміку, а формує саму можливість зв'язку. Ці системи є автоматичними і непрозорими. Їхня дія радикально постлюдська: вони не мають наміру чи етичного судження, але здійснюють реальну фільтрацію соціального досвіду. Як наслідок, алгоритм — новий соціальний актор, який несе відповідальність за соціальну картину, яку бачить кожен індивід.

Алгоритми виконують роль архітектора соціальної доступності. Вони визначають, чия думка набуває резонансу, хто зникає з публічного простору, які теми циркулюють. Сьогодні відкритість і діалоговість уже не є функцією вибору, вони є функцією системної архітектури платформи. Це означає, що суб'єкт не просто обирає, з ким взаємодіяти, просто тепер його вибір обмежений тим, що вже відсортовано й підготовлено алгоритмом. Ба більше: алгоритми винагороджують емоційну насиченість, провокацію, конфлікт. Це змінює стиль і жанр комунікації — вона стає полемічною, меметичною, реактивною. У результаті формується новий тип публічного суб'єкта: той, хто може ефективно взаємодіяти в системі, що працює не на істину чи аргумент, а на залучення й утримання уваги.

У цифровій взаємодії сповільнене спілкування розглядається як порушення норми. Очікується негайна відповідь, реакція, підтвердження. Час на роздум, паузу, мовчання сприймається як ігнорування або слабкий інтерес. Це веде до зникнення медитативної, рефлексивної модальності спілкування. Людина вже не має простору подумати, а має відреагувати. Такий темп створює режим постійного реагування, в якому спілкування не вільне, а структуроване ритмом повідомлень і нотифікацій.

Українська дослідниця К. Федорова досліджує вплив цифровізації на структуру сучасного гуманітарного мислення, зосереджуючись на візуальному вимірі культури. Посилаючись на поняття «іконічного повороту», сформованого в

межах філософії культури наприкінці ХХ століття, К. Федорова аргументує, що сучасний світ дедалі більше структурується через образ, а не через поняття: іконічна репрезентація стає автономною формою смислотворення [51, с. 56–63.]. Окрему увагу К. Федорова приділяє поняттю «погляду» філософа П. Вірільо. Вона аналізує, як технічне опосередкування бачення (через відеокамери, екрани, цифрові інтерфейси) призводить до відчуження погляду від суб'єкта. Цифрове бачення більше не належить конкретному тілу: зображення створюються, фіксуються та обробляються без участі людини, унаслідок чого Інший стає доступним лише в модифікованому, штучно створеному вигляді. «Погляд стає нерухомим», а дистанція між суб'єктом і Іншим сприйняття стирається, що спричиняє радикальні зміни у самому досвіді присутності. У цьому контексті цифрове середовище постає як простір нової форми сприйняття, де втрачається відчуття безпосередності, а сенсорне замінюється структурованим, тобто автоматизованим і алгоритмізованим досвідом. Цифрові медіа не лише змінюють спосіб сприйняття, а й формують нову соціальну динаміку, відому як стан «включеного спостереження», де «бути» означає бути видимим, контрольованим і готовим до реакції з боку цифрової аудиторії.

У цифровій комунікації суб'єкти нечасто взаємодіють з Іншим у повному сенсі слова. Замість живого тіла, інтонації, погляду, пауз — аватар, нік, біографічну нотатку, візуальну стрічку, функціональний слід. Інший постає як образ, зібраний у форматі, зручному для перегляду, оцінки, підписки чи ігнорування. Це не означає, що Інший зникає. Інший перетворюється на медіаобраз, на «соціальний інтерфейс», який структурується логікою видимості. Його унікальність втрачається серед повторюваних шаблонів, його мовчання втрачає цінність, його емоційна складність розпадається в потоках реакцій.

«Інтерфейс» як сцена це метафора, що описує цифровий простір не просто як технічний засіб взаємодії, а як перформативне поле, в якому суб'єкт постає перед глядачем. У цьому розумінні інтерфейс це не нейтральний канал, а структурований простір самопрезентації, де кожна дія (пост, лайк, сторіс) виконується під поглядом уявної або реально присутньої аудиторії. Байю Чул Хан у праці «Психополітика»

показує, що цифровий суб'єкт живе в умовах добровільної прозорості та самопродукції. Він більше не приховує себе. Навпаки, виставляє себе на показ. Така відкритість не є виразом свободи, а проявом постдисциплінарного контролю, де суб'єкт сам себе змушує бути видимим, активним, оціненим. За Ханом, у цифровому світі «непрозорість стає підозрілою», а «суб'єкт добровільно бере участь у власному нагляді» [16, с. 9–12]

Інтерфейс як сцена є не просто майданчиком для вираження, а театром, у якому суб'єкт розігрує свою соціальну цінність у режимі постійної аудиторної відповідності. Така сцена має режисера (алгоритм), декорації (платформа), жанр (формат контенту) і зал (аудиторію), а сам суб'єкт — це актор, який водночас і грає, і переглядає себе. Це перетворює інтерсуб'єктивність на видимість взаємності, в якій свобода підпорядковується вимогам уваги.

У своїй праці «Презентація себе у повсякденні» Е. Гофман розробив концепцію соціальної взаємодії як театрального дійства, у якому індивід «грає роль» перед іншими, намагаючись справити певне враження. Ключовим елементом цієї теорії є поняття «фронтальної сцени» — простору, де суб'єкт демонструє себе для публіки, використовуючи контрольовані жести, мову, вирази, щоб підтримувати узгоджену версію себе [15]. У цифровому середовищі ця логіка актуалізується в новому вигляді: соціальні мережі надають платформу для постійного «виступу», де профіль користувача виконує функцію сцени, а стрічка контенту — форму послідовного наративу, в якому конструюється образ Я.

Особливістю є те, що цифровий інтерфейс не дозволяє повністю відмежувати «фронт» і «бекстейдж», тобто усі аспекти поведінки потенційно видимі, збережені, повторно відтворювані. Таким чином, межа між особистим і публічним стирається, а самопрезентація стає структурною частиною суб'єктивності. Е. Гофман також підкреслював значення аудиторії: саме її очікування формують характер ролі. У цифровому контексті ця аудиторія не є стабільною або чітко визначеною вона алгоритмічно змінюється, а реакції (лайки, перегляди, коментарі) стають інструментами зворотного контролю.

Таким чином, динаміка присутності в цифровому світі вимагає

переосмислення не лише технічного чи соціального, а онтологічного й етичного статусу комунікації. Ми маємо справу з новою формою буття-в-зв'язку, в якій відстань і близькість більше не протиставляються, а переплітаються, а реальність Іншого існує в новій, гібридній формі — водночас присутній і відсутній, тілесний і візуальний, особистісний і алгоритмізований.

2.2. Свобода суб'єкта в умовах цифровізації

Цифровізація має глибокий вплив на різні аспекти свободи. Завдяки технологіям людство має безпрецедентний доступ до інформації та можливість самовираження, але водночас перед ним постали нові загрози, пов'язані з порушенням автономії, приватності, розмежовуванні реальності та віртуальності. У цифрову епоху питання персональної автономії та контролю набувають особливого значення, оскільки новітні технології створюють нові умови для взаємодії суб'єктів з навколишнім світом, а також між собою. Технології, що зберігають та обробляють персональні дані, впливають на те, як люди контролюють своє життя, вибір і приватність, що в свою чергу ставить під питання базові принципи автономії особистості.

У сучасних умовах цифровізації та глобалізації особливої актуальності набуває проблема збереження унікальності людського буття, що постає як виклик для ідентичності в інформаційну добу. Українська дослідниця Т. Шелупахіна вважає, що сучасні комунікативні практики, особливо в середовищі соціальних мереж, сприяють уніфікації поведінки, симулятивності комунікації та розмиванню особистісної унікальності [56, с. 45]. Людина все частіше прагне «розчинитися» у цифровій спільноті, підлаштовуючи власну ідентичність під стандарти обраної мережі або контентної спільноти. Це веде до неактуалізованої ідентичності, такої собі внутрішньої невизначеності щодо власної ідентичності та унікальності. Водночас фрагментарність сучасної культури і гіпердинаміка інформаційного потоку знижують здатність до зосередженого мислення, рефлексії та самовизначення.

Дослідження сучасної соціальної комунікації свідчать, що технології цифрової доби продукують гібридні форми ідентичності, які частково сформовані брендами, медіаобразами та технологічними інтерфейсами. Ідентичність перестає бути результатом тривалого соціального становлення, а перетворюється на короткотривалі медіальні афіліації, які залежать від візуального коду, алгоритмічної логіки, стилістики споживання. У таких умовах особа існує у перетині культурних фрагментів, не маючи стійких опор у традиційних формах соціалізації (нація, етнічність, родина) [39, с. 5-10.]. Водночас це породжує феномен «часткової ідентичності», коли людина ідентифікує себе не цілісно, а через фрагментований набір вподобань, візуальних іміджів і стилів життя, які, як правило, апелюють до споживацької логіки.

