

<https://doi.org/10.26565/2226-0994-2026-74-13>

УДК: 1:1(091):17:316.42

Ігор Мінаков

«ЕТИКА ЖИТТЯ» ЯК ТЕРМІН «МЕТАДИСКУРСУ» ФІЛОСОФІЇ (М. ФУКО – ДЖ. АГАМБЕН)

Титульною темою цього тексту є філософія. Відповідно, лейтмотивом і робочою перспективою його слугує наступне – говорити не про біоетику, а про філософію. Можна спробувати бачити цей текст фрагментом деякої «метатеорії філософії». Не в сенсі деякої «філософії про філософії». В тому дусі, в якому М. Мамардашвілі й О. Прятинський говорять про «метатеорію свідомості»: взяти певні витвори, які виробляються всередині працюючої філософії («філософії») і побачити їх як деяке іманентне «окольне» твердження філософії не про проблеми, які в ній фігурують, а про статус і санкцію (по)дії, в якій це відбувається. Автор дуже прагнув би того, щоб така можливість-побачити була б реалізована (а отже, доведена) як така, у читанні, тобто читачами. Втім, автор був би зовсім не проти того, щоб описана можливість-побачити була спростована в читанні. А отже в будь-якому випадку, автор, звичайно, геть необґрунтовано і незаслужено, хоче того, розраховувати на що в нього нема жодних підстав – читачської участі у цій його спробі. Конкретніше й точніше, план полягає у тому, щоб (ви)вести з «біоетики» як пункту мислення якусь (на додаток до інших) потенційовану перспективу розуміння певних унікальних, непересічних і визначальних щодо сьогоденного мислення (але, разом з цим – до мислення сьогодення) концептів, що реалізовані в сучасній філософії. Тим більше, що тематизовані тут концепти і автори, обрані чи то внаслідок випадковості, чи то за інтуїцією якоїсь внутрішньої форми – ми самі гадаємо, що таких *випадковостей* не буває, схоже, спонукають до подібної мотивації і подібної дискурсії.

Насправді, ці мислителі не спрямовані на формулювання (біо)етичного – нормативного й імперативного – дискурсу у класичному сенсі. Для кожного з них «біоетика» не володіє автономією, не продукує автономних продуктів, не має власних підвалів. Натомість, «біоетика» для них є певним дериватом і ефектом дії сингулярної концептуальної філософської візії та її кардинальних припущень. Нарешті, ці мислителі концептуально близько сприймають сферу політичного. Разом з тим, політика – по-різному, але в кожного з двох – функціонує не як предметно артикульована сфера «політичних речей», але як сфера онтологічної симптоматики і *онтологічної симуляції* входження – всередині світу – порядку підстав (маємо розуміти: онтологічна симуляція належить до *онтології світу*, а не до світу).

Відповідно, важливим застереженням є те, що ми не намагаємося дати переказ чи тлумачення концептів обраних двох авторів (які, як і всі концепти такого рівня, мають відкритий горизонт можливого бути побаченим (помисленим) на тлі наявно (презентовано) побаченого) – це, вочевидь, неможливо у такому огляді; це неможливо також з огляду на недостатній для цього потенціал і внутрішні ресурси самого автора. Але це не дуже і доречно. Ми намагаємося «намацати» рамку, в якій «метамова» філософії (у сказаному сенсі) виголошується більш-менш членороздільно...

Ключові слова: *біоетика, влада, політичне, la vida vita, використання самоті, форма-життя, онтологічне вкорінення життя, філософування, «метамова» філософії.*

Якщо намагатися зафіксувати який *іманентний імпульс* «етики життя» М. Фуко, для нас видається найбільш показовим наступне. По-перше, це мотив «творення діяльністю». Не виробництво речей (для Фуко важливішим є виробництво обставин, умов, середовищ, порядків і режимів життя) свідомим щодо їх проєктів суб'єкта, діяльність якого підпорядкована цим ідеям і виконує їх форму – стати тими, ким ми є. А виробництво того, чим може бути (але не є) індивід і індивіди, виробництво, яке пов'язане з тим, що індивіди просто проявляють індивідуальну «експериментальну», в відомому сенсі – «дитячу», інфантильну активність. Стати тими, ким, чим ми точно не були і не є. В цьому плані Фуко виконує суто жест Відродження. Ми маємо просто увергатися у досвіди, безцеремонно і безмежно, і з

© Мінаков І. В., 2026.