Цифрова комунікація характеризується гіпертрофованим перенасиченням інформацією, де меседж втрачає глибину, а сам процес комунікації зводиться до перманентного обміну реакціями. Це сприяє формуванню «гіперреальності», у межах якої медійні образи витісняють матеріальний досвід, а сам факт присутності у медійному просторі виявляється важливішим за справжню участь у соціальній взаємодії [56, с. 45]. Людина починає жити в ритмі цифрового сигналу, — в логіці оновлень, стрічок, нотифікацій, тимчасових сплесків уваги. У цьому контексті сприйняття світу стає поверховим, інформаційний потік замінює глибинне пізнання, а критичне мислення знижується через надмірну кількість медіаконтенту, який не вимагає осмислення.

Персональна автономія традиційно розглядалася як здатність індивіда до самостійного прийняття рішень, що відповідає його власним бажанням і цілям, без зовнішнього примусу чи втручання. У класичному розумінні свобода автономії базується на здатності людини контролювати власне життя та приймати рішення відповідно до внутрішніх переконань. Цифрові платформи, системи рекомендацій, алгоритми персоналізації надають нові можливості для індивідуального самовираження, але водночас зменшують свободу волі, коли її вибір обмежується алгоритмами чи зовнішніми впливами. Цифрові технології можуть створювати ефект, коли свобода, у тому числі й вибору, здається збереженою, але насправді

вона стає обмеженою через маніпулятивні механізми, що діють у фоновому режимі.

Алгоритми, що лежать в основі багатьох цифрових технологій, мають значний вплив на свободу вибору в умовах сучасної цифрової епохи [13]. Вони використовуються для персоналізації досвіду користувача, відбору контенту та рекомендацій, і можуть як підвищувати, так і обмежувати можливості особистої автономії. Вивчення цього впливу є важливим для розуміння того, як алгоритми формують наші рішення, враження та поведінку в онлайн-середовищі. Персоналізація контенту, що здійснюється через алгоритми, є основною стратегією багатьох цифрових платформ, таких як соціальні мережі, медіа-платформи, онлайн-магазини тощо. Алгоритми аналізують дані про користувачів і формують рекомендації, які максимально відповідають їхнім уподобанням, поведінковим паттернам та історії взаємодії з платформою.

Проте значний мінус алгоритмів полягає в їхній упередженості, що є наслідком персоналізації—підбором контенту, а також упередженостями тих, хто створює та контролює алгоритми [13, с. 67-86]. Це призводить до обмеженої бульбашки, яка унеможлиблює доступ до певних можливостей, що значно зменшує свободу вибору індивіда. Тобто, спочатку користувачі взаємодіють з контентом, який їм цікавий, а згодом попадають у пастку, коли алгоритми не пропонують їм щось поза ним.

У сучасному цифровому середовищі ідея паноптикуму знайшла своє відображення в масовому зборі даних, моніторингу онлайн-поведінки користувачів, а також можливості маніпулювати інформацією. Інтернет-компанії, уряди, рекламні агенції та інші організації мають змогу збирати величезну кількість особистих даних і використовувати їх для спостереження, прогнозування поведінки або формування спеціальних рекламних кампаній. Це створює ілюзію, що кожен користувач постійно знаходиться під наглядом, навіть якщо вони не усвідомлюють цього.

З іншого боку, користувачі самі й не проти залишатися в рамках обмежень. Такий стан, до прикладу, Ж.-П. Сартр кличе «недобросовісність» або «хибна віра»

(«mauvaise foi»)[42, с. 96]. Це поняття описує стан самообману, коли людина заперечує свою радикальну свободу та відповідальність за свої дії, ухиляючись від прийняття істинної природи своєї свободи. Недобросовісність проявляється у тому, що людина, ухиляючись від відповідальності за свої вибори, намагається сховатися за зовнішніми обставинами чи соціальними очікуваннями. Це також один із проявів неавтентичності і намагання обрати єдино правильний відповідно до суспільних норм варіант буття.

Усе це створює зовсім нову форму буття свободи — медіатизовану свободу, що є предметом глибокої філософської рефлексії. Під медіатизацією слід розуміти не просто присутність свободи в медіа-просторі, а радше переформатування самої суті свободи під впливом логіки цифрового середовища. Медіа стають не лише каналом, а й умовою реалізації свободи.

Датаїзм — це нова світоглядна парадигма, яка виникає з розвитком алгоритмів обробки Big Data. Д. Кобелева та Н. Ніколаєнко [41, с. 107] стверджують, що процес «розчинення» людини в інформаційному просторі є «цілком логічним продовженням людської еволюції». Вони закликають розглядати трансформацію людини під впливом технологій не як проблему, а як завдання. На відміну від сценаріїв повстання машин, автори припускають, що зникнення людини в її нинішньому вигляді відбудеться еволюційно і майже непомітно.

Д. Гарравей у своєму «Маніфесті кіборга» пропонує образ кіборга як метафору гібридної суб'єктності, що порушує жорсткі дихотомії між природним і штучним, тілесним і машинним, людським і технічним[17]. У цифрову епоху ця метафора виявляється особливо релевантною: вона дозволяє описати суб'єкта, розсіяного в потоках даних, взаємопереплетеного з інтерфейсами, алгоритмами та інформаційною екосистемою. Такий суб'єкт уже не є єдиним автором своєї ідентичності, але водночас не втрачає здатності до етичної позиції, рефлексії та дії. Д. Гарравей наголошує, що кіборг не є символом втрати людського, а способом переосмислити взаємозалежність і спільну відповідальність у світі, де техніка є не зовнішньою, а внутрішньо інтегрованою складовою буття.

Сучасна людина висловлює себе через інтерфейс, взаємодіє через

платформи, ідентифікує себе за допомогою цифрового профілю. Відтак її свобода відтепер залежить від інформаційного простору, алгоритмів видимості, рамок самопрезентації, які задаються не самою особою, а технічною і соціальною інфраструктурою. Тобто, здається, що інтернет-мережі мали стати місцем для вільної форми самореалізації, суб'єкт має право «бути почутим», «бути видимим», «створити себе». Проте саме це самовираження часто відбувається за умов, які детермінують його форму, межі, ритм, естетику, допустимість. Навіть у цифровому всесвіті відповідальності та норм суспільства не уникнути — суб'єкт у своєму бажанні говорити змушений враховувати алгоритми платформи, соціальні очікування, норми модерації. Він вільно вибирає, але лише з того, що дозволено бачити, показати і оцінити.

Таким чином, самовираження стає формою самоконтролю, а свобода набуває характеру структурованої зовнішньої демонстрації. У цьому полягає головне філософське напруження медіатизованої свободи: вона існує лише тоді, коли набуває певної форми, але форма завжди підпорядковується певній структурі влади, техніки чи ринку. Індивідуальна ініціатива стає вписаною у логіку видимості, яка сама визначається умовами, далекими від вільного вибору.

Цифрова ідентичність водночас багат шарова та спрощена. Вона часто фрагментується за різними профілями, каналами, соціальними колами. Людина в одній соціальній мережі це не та сама, що в другій та третій. Це множинна присутність, яка не завжди гармонійна чи послідовна [56, с. 43-45]. З іншого боку, платформа вимагає певної уніфікації, як-от аватар, короткий опис, обмежений формат, що знижує складність самовираження до серій знаків, образів, реакцій. Як наслідок, ідентичність стає естетизованою і поверхневою, орієнтованою на короткотривалу увагу, а не на глибоке розуміння.

Одним із ключових аспектів обмеження свободи в цифрову епоху є цензура — як відкрита, так і прихована. На відміну від класичних форм цензури, пов'язаних із державним контролем над ЗМІ або книговидаванням, як-от її описує Т. Мужанова [44, с. 86], у цифровому середовищі цензура набуває нових, технологічно посередкованих форм. Йдеться про алгоритмічну модерацію контенту, де

видимість, доступність і циркуляція інформації визначаються не демократичними нормами, а умовами платформи, її економічними інтересами, політичними домовленостями або культурною політикою .

Така приватна цензура, хоч і не є обов'язковою з точки зору держави, має реальні наслідки для свободи вираження, особливо коли платформи стають основним простором публічного мовлення. Водночас алгоритмічні системи здатні занижувати або підвищувати видимість повідомлень, змінюючи «вагу» висловлювання без прямої заборони. Це формує нову парадигму контролю не як примусу, а як невидимого регулювання. Свобода слова в цьому контексті формально не порушується, але де-факто трансформується в дозовану присутність, вбудовану у цифрову логіку платформи.

Об'єктивно людина має бути незалежною та самостійною з точки зору того, як вона ставиться до світу. Вона повинна конструювати своє «Я» як суб'єктивний центр, у межах якого можна інтерпретувати світ. Але зовнішні чинники узурпують ці повноваження індивіда для себе, оскільки така влада включена в сферу дії і розуміння культури споживацтва. Людина втрачає індивідуальність, свободу, здатність інакомислити та керувати власною долею. Фактично, завдяки споживацтву людина конструює свою ідентичність, і вже не може уявити своє життя без нього[45, с. 7-10]. Коли суб'єкт визначає себе через те, що купує, він стає конкурентом іншим, а не союзником. Це призводить до конфліктів та нерозуміння між людьми, які мають різні вподобання та потреби. Крім того, це може призвести до того, що люди стають більш ізольованими, оскільки вони більше зосереджені на своїх особистих інтересах, ніж на відносинах з іншими людьми.

Тут не можна не згадати тренд на «естетизацію» буття, що також є частиною культури споживацтва[54]. Естетика впливає на суб'єктів через створення естетичних стандартів та ідеалів краси, які визначають їхні вподобання. Реклама, упаковка товарів, дизайн продукції — усе це використовує естетичні принципи для привертання уваги споживачів. Тобто картинка переважає суть і наповнення, коли предмети та явища набувають певних естетичних функцій, яких не мали до цього. Виникає візуальний редукціонізм — панування образу над змістом, обличчя над

голосом, кліпу над рефлексією.

У цифровому просторі людина переважно представляється як зображення, аватар, відеофрагмент, сторіз. Це знижує багатовимірність присутності до візуальної поверхні, яку легко споживати, оцінювати, видаляти, і яка позбавлена складної емоційної глибини й фізичної інтерсуб'єктивності. Візуальний образ витісняє тілесну присутність, а тіло редукується до картинки, яку можна редагувати, фільтрувати, покращувати, ховати.

На думку Т. Пригоди останніми роками шириться вплив так званих антиспоживацьких або ж етичних споживацьких практик таких як мінімалізм та дзен [50, с. 143-149.], натомість інші дослідники серед трендів виділяють стоїцизм [55, с. 55-60; 27]. Таким чином, разом із зростанням активності приходить і усвідомлення її наслідків. Екологічна криза, соціальна нерівність та експлуатація ресурсів стають серйозними проблемами.

Умовна свобода суб'єкта в цифровому середовищі часто не є виявом автономії, а радше механізмом залучення до ринку уваги, де увага, час і поведінка користувача набувають статусу товару. Як аргументує Ш. Зубофф, платформи не просто надають простір для самовираження, а монетизують саму можливість прояву активності. Поведінкові дані, які користувач продукує у процесі цифрової взаємодії, використовуються для створення передбачуваних профілів, що дозволяють не лише прогнозувати, але й моделювати поведінку [36]. Це підштовхує до ще одного не менш цікавого феномену — дегумагізації, який має свої особливості у цифровому середовищі.

Висновки до розділу 2

Аналіз соціальної комунікації суб'єкта та Іншого в цифровому вимірі буття дозволив окреслити масштабні зміни в самих основах людського самовизначення, взаємодії та уявлення про себе в соціальному просторі. Взаємозв'язок між цифровими технологіями та суб'єктивністю перестає бути зовнішнім, а набуває статусу структурної залежності. Людина у цифровому середовищі вже не лише взаємодіє через інтерфейси, а існує в них. Це означає, що філософські категорії свободи, автентичності, присутності мають бути розглянуті в контексті нових умов, у яких суб'єкт не просто виконує дію, а модифікується в самій можливості дії. Цифрова комунікація не є нейтральним засобом передачі змісту, а формує новий режим взаємності, в якому домінують алгоритмічні, естетичні та комерційні типи взаємодій.

Один із ключових висновків полягає в тому, що свобода в цифровому просторі існує не у формі вибору між рівноправними можливостями, а у формі адаптації до алгоритмічної реальності. Тут вибір не скасовується, але він упорядковується, фільтрується, попередньо структурований технічною архітектурою. Суб'єкт діє в межах «заданих свобод», які не завжди очевидні, але значною мірою визначають, що буде доступним для сприйняття, осмислення чи артикуляції. Це перетворює автономію з внутрішнього ресурсу на зовнішню умову, контрольовану технічним і соціальним середовищем.

Так само трансформується поняття самовираження. Воно більше не відображає безпосередню інтенцію особистості, а конструюється відповідно до логіки впізнаваності, відповідності стандартам платформи та очікуванням аудиторії. Цей перехід від автентичного «Я» до представленого «Я» формує новий тип суб'єкта—того, хто не може відмовитися від видимості, бо сама участь у цифровому житті передбачає демонстрацію. Інтерфейсна сцена, як зазначає Б. Чул Хан, стає місцем, де свобода обмежується не заборонами, а вимогою безперервної присутності, відповідності, продуктивності.

У результаті відбувається розрив між рефлексією та дією. Миттєва

комунікація, домінування реакцій і спрощених знаків замінюють час на роздуми, мовчання і складні форми комунікативної присутності. Іншого не ігнорують, але й не пізнають у його унікальності, що не передбачає глибини діалогу. Така форма інтерсуб'єктивності створює ілюзію взаємності без справжнього етичного залучення.

Окремої уваги заслуговує зміна характеру тілесності в цифровому середовищі. Під впливом поглядів М. Мерло-Понті, Ж. Нансі та Р. Шустермана можна стверджувати, що тіло, як основа взаємодії, втрачає свою чуттєву присутність і стає зображенням. Цей зсув має не лише естетичні, але й онтологічні наслідки: суб'єкт втрачає здатність бути безпосередньо присутнім, його втілення підмінюється слідом, що контролюється й змінюється. Віртуалізована тілесність більше не передає реального стану, емоції чи мовчання, а лише демонструє знак доступності.

Водночас, як свідчить аналіз цифрових механізмів регуляції контенту, платформи дедалі частіше виконують функцію цензора, не у формі прямої заборони, а через структуроване управління видимістю. У таких умовах свобода висловлювання формально зберігається, але практично стає залежною від обмежень, які маскуються як правила спільноти, рекомендаційні алгоритми або політика безпеки. Суб'єкт погоджується на ці обмеження, бо ціна відмови — соціальна невидимість.

Таким чином, розділ свідчить про те, що цифрова свобода не є продовженням класичної автономії, а її новою конфігурацією — технічно структурованою, фрагментарною, залежною від режимів видимості. Це не скасовує можливість суб'єктивного буття, але змушує переосмислити його межі й умови. Ключовою відповіддю на цей виклик стає рефлексивність, здатність розпізнати структури впливу й залишитися дієздатним у середовищі, яке схиляє до пасивності або стандартизації.

РОЗДІЛ 3. ЗМІЩЕННЯ УЯВЛЕНЬ

3.1 Феномен дегуманізації у цифровому середовищі

Якщо цифрова свобода часто обмежується межами інтерфейсів, алгоритмів і структур контролю, то дегуманізація позначає глибший процес — поступове стирання людської унікальності, вразливості, тілесності та взаємності. Це не агресивне насильство чи зовнішнє пригнічення, а тонке перерформатування людського в тому, як суб'єкти представляють себе, бачать Іншого, спілкуються й осмислюють власне місце у спільному просторі. У цифровому світі взаємодія все частіше відбувається через шаблони, візуальні поверхні, реактивну комунікацію, що зменшує складність та глибину особистості до придатних для обробки одиниць даних.

У класичному філософському контексті дегуманізація розглядалась як наслідок тоталітаризму, технократичних ідеологій, війни чи індустріалізації. Проте в XXI столітті це поняття набуває нового цифрового виміру. Попри згадану емансипацію та «олюднення» технологій, саме цифрове середовище починає впливати на глибинні структури людського буття, викликаючи якісно нову форму дегуманізації як насильницьке позбавлення гідності, а як повільну, непомітну редукцію особистості до функціонального вузла в інформаційній системі.

У загальному значенні дегуманізація — це втрата особистісного виміру буття, зникнення унікальності, незамінності, глибини, тілесної присутності та емпатійної чутливості у взаємодії з Іншим. Це редукція людини до образу, ролі, реакції, даних, коду чи візуального знаку, що позбавляє її характеру складного, автономного, рефлексивного суб'єкта. У такому контексті суб'єкт перестає бути метою, а стає носієм інформації, перш за все об'єктом, комунікаційною функцією, елементом платформи, алгоритму, статистики.

Цифрове середовище, попри декларації інклюзивності й свободи, сприяє формуванню нових передумов для дегуманізації. Воно трансформує спілкування,

образ тіла, модель суб'єктності, механізми визнання та критерії соціального статусу. Цифрова взаємодія є опосередкованою, візуально фрагментованою, алгоритмічно керованою і здебільшого нетілесною, що створює серйозні виклики для гуманістичних засад міжособистісного буття. Втрата тілесності є фундаментальною складовою інтерсуб'єктивного досвіду. У традиційних моделях буття людини в світі тіло ніколи не розглядалося лише як біологічна основа. Воно також було носієм присутності, носієм сенсу, першим засобом спілкування й розуміння, джерелом емоційної автентичності та умови зустрічі з Іншим. У цифрову добу це тіло поступово витісняється аватаром, профілем, зображенням, цифровим слідом, що символізують людину в інформаційному просторі, але не здатні відтворити її цілісну втілену присутність.

Цифрова комунікація, особливо текстова або візуально-фрагментована, не передає мікроекспресій обличчя, ритму дихання, жестикуляції, тембру голосу, пауз, сміху, вагань, які є невід'ємною частиною живого спілкування. Як писав Моріс Мерло-Понті, «тіло — це не просто об'єкт у світі, воно є способом бути в світі» [21, с. 57, 79, 83]. Саме через тілесність відбувається наше первинне сприйняття реальності, і саме завдяки їй ми розуміємо Іншого не як логічну конструкцію, а як живу присутність, як «обличчя», що дивиться на нас. У цифровому ж просторі суб'єкт комунікації стає скоріше знаком, ніж тілом. Він існує в тексті, фотографії, відео, що циркулює в мережі без прив'язки до реального часу, простору, інтонації.

З позиції феноменології, тіло є передумовою автентичного досвіду Іншого, бо саме воно перше, що є видимим, динамічним, вразливим, відкритим до контакту. Тіло — це те, що не можна приховати повністю, що реагує мимоволі, що свідчить про щирість або фальш, що включає нас у загальний такт людської присутності.

Усе це веде до глибокої втрати приватності. Сфера особистого стає публічною не через примус, а через внутрішню норму демонстративності. Як зазначає Байю Чул Хан у праці «Утомлене суспільство», сучасна суб'єктивність прагне бути «гладкою», без опору, без внутрішньої закритості. У «гладкому»

суспільстві все повинно бути прозорим, легким, відкритим до споживання. Відповідно, людина, яка не демонструє себе, яка не видима, а отже й не існує. Це створює нову форму насильства — насильства видимості, в якій суб'єкт змушений бути присутнім, активним, публічним, навіть якщо він не хоче цього або не готовий. Це означає, що візуальна гіперпублічність не сприяє кращому розумінню людини, а, навпаки, плоско витягує її на поверхню, де зникає тиша, загадка, внутрішнє життя. Суб'єкт починає орієнтуватися на камеру, на очікування глядача, на естетичні й комерційні алгоритми замість на внутрішні пориви. Це є втратою автентичності, якою її описували Ж.-П. Сартр та С. де Бовуар, і також розмиттям Іншого Е. Левінаса.

Одним із найсерйозніших наслідків цифрової трансформації комунікації є поступове зниження здатності до емпатії, а отже й припинення визнання Іншого як рівного, живого, вразливого суб'єкта, і постання його як функції або інтерфейсної фігури. Віртуальна взаємодія, хоч і створює враження постійної присутності та гіперзв'язку, часто виключає елементи, необхідні для морального ставлення до Іншого: тілесність, інтонацію, погляд, реакцію, спільне перебування у просторі, паузу, тишу, незручність, тобто все те, що робить присутність іншого невідворотною.

Цифрове середовище часто функціонує за принципом анонімної комунікації, у якій співрозмовник позбавлений не лише імені, але й особистої ваги, тілесного виміру, можливості відповісти наживо. Анонімність, особливо в коментарях, форумах, стрімах, розмиває відчуття особистої відповідальності, знижує поріг агресії, і дозволяє суб'єкту говорити те, що в присутності Іншого, обличчя в обличчя, він би ніколи не вимовив.

Обличчя Іншого, як і М. Мерло-Понті, так і в Е Левінаса, це виклик, це апеляція, яка не дозволяє уникнути відповідальності. Як писав Левінас, «Обличчя говорить: не вбивай мене». Цей погляд з обличчя в обличчя є онтологічною основою етики, бо тільки в безпосередньому контакті з Іншим ми здатні визнати його як суб'єкта, як такого, хто існує не для нас, а поряд з нами. Цифрова комунікація усуває цей погляд, вона не допускає його або трансформує у вигляді

фіксованого, фільтрованого, контрольованого зображення. Відповідно, зникає й механізм внутрішньої межі — тієї, яка зупиняє жорстоке слово, неповагу, напад. Слова в коментарях залишаються не почутими, а просто опублікованими. Діалог не діалог, а черга позицій. Інший не Інший, а культурна, політична чи інформаційна позиція, яку можна атакувати.

У постструктуралістській філософії вже в середині ХХ століття з'являється ідея про «смерть суб'єкта» (Фуко, Дерріда, Лакан), згідно з якою суб'єкт це не центр значення, а перетин дискурсивних, культурних, психічних і соціальних потоків. Цифрова доба актуалізує цю ідею буквально: суб'єкт перетворюється на вузол взаємодії між платформами, стрічками новин, алгоритмами рекомендацій, цифровими ритуалами, брендами, нішевими спільнотами. «Я» перестає бути джерелом дії, а стає ефектом розпізнавання: ким мене бачать, як мене класифікує алгоритм, як я виглядаю в цифровому дзеркалі. Особистість не проектує себе, а реагує на те, як її бачать, оцінюють, лайкають, ідентифікують. Стає неможливою справжня самотність, інтимність, духовна дистанція, бо всюди лише дзеркало: цифрове, соціальне, статистичне.

Внаслідок цього виникає феномен самооб'єктивації — ставлення до себе як до об'єкта, який потрібно демонструвати, покращувати, брендово позиціонувати. Людина розглядає себе як медіа-контент, маркетингову одиницю, проект. Вона думає про себе в категоріях «привабливості», «ефективності», «стратегії самопросування», «аудиторії», «охоплення», «тональності публічного образу» [9, с. 278-299.] Цей тип відношення до себе є інструментальним, а не екзистенційним. Замість «Хто я?» виникає питання: «Як я виглядаю?», «Наскільки це спрацює?», «Яка реакція буде найбільш сприятливою?». Байю Чул Хан у своїй «Психополітиці» пише, що сучасна людина стає «підприємцем себе», який експлуатує себе уявно добровільно, але насправді — за законами невидимої системи вимог і очікувань.

Дегуманізація в умовах цифрової епохи це не насильницьке заперечення людської гідності, як у класичних формах поневолення чи політичного гноблення. Це повільний, малопомітний, але глибокий процес трансформації самого поняття

людськості, що відбувається через структурні, естетичні, психологічні та технічні механізми. Дегуманізація не є актом, а механікою повсякдення, способом формування комунікації, тіла, емоцій, взаємодії, самопредставлення. І саме тому вона настільки ефективна і водночас майже невидима.

У праці «Маніфест кіборга» Д. Гарравей критикує класичну західну модель суб'єкта як цілісного, автономного, стабільного і відокремленого від технологічного світу [17]. Кіборг це фігура, що уособлює розмиття меж між природним і штучним, людським і машинним, тілесним і цифровим. Кіборг для Д. Гарравей це не лише метафора сучасного суб'єкта, але й політичний образ нестабільної, гібридної, перехідної суб'єктності, яка виникає у результаті складних взаємодій між тілом, технікою, текстами й соціальними структурами. У цьому підході інтерсуб'єктивність не мислиться як гармонійна зустріч двох автономних особистостей, а як техно-соціальна взаємозалежність множинних елементів: від алгоритмів до гендерних практик, від оптики до коду.

Д. Гарравей наголошує, що сучасна комунікація, втілена через цифрові платформи, завжди уже є технічно посередкованою, а отже й радикально зміненою. Інший у цьому полі постає не як «чистий» носій людяності, а як результат злиття людського й машинного, біологічного й символічного. Таким чином, взаємність у цифрову добу це не повернення до автентичного діалогу, а складна, фрагментована і технічно сформована подія, де суб'єкт і Інший не зустрічаються, а переплітаються у постійній реорганізації меж. Цей підхід радикалізує феноменологічні уявлення про втіленість, вказуючи, що тілесність це завжди вже політико-технічна конструкція, а не природна передумова суб'єктності.

Людина замість споживача перетворюється на продукт, і саме так стає об'єктом споживання. Продукти споживання у споживацтві мають власний екзистенціальний сенс, який перегукується із автентичним життям споживачів і задовільняють їхні потреби. У споживацтві автономність суб'єкта ставиться під сумнів або ж взагалі відсутня через особливості явища — споживачі відкидають власну свободу дій і волі, живучи недобросовісне неавтентичне життя. Культура споживацтва, однак, створює ілюзію, що наші вибори обмежені рекламними

образами[47;48]., соціальними нормами та очікуваннями. Споживачі часто піддаються маніпуляціям, які змушують їх вважати, що придбання певних товарів або послуг є єдиним шляхом досягнення щастя чи самореалізації.

В об'єкта немає гідності, немає взаємних стосунків з Іншими. Адже таке визнання, однак, можливе лише в межах інтерсуб'єктивного простору, тобто в контексті відношень із Іншим. Гідність не є приватною властивістю, а виявляється лише у стосунку, де особу визнають як цінність. У цьому контексті гідність це не лише онтологічна передумова, а результат взаємного етичного визнання: тільки той, кого визнають, може бути носієм гідності у соціальному вимірі. Інтерсуб'єктивність, таким чином, є простором, у якому можлива поява гідності як нормативного факту, а не лише метафізичного припущення. Дегуманізація це процес, що руйнує інтерсуб'єктивний простір, роблячи неможливим визнання Іншого як суб'єкта. Вона полягає в редукції особистості до функції, ролі, набору характеристик, які можна оцінювати, контролювати або замінювати. У цьому сенсі дегуманізація це заперечення гідності: людина не розглядається як морально значуща істота, а як засіб або об'єкт. Коли особа існує лише як візуальний образ, дані, профіль чи реакція, її суб'єктність втрачається, а отже, й гідність більше не визнається.

Таким чином, будь-яке порушення цього простору — через мовчання, ігнорування, стигматизацію або технологічну анонімізацію — є актом дегуманізації. Там, де відсутній взаємний погляд, де Інший не визнається як рівний, не може існувати й повноцінне уявлення про гідність. У цифрову епоху це вимагає переосмислення механізмів соціальної присутності, алгоритмічних рішень і нових форм етики, здатної враховувати як технічне посередництво, так і людську вразливість у всій її множинності та різності досвідів.

3.2 Уніфікація та втрата множинності: комунікаційні шаблони й цифрова стандартизація суб'єкта

Технології та їхні винахідники обіцяють безпрецедентну свободу самовираження, і водночас створюють нові форми уніфікації, які суттєво впливають на те, якою стає людина, суб'єкт, у цифровому просторі. Мова йде уніфікацію досвіду, стандартів комунікації, форматів вираження, мовних шаблонів, естетичних трендів, логіку платформ й алгоритмів.

Цифрове середовище, попри видиму різноманітність, все частіше функціонує за принципом шаблонності у мові, жестах, формі контенту, інтерфейсі. Користувач ніби має вибір, проте цей вибір обмежено межами платформи, її логікою зручності, повторюваності, естетики впізнаваності. Виникає діалектика свободи і шаблону: чим більше суб'єктів прагнуть самовиразитися в одному середовищі, тим більше формується набір типових, зручних, зрозумілих моделей, у межах яких це вираження стає можливим.

Цифрова епоха прагне не лише представлення, а оптимізації суб'єкта — зробити його впізнаваним, зручним для алгоритму, ефективним у плані охоплення. Для цього суб'єкт має стати форматованим об'єктом, придатним для короткої демонстрації, для швидкої реакції, для візуального розпізнавання. Внаслідок цього зникають ті аспекти людини, які передбачають усі емоційні складності, мовні гнучкості, паузи, багатозначності, тобто усі ті аспекти, які роблять людину людиною.

У праці «Одномірна людина» Г. Маркузе описував специфіку сучасного технологічного суспільства, яке породжує нову форму тотальності: без репресій у класичному розумінні, але з поглинанням і перенаправленням свободи в межах системи. Перший розділ «Одновимірної людини» починається з такого речення: «У розвиненій індустріальній цивілізації панує комфортна, плавна, розумна, демократична несвобода, що є ознакою технічного прогресу.» [20, с. 19]

Технологічний прогрес, згідно з Г. Маркузе, не лише оптимізує виробництво

й побут, а й стандартизує спосіб мислення. Людина сучасного споживацького суспільства це «одномірна істота», чия критична здатність послаблена комфортом, рекламою і нав'язаними потребами. Свобода більше не сприймається як радикальна можливість бути іншим, а редукується до вибору з-поміж того, що вже дозволено системою. Усе, що не вписується в технічну чи споживацьку доцільність, відкидається як «непрактичне». [20, с. 123]

Маркузе підкреслює, що цей стан «одновимірності» небезпечний тим, що суб'єкти в ньому не усвідомлюють своєї неволі. Вони вважають себе вільними, тому що можуть обирати з багатьох товарів чи образів, але не бачать, що всі ці опції лише модифікації одного й того ж ідеологічного коду. Критичне мислення, естетика протесту, уява маргіналізуються, оскільки вони загрожують стабільності «керованої раціональності». Таким чином, технічна раціональність стає новою формою ідеології, а споживацтво — її інструментом. Людина, що живе за логікою задоволення потреб, уже не ставить під сумнів походження цих потреб, а отже, втрачає суб'єктну позицію.

Втрата суб'єктності множинності це не просто естетичне збіднення. Це онтологічне звуження простору існування людини, у якому зменшується кількість форм бути: бути складним, бути неоднозначним, бути незрозумілим. Замість цього з'являється вимога бути зрозумілим, впізнаваним, відразу класифікованим.

У системі, яка тяжіє до повторюваності та впізнаваності, все нестандартне починає сприйматися як збій, ризик або шум. Людина, яка говорить незрозуміло, довго, емоційно неоднозначно, яка використовує незвичні слова, паузи або мовчання, може бути сприйнята як некомпетентна, нецікава, навіть небезпечна. У цих умовах виникає новий тип цензури — самоцензури, що не пов'язаний із зовнішньою репресією, а діє як самоконтроль, який більше нагадує копію зовнішнього. Людина розуміє, що певні теми «не заходять», певна емоція «не виглядає красиво», певна рефлексія «занадто довга», певне фото «не підходить за кольоровою схемою». Так формується неформальний цифровий етикет, але дієвий набір правил, що контролюють висловлювання на рівні естетики, мови, емоції.

Таке явище зміни своєї ідентичності ще на початку минулого століття описав

Г. Зіммель. Він дійшов до висновку, що індивідуальність можна виразити через моду, проте мода за своєю суттю є процесом наслідування. Мода є символом стратифікації суспільства, що відображає напругу між індивідуальністю та конформізмом, новизною та традицією, інтеграцією та диференціацією. [30] Культура споживацтва у сенсі наслідування і моди є характерною формою ідентифікації і впливів на свідомість індивідів. Чим більше формалізується форма, тим більше суб'єкт культури—людина, віддаляється від неї.

Ж. Дельоз у своїй філософії множинності радикально виступає проти тоталізуючих структур, що зводять суб'єктивність до єдиної ідентичності чи моделі. Він розробив концепцію «ризومي» — нелінійної, гетерогенної структури знання та буття, що протистоїть ієрархіям і уніфікації. Дельоз підкреслює, що суб'єкт є процесом без центру, який виникає в русі, у множинних зв'язках, у переплетенні впливів, афектів, текстів [11]. Проте цифрове середовище дедалі більше функціонує як ієрархічна структура із конкретними обличчями на вершині, де платформи впорядковують досвід за допомогою алгоритмів, шаблонів і форматів. Таким чином, уніфікація цифрової комунікації суперечить делезіанській логіці множинності, перетворюючи суб'єкта на керований потік реакцій, позбавлений глибини та непередбачуваності.

Ж.-Л. Нансі розвивав близьку ідею про те, що людське буття це завжди буття-у-множинності, буття-із, яке не зводиться до фіксованої субстанції. Він підкреслював, що суб'єкт є сингулярністю, яка не зливається з іншими, але й не ізолюється. Відмінність кожного — не бар'єр, а умова спільності. Така філософія вступає в конфлікт із цифровими стандартами самопрезентації, де інтерфейс платформи — біографічне поле, фото, короткий опис — задає межі того, як бути, як виглядати, як себе демонструвати. Ж.-Л. Нансі натомість вважає, що істинна множинність передбачає простір незручного, непередбачуваного, того, що не вкладається у категорії вподобання або видимості. Комунікаційна уніфікація, таким чином, — це не просто технічний зручний засіб, а форма редукції буття до параметрів керованості. [22;23] Суб'єкт не існує як самотній автономний центр, а як відкрита структура, що формується в зустрічі, у спільності, у впливі Іншого.

Множинність для Ж.-Л. Нансі це онтологічна умова суб'єктності, а не її загроза.

Йдеться про поступову втрату екзистенційної багатовимірності суб'єкта, тобто тієї множинності станів, голосів, відтінків, яка завжди була ознакою людського буття у філософській традиції. Людина більше не функціонує як складне, амбівалентне, відкрито-нестабільне утворення, а редукується до публічного «Я», що відповідає форматам видимості й алгоритмічної сумісності. Тому на противагу цій одновимірності стоїть філософська традиція, яка розглядає людину як багатоголосе, відкрито структуроване буття, що завжди включає інше в собі.

Алгоритмічний Інший як поняття, уведене Т. Бучером [7, с. 30–44.], описує мозаїку почуттів і сприйняття користувачів щодо алгоритмів у їхній повсякденній навігації. Воно слугує важливим інструментом для розуміння функціонування алгоритмів соціальних медіа через призму індивідуального та колективного досвіду користувачів. Користувачі думають, що алгоритми працюють однаково для всіх, що є частковою правдою, адже як наслідок кожен суб'єкт взаємодії має свій персоналізований контент і власну думку, сформовану на основі попереднього досвіду.

Уніфікація досвіду та цифрова стандартизація суб'єкта безпосередньо впливають на форму інтерсуб'єктивних зв'язків, адже вони обмежують умови, за яких можлива справжня взаємність. Із феноменологічної точки зору, зокрема у М. Мерло-Понті, інтерсуб'єктивність передбачає взаємне тілесне сприйняття, співпереживання і відкритість до непередбачуваного іншого, який не редукується до образу або функції [21, с. 121–122; 88–89]. Цифрова уніфікація, навпаки, стандартизує способи презентації, реакції та участі, що знижує чутливість до тієї унікальності, яка становить основу інтерсуб'єктивного досвіду. Коли взаємодія зводиться до заздалегідь передбачених реакцій, то втрачається сама подія зустрічі як неповторного моменту співбуття.

Цей процес ще глибше аналізує Джудіт Батлер, яка стверджує, що «Я» (суб'єкт) не є самодостатнім, а завжди вкорінений у соціальних умовах і відносинах. Здатність давати «звіт про себе» залежить від цих умов і від того,

наскільки суб'єкт може бути впізнаним у рамках існуючих норм. Дж. Батлер підкреслює, що здатність давати звіт про себе не є суто індивідуальним актом, а відбувається в діалектичному обміні з «Іншим». Визнання з боку іншого є ключовим для формування «Я» та його морального існування. Вона демонструє, що здатність давати «звіт про себе» не є самоочевидною або природною, а є результатом безперервної боротьби за визнання в рамках мінливих соціальних та етичних контекстів. Непрозорість «Я» стає не просто обмеженням, а потенційним джерелом етичної глибини, що підкреслює нашу взаємозалежність і відповідальність. [8; с.22-40.]

Проте цифрові платформи, з їхньою логікою ефективності, зводять інтерсуб'єктивний обмін до мінімуму: важливе те, що легко проковтнути, відреагувати, лайкнути. Дж. Батлер наголошує, що ми стаємо суб'єктами у момент звернення до Іншого, у відповідальності, яка завжди неповна, відкладається, болісна. В уніфікованому середовищі це звернення стає утилітарним, неетичним, бо воно не вимагає справжньої зустрічі, а лише передбачає взаємну перформативну сумісність.

У сучасній цифровій культурі уніфікація не є результатом зовнішнього примусу чи репресивної влади. Вона діє значно тонше, як форма мікровлади, що здійснюється через культурні тренди, естетичні норми. Уніфікація це нормалізація без прямої насильницької дії. Вона не говорить «не можна бути іншим», але створює умови, за яких інше, складне, суперечливе, повільне, амбівалентне стає неефективним, невидимим, непродуктивним. Вона стимулює саморегуляцію, адаптацію, редагування себе відповідно до очікувань системи. Людина не зникає, але вона перетворюється на зручну версію себе, таку, яку легко зчитати, оцінити, поширити.

З. Бауман у численних працях, зокрема в «Споживче життя» наголошує, що сучасне суспільство трансформувалося з «суспільства виробників» у «суспільство споживачів». Ця зміна не просто економічна, а онтологічна: споживання стало основним засобом ідентифікації людини. У сучасному світі стабільні структури соціального буття руйнуються, а місце традиційної ідентичності займає

ідентичність споживача, яка формується через бренди і публічне самовираження. Людина змушена безперервно оновлювати себе як товар, бути видимою, актуальною, привабливою. Неспроможність бути «цікавим» рівноцінна соціальному виключенню [5].

З. Бауман підкреслює, що у світі тотальної конкуренції за увагу свобода стала ілюзорною. Суб'єкт «обирає» лише з того, що дозволено ринком, а власна індивідуальність перетворюється на «конфігурацію вибраних товарів». Ідентичність стає нестійкою, поверхневою, орієнтованою на зовнішній ефект, а не на глибоку рефлексію. Усі людські якості (емоції, бажання, уподобання) втягуються в логіку ринку, де особистість капіталізується, а міжособистісні зв'язки редукуються до транзакцій. Це створює фундаментальне відчуження та екзистенційну тривожність, попри зовнішню «веселість» і «динамічність» споживчого способу життя.

М. Фуко у «Наглядати і карати» підтверджує цю думку. Дисциплінарна влада прагне не помсти, а вироблення «нормального» суб'єкта, який діє в межах соціальних очікувань і підлягає постійному нагляду, класифікації, обліку. Відтак контроль здійснюється не через насильство, а через дисципліну, яка проникла у всі ключові інституції (школу, лікарню, фабрику, армію), створивши єдину систему формування слухняних тіл. [14, с. 82]

У цьому контексті паноптикум Бентама стає для Фуко не лише архітектурною моделлю в'язниці, а загальним принципом влади модерного суспільства. Йдеться про владу, яка забезпечує контроль не завдяки фізичному примусу, а завдяки можливості бути постійно видимим [14, с. 96]. Суб'єкти починають самі коригувати власну поведінку, бо внутрішньо припускають, що за ними спостерігають. Такий механізм нагляду стає ефективнішим за пряму репресію, оскільки перетворюється на самоцензуру. В цифрову епоху ця логіка продовжується: алгоритмічні системи та інтерфейси платформ створюють умовну прозорість дій користувача, але замість охоронця — машина, яка аналізує, передбачає, класифікує. Дисципліна функціонує тепер не як виключення, а як повсякденна умова участі в соціальному житті.

Важливою у М. Фуко є також ідея того, що сучасна влада конститує знання про суб'єкта не лише для опису, а й для формування. Через обстеження, документацію, психіатрію, статистику, індивід стає «випадком», об'єктом турботи, що водночас є полем для інтервенції влади. Відтак суб'єктність набуває форми, що постає в межах владного знання, яке визначає, що таке норма, девіація, небезпека. Це перетворює індивіда на об'єкт експертизи, де тіло, поведінка й особистість оцінюються за відповідністю до стандартів. В епоху алгоритмів ця логіка лише посилюється: користувач не просто діє в цифровому просторі, а постійно генерує дані, які дозволяють платформам аналізувати, передбачати й регулювати його поведінку без явного примусу.

Множинність виступає не як проблема, а як філософський спротив. Вона не лише протистоїть редукції суб'єкта до керованого й передбачуваного «Я», але й відкриває простір для етичного самовизначення, що не зводиться до ринку, видимості чи ефективності. Множинність, у цьому сенсі, — це не розпорошення чи хаос, а онтологічна умова буття як відкритості, неоднозначності, непрозорості. Замість того, щоб прагнути тотожності з заданими моделями, вона утверджує право на нестабільність, перерву, мовчання, унікальний ритм — тобто все те, що сучасні платформи прагнуть звести до форматованої участі.

Етична значущість множинності полягає в тому, що вона не дозволяє звести Іншого до категорії «свого» чи «зрозумілого». Як стверджує Е. Левінас, [12, с.51, 57, 251–52, 295] справжня зустріч з Іншим завжди передбачає порушення комфорту, незавершеність, відповідальність, що не може бути закріплена алгоритмом. Множинність таким чином має не лише екзистенційну, а й етичну вагу: вона не дозволяє зафіксувати суб'єкта у категоріях споживання, популярності чи продуктивності. Навпаки, вона апелює до суб'єкта як до відкритої істоти, здатної бути з іншими в нерівноваженому, невпорядкованому, але справжньому співбутті. Це співбуття вимагає не уніфікованих форм, а чутливості, слухання, паузи, а отже глибини.

Таким чином, питання альтернатив не полягає у поверненні до доцифрового стану чи відмові від технологій, а у філософському зусиллі зберегти множинність

як етичний ресурс. Мова йде про захист складності у світі, що прагне спростити, про збереження тиші у світі, що прагне постійного сигналу, про утвердження реального в просторі, де панує симуляція. Множинність — не тільки опір уніфікації, а можливість справжньої свободи, яка не зводиться до обирати між варіантами, а означає бути присутнім у власному, багатогранному й завжди не до кінця відомому бутті.

У цьому полягає парадокс цифрової об'єктивації: індивід не втрачає права на існування, зате його багатогранність згортається до функціонально придатного формату, до того, що працює в межах видимості.

Висновки до розділу 3

Трансформації, викликані цифровою епохою, не обмежуються лише зміною способів комунікації, а зачіпають самі засади людського буття, зокрема інтерсуб'єктивність, тілесність, свободу й множинність. Через призму дегуманізації та уніфікації виявляється подвійний характер цифрового середовища: з одного боку, воно створює умови для безперервної присутності, доступності й активності, з іншого — формує обмеження, що стосуються глибини, непередбачуваності, унікальності та моральної автономії суб'єкта.

Згідно з міркуваннями Ж.-Л. Нансі, М. Мерло-Понті, Е. Левінаса, Г. Маркузе, взаємність як форма зустрічі двох втілених суб'єктів не є технічно нейтральною. У цифровому просторі, де домінує зображення, реакція і формат, відбувається перехід від унікального досвіду Іншого до стандартизованого, зручного об'єкта. Алгоритм, аватар, шаблон поведінки чи мовлення — усе це позначає нові посередники, які не просто полегшують комунікацію, а замінюють сам акт присутності, зміщуючи його в бік контролю, передбачуваності та функціональності.

Феномен дегуманізації у цифровому середовищі полягає не в запереченні людяності у прямому сенсі, а в її поступовій редукції через відсутність тілесного контакту, візуальне спрощення та втрату етичної чутливості. Цифровий суб'єкт виявляється не тим, хто розмовляє з Іншим, а тим, хто функціонує в межах естетично й технічно обумовленої взаємодії. Цей тип спілкування не допускає паузи, тиші, повільного обдумування — рис, які є основою глибокого морального діалогу.

Уніфікація у цифровому просторі не є лише наслідком зручності або технічного прогресу. Вона формує нову норму суб'єктності, в якій немає місця багатозначності, неоднозначності або мовленнєвій складності. Людина, яка бажає бути видимою, змушена адаптувати себе до впізнаваних форматів, шаблонних емоцій, стислих меседжів. Це спричиняє поступову втрату індивідуальності не як особистого вибору, а як можливості бути інакшим без ризику соціального

виключення.

Водночас філософські концепції множинності, нестабільності, відкритості вказують на альтернативу: можливість збереження неструктурованих форм буття, які не вкладаються в алгоритмічні матриці. У цьому полягає потенційний етичний спротив цифровій уніфікації: не відмова від технологій, а боротьба за складність, за можливість бути іншим, неефективним, незрозумілим.

Таким чином, цифрове середовище створює не лише нові виклики, а й нову структуру буття, в якій поняття суб'єкта, Іншого, свободи та гідності мають бути заново переосмислені. Ця структура формує новий тип присутності — технічної опосередкованості, естетичної кодифікації, алгоритмічної керованості. Водночас саме в цьому полі зростає потреба у філософському захисті множинності, тілесності, рефлексивності як умов збереження людського в умовах цифрової культури.

ВИСНОВКИ

У результаті дослідження здійснено філософський аналіз впливу цифрових комунікаційних практик на зміну уявлень про свободу та інтерсуб'єктивність. Аналіз показав, що цифрове середовище радикально трансформує традиційні умови буття, де Інший і свобода виступали центральними елементами людської взаємодії. Інтерсуб'єктивність, яка в класичній феноменології (Гуссерль, Шелер, Левінас) мислилася як тілесно-вкорінене, етично навантажене співбуття, у цифровій культурі поступово редукується до взаємодії, що посередковується алгоритмами, інтерфейсами та платформеними обмеженнями. Замість взаємного розкриття та відповідальності за Іншого, суб'єкти все частіше стикаються із симуляцією присутності, уніфікованими зразками комунікації та обмеженим спектром дозволеного самовираження.

Цифрова епоха впливає на поняття суб'єктності, свободи та інтерсуб'єктивності, що мають фундаментальне значення для філософського осмислення людської гідності. Те, що класична філософія формулювала як відкритість до Іншого, як відповідальність та співбуття, у цифровому середовищі дедалі більше набуває форми контрольованої, шаблонізованої взаємодії. Алгоритми, структура платформ соціальних мереж, культура видимості та логіка ринку уваги спільно створюють нові форми нормалізації, уніфікації та дисциплінарного впливу.

Феномен інтерсуб'єктивності, який у феноменології (Гуссерль, Шеллер, Мерло-Понті) та етиці Левінаса поставав як фундаментальний вимір людського буття, у цифровому світі зазнає сутнісного спотворення. Взаємодія стає фільтрованою, фрагментованою, зведеною до сигналів і реакцій. Замість тілесної присутності, спільного простору і емпатичної події відкритості, цифрове середовище пропонує зображення, аватари, формати взаємодії, що підтримують ефективність, але не глибину. Це не лише технологічна зміна, а й філософське питання: чи можливе справжнє «бути з Іншим», якщо той Інший завжди вже обраний, відфільтрований і відображений у межах алгоритмічної логіки?

Поняття свободи, яке в екзистенціалізмі Сартра пов'язується з відповідальністю за себе і світ, також зазнає змін. Медіатизована свобода — це ілюзія вільного вибору, що насправді функціонує в межах заданих умов: рекомендаційних систем, візуальних стандартів, популярних естетик. Цензура втрачає класичну форму заборони і стає алгоритмічною: контент зникає не як заборонений, а як нерелевантний, «непомічений». Суб'єкт, отже, змушений до самоцензури, формуючи себе не відповідно до внутрішньої автентичності, а відповідно до очікуваного формату прийнятності.

Свобода в цифрову епоху зазнає суттєвих змін: від автономного самовизначення вона переходить до структурованої, алгоритмічно керованої діяльності, яка реалізується в межах заданих рамок видимості, ефективності та споживчої привабливості. Хоча індивід має технічну можливість виражати себе, характер цього вираження формалізований через логіку алгоритмів платформ, що визначають не тільки межі дозволеного, а й цінність висловленого. Це створює парадокс свободи: вона існує лише як вибір з-поміж уже попередньо відфільтрованих опцій. Такий стан можна розглядати як нову форму гетерономії, де дія суб'єкта детермінована не зовнішнім примусом, а внутрішньою залежністю від стандартів мережевого визнання.

Цифровий суб'єкт формується як єдина, нестабільна уніфікована інстанція, а не як множинна конфігурація людського буття. У такій ситуації інтерсуб'єктивні зв'язки не зникають, але набувають нової, часто поверхневої якості, де місце зниклої емпатії займає автоматична стандартизована відповідна реакція. Емоційна присутність, співпереживання, багатозначність і вразливість витісняються швидкою реактивністю, візуальними шаблонами та очікуваною поведінкою. Відбувається уніфікація суб'єктивного досвіду, втрата автентичної множинності, що, у підсумку, призводить до дегуманізації — перетворення Іншого на фільтрований образ, а себе — на об'єкт, що підлягає оцінці, продуктивності та зовнішньому визнанню.

Особливої уваги заслуговує феномен дегуманізації, який у цифрову епоху набуває форм не прямого насильства, а повільного стирання множинності суб'єкта.

Людина перестає бути складною, неоднозначною, непередбачуваною істотою, а натомість формується як «впізнаване обличчя», як серія знаків, що легко прочитуються й оцінюються в цифровій екосистемі. Втрата приватності, редукція тіла до зображення, заміна мовної гнучкості шаблонною лексикою, спрощення емоцій до реакцій — усе це створює ґрунт для нової форми дегуманізації, де унікальне поступається місцем уніфікованому.

Однак ця ситуація не є фатальною. Філософська традиція множинності — в особах Дельоза, Нансі, Бутлер — пропонує іншу логіку: логіку відкритості, багатоголосся, незавершеності. Множинність, як показує Дельоз, є онтологічною умовою життя, а не його загрозою. Ж.-Л. Нансі вказує, що справжнє співбуття можливе тільки там, де суб'єкти не зливаються, а залишаються різними у взаємній відкритості. Дж. Батлер додає до цього етичний вимір: суб'єкт не існує поза відповідальністю перед Іншим, а можливість «давати звіт про себе» залежить від соціальних структур впізнавання.

Проблема контролю у цифровому середовищі постає як одна з ключових філософських суперечностей. Алгоритми, платформи, інтерфейси—всі ці елементи виконують дисциплінарну функцію. Відбувається нормалізація поведінки через «правила спільноти», механізми модерації, рейтинги вподобань, які створюють умови нової дисциплінарної влади на основі праць Фуко—без примусу, але з ефектом самоконтролю. У цьому контексті важливо враховувати також позиції Баумана та Маркузе, які вказували на ілюзорність свободи у керованому світі споживання, де ідентичність є результатом ринкових вимог, а суб'єктність є наслідком відповідності вимогам системи.

Попри це, цифрова культура не є однозначним злом. У ній зберігається потенціал для етичного переформулювання свободи — не як незалежності, а як здатності бути з Іншим у відкритості та відповідальності. Цей потенціал фіксують постгуманістичні підходи, які пропонують бачити суб'єкта не як замкнений центр волі, а як реляційний, динамічний вузол взаємодій, відкритий до множинності. У цьому сенсі множинність не є загрозою для цілісності, а онтологічною умовою буття — те, що дозволяє зберегти складність, непередбачуваність, багатоголосість.

Крім екзистенціалізму Сартра, важливо інтегрувати у філософське осмислення культури споживацтва постструктуралістські й критичні підходи, зокрема ідеї Мішеля Фуко. Так, Фуко розглядає сучасні форми контролю як структуровані через норму, а не прямий примус, що дозволяє інтерпретувати споживацьку поведінку як форму дисциплінарної влади, яка діє через бажання бути впізнаваним, відповідати шаблонам, підтримувати видимість. Застосування цих концептів до аналізу споживацтва дозволяє краще зрозуміти, як сучасна культура не просто обслуговує потреби людини, а формує їх в інтересах ринку, і якою мірою це впливає на саму можливість етичного, автономного й відповідального життя.

Таким чином, постає складна, але необхідна перспектива: переосмислення цифрової комунікації як не лише технічного або культурного виклику, а як філософської події. Умовою збереження людяності стає не повернення до минулого, а формування таких форм комунікації, де зберігається простір для Іншості, для незрозумілого, для незручного — тобто для справжньої інтерсуб'єктивності. Поняття гідності в цьому контексті пов'язується не зі статусом, а з тим, наскільки суб'єкт визнається і визнає Іншого як рівного, складного, автономного. І саме множинність — онтологічна, етична, естетична — стає ключем до відновлення цього простору в епоху цифрової трансформації.

Загалом, дослідження засвідчило: інтерсуб'єктивність і свобода залишаються ключовими структурами людського буття навіть у цифровому середовищі, але набувають у ньому нових форм, викликів і ризиків. Для збереження етичного простору взаємності та гідності необхідне філософське оновлення цих понять, яке враховує умови алгоритмічного посередництва, цифрового дизайну та культури видимості. У цьому контексті особливо актуальними є міждисциплінарні дослідження, що поєднують філософію, медіазнавство, соціологію та етику. Подальше осмислення культури споживання, алгоритмічної дисципліни та естетизації соціального буття дозволить виробити нові стратегії спротиву уніфікації та зберегти простір множинної, відкритої суб'єктності в цифрову епоху для розвитку інтерсуб'єктивності та свободи у рамках нової культури.

ПЕРЕЛІК ДЖЕРЕЛ ПОСИЛАНЬ

1. Alfred Schutz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*. Springer, Wien 1932
2. Baudrillard J. *La société de consommation ; ses mythes, ses structures*. Paris : Gallimard, 1970. 318 p.
3. Baudrillard J. *Le systeme des objets (les essais)*. Gallimard, 1968. 258 p.
4. Baudrillard, J. *Simulacra and simulations*. Crime and Media_. Routledge, 2019.
5. Bauman, Z. *Consuming life*. John Wiley & Sons, 2013.
6. Bierhoff, B. *Fromm's Critique of Consumerism and Its Impact on Education.*» R. Funk and N. McLaughlin (Eds.), *Towards a Human Science. The Relevance of Erich Fromm for Today*, Giessen (Psychosozial-Verlag) 2015
7. Bucher, T. *The algorithmic imaginary: Exploring the ordinary affects of Facebook algorithms*. Information, Communication & Society. 2017
8. Butler, J. *Giving an Account of Oneself*. Diacritics. 2001
9. Daniels, Elizabeth A., Eileen L. Zurbriggen, and L. Monique Ward. *Becoming an object: A review of self-objectification in girls. Body image*. 2020
10. Davis, Zachary; Steinbock, Anthony, «Max Scheler», The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2023 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), [Електронний ресурс]. 2014. URL: <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2023/entries/scheler/>>. (дата звернення: 22.05.2025)
11. Deleuze, G. (1968). *Différence et répétition*. Paris: PUF; Deleuze, G. & Guattari, F. (1980). *Mille plateaux*. Paris: Minuit.
12. Emmanuel Levinas_*Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*_, Alphonso Lingis (trans.), Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969.
13. Fisher, Eran. *Algorithms and subjectivity: The subversion of critical knowledge*. Routledge, 2022.

14. Foucault, M. (1975) *Surveiller et punir: Naissance de la prison*. éditions Gallimard, Paris.
15. Goffman, Erving. «The presentation of self in everyday life.» *Social theory re-wired*. Routledge, 2023.
16. Han, B.-C. (2025). *Psychopolitics: Neoliberalism and new technologies of power* (E. Butler, Trans.). Verso Books.
17. Haraway, D. (1991). *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*. Routledge
18. Husserl, E. 1859-1938. *Husserliana : gesammelte Werke*. Den Haag :M. Nijhoff, VII
19. Irigaray, L. (2019). *Sharing the Fire*. Palgrave Macmillan, Cham.
20. Marcuse, Herbert. 1964, *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Boston: Beacon Press.
21. Merleau-Ponty, M. *Phenomenology of Perception*, Donald Landes (trans.), London: Routledge, 2012.
22. Nancy, J.-L. (1986). *La communauté désœuvrée*. Paris: Christian Bourgois;
23. Nancy, J.-L. (2000). *Être singulier pluriel*. Paris: Galilée.
24. Nancy, Jean-Luc. *Corpus*, Paris: Métailié, 1992.
25. O’Keefe, Tim, «Ancient Theories of Freedom and Determinism», The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2024 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), [Электронный ресурс]. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/win2024/entries/freedom-ancient/>. (дата звернення: 23.05.2025)
26. Rotaru, I. *The Self-Other Relationship Between Transcendental and Ethical Inquiries*. Symposion: Theoretical and Applied Inquiries in Philosophy and Social Sciences 3.
27. Sartre J.-P. *Being and Nothingness*. N.Y., 1965
28. Satriawan, A., and Hidayat, R. «Stoicism and Fear of Missing Out (Fomo) in The Z Generation’s Trend.» *International Journal of Social Service and Research* 3.10 (2023)

29. Shusterman, R. *Body consciousness: A philosophy of mindfulness and somaesthetics*. Cambridge University Press, 2008.
30. Simmel, G. *Philosophie der Mode* (1905). Berlin: Pan-Verlag.
31. Slavoj Žižek, «Fat—free chocolate and absolutely no smoking: why our guilt about consumption is all—consuming» [Електронний ресурс]. 2014. URL: <https://www.theguardian.com/artanddesign/2014/may/21/prix—pictet—photography—prize—consumption—slavoj—zizek>. (дата звернення: 16.05.2025)
32. Slavoj Žižek, *The Plague of Fantasies*. Verso, 2009. 320 p.
33. Slavoj Žižek, *The sublime object of ideology*. London : Verso, 1989. 240 p
34. Stiegler, Bernard. *Technics and Time, 1: The Fault of Epimetheus*, Stanford University Press, 1998
35. Wood, David, and Bernasconi, Robert, eds., 1988, *Derrida and Différance*, Evanston: Northwestern University Press.
36. Zuboff, S. (2019). *The Age of Surveillance Capitalism*. PublicAffairs
37. В Кафе екзистенціалістів: свобода, буття і абрикосові коктейлі. Сара Бейквелл; пер. з англ. Віталії Станкевич Київ : Комубук, 2023. 472 с.
38. Втеча від свободи. Еріх Фромм ; перекл. з англ. М. Яковлєва. Харків : Книжковий Клуб «Клуб сімейного дозвілля», 2019. 288 с.
39. Дротянко Любов. «Унікальність людського буття у сучасних соціальних комунікаціях.» *Proceedings of the National Aviation University Series Philosophy Cultural*. 39.1 (2024)
40. Єрмоленко А. Інтеріоризація інтерсуб'єктивності в «Я»-концепції та відповідальності у трансцендентальній прагматиці. *Філософська думка*. 2020. № 6. С. 6-15.
41. Кобелева, Д. Л., і Н. М. Ніколаєнко. «Від пошуку інформації до втрати особистості: феномен датаїзму». *Антропологічні виміри філософських досліджень*, вип. 20, Грудень 2021.
42. Мазур, М. (2021). Особистість як автономний суб'єкт в атеїстичному екзистенціалізмі Жана-Поля Сартра. *Збірник наукових праць ЛОГОΣ*. С. 96
43. Мати або бути? Еріх Фромм ; перекл. з англ. Г. Яновської. Харків :

Книжковий Клуб «Клуб сімейного дозвілля», 2020. 304 с.

44. Мужанова, Т. М. «Інтернет-цензура як загроза правам громадян у сфері інформаційної безпеки.» Сучасний захист інформації 2 (2015) С.84-88

45. Набруско, І. Ю. «Споживання як механізм конструювання ідентичності.»Актуальні проблеми соціології, психології, педагогіки 15 (2012)

46. Олейник, Анастасія. «Етичні феномени соціальних мереж: мова ворожнечі, кіберненависть та кібербулінг.» Вісник Львівського університету. Серія філос.-політолог. студії (2022)

47. Ороховська, Л. А. 2015. Реклама в контексті віртуалізації соціуму. Вісник НАУ. Серія: Філософія. Культурологія. № 1 (21). С. 58–63.

48. Порохня, В. А. «Прихована реклама як технологія управління споживацькою поведінкою.» Пріоритетні шляхи розвитку науки та освіти (частина I): матеріали II Міжнародної науково-практичної конференції м. Львів, 29-30 листопада 2020 року. Львів: Львівський науковий форум, 2020.–60 с

49. Рибалко, А., О. Зайцева. «Роль соціальних медіа у впливі на споживацькі уподобання.» Організаційний комітет (2023): С. 162-165

50. Таміла, Пригода. Мінімалізм, дзен, карантин у сучасній культурі: спроба усвідомленого споживацтва. Українська культура: минуле, сучасне, шляхи розвитку 35 (2020): С.143-149.

51. Федорова, К. Г. (2022). Цифрова культура як візуальна практика. Перспективи. Соціально-політичний журнал, № 1, с. 56–63.

52. Філософія: мислителі, ідеї, концепції: Підручник. В. Г. Кремень, В. В. Ільїн. К.: Книга, 2005. 528 с.

53. Філософський енциклопедичний словник. НАН України, Ін-т філософії імені Г. С. Сковороди; [редкол.: В. І. Шинкарук (голова) та ін.]. Київ: Абрис, 2002. VI, 742 с.

54. Черноног Р. А. Споживацтво: від етичного до естетичного сприйняття Р. А. Черноног. Вісник національного авіаційного університету. Сер. : Філософія, Культурологія. 2014. № 1. С. 110–114.

55. Шевчук Д. «Стоїцизм як філософія екзистенційної

стійкості.» Науковий журнал «Наукові записки Національного університету «Острозька академія» серія «Філософія» 24 (2023).

56. Шелупахіна, Т. «Ідентичність у контексті видовищних форм масової комунікації». Філософські обрії, вип. 48, Липень 2024, с. 40-48