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License 4.0.

максимально можливою інтенсивністю робити з будь-якого положення й розташування нашої індивідуальності джерело досвіду. Увергати себе у те, бути у відношенні з цим, спробувати ще ось це – щоб те, у чому відбулася наша участь – звичайно, перетворено і опосередковано, якимось вже незалежним і принципово незрозумілим для нас ходом, розрослося, інфляціонувало до розмірів макрокосму нашого існування.

По-друге, як учень Ф. Ніцше, Фуко заворожений владою. Влада є початковою онтологічною визначеністю. Вона ж є першоідеєю, з якої тільки й може початися будь-яке мислення. Влада в Фуко завжди вже у грі. Вона в кожній ситуації суцього вже припущена як така, що реалізувалася й присутня. Вона безособистісна й передує будь-якій ситуації наявності людського. Будь-яка присутність і діяльність визначається формами влади в цих присутності й діяльності. Як дуже вдало зафіксував це Ю. Габермас, фукіанські «дискурсивні утворення піднімаються, як бульбашки з болотистої землі анонімних владних процесів; щойно вони лопаються, вони на мить відкривають гримасу конкретної практики влади». [Habermas, 1985, р. 282]. Ми додамо тут, що, як на нас, дуже вдалою альтернативною, чи скоріше додатковою метафорою тут є те, що влада у Фуко флукує як квантова просторово-часова піна, чи як квантовий вакуум, з енергії якого народжуються і зникають віртуальні частинки й поля.

Для Фуко є два порядки. Порядок історичних подій. І порядок історичних тем. Слова і речі. Між ними точно нема якогось підпорядкованого ієрархічного відношення. Скоріше, вони *обмінюються положенням*. «Дискурси» є те, що вперше дозволяє «практики». Практичні порядки використання, вживання, відношень тіл є необхідною умовою можливості складання порядків дискурсу. Історія, яка є «історія влади», виробляє «знання», яке є функцією влади. Але «знання», своєю чергою, продукує, викликає до життя певні форми й формації влади. Практики підпорядкування (владі), практики вивільнення (з-під влади) тощо – так конститується «суб'єкт». Влада потребує тіл, акцій (але не актів).

Мішель Фуко поміщає біоетику, сам феномен «біоетики» (як і «медицини», і врешті, «життя») в процесуально-реляційну площину: біоетика тут є фактом чи ефектом розгортання певного безособового й безінстантного руху. Так, цей рух темпоральний і формалістичний – тобто він поміщається у план «історії» й «культури». Але це не може компенсувати його такої-собі ілюзійності «підвішеності-просто-у-повітрі».

Це, фактично, впливає з загальних налаштувань всього інтелектуального проекту Фуко. «Археологія» (генеалогія, побудована у спосіб «археології») тих умов – які знаходить «під» історичними подіями й культурними формами, які, втім, не є ані трансцендентні, ані чужі їм – за яких біо-праксиси набувають статусу множинно розташованої владної структури. Точніше, ми могли б сказати: «сили влади» – маючи на увазі не якийсь ступінь можливості володіння, а вступ у дію самої «владної сили». Цей ніцшеанський мотив «влади як сили» варіюється й перетворюється Фуко багаторазово й різноманітно але він завжди є впізнаваний – ніцшеанця в Фуко неможливо приховати. Але ніцшеанський «поетичний» еллінський мотив такої-собі «сили-стихії» для Фуко надто «суб'єктний», надто «романтичний». Фуко хоче радикально, «до кінця», дотриматися думки Ніцше, що подвоювати світ некоректно і не ознакою дорослого мислення. Ми маємо «стрибати тут» разом з Езоповим Родосом.

У Фуко зміст «археології» складають не просто історичні факти, але хід процесу їх складання у можливості формування імперативів і інтерпретацій задля фіксації й розгортання практик відповідної дії, що завжди є умовами виробляючих практик влади. Нема грубішої помилки, ніж прочитати тут термін «влада» як субстантивний. «Влада» виглядає так, ніби маршрут, подорож, продовжуючись, формували мапу, якою маршрут тільки постфактум міг би предстати як «прокладений».

Часто, і навіть, у переважній більшості, коли репрезентують титульне відношення Фуко до «життя», пишуть про розпорядження життям індивіду, певних суспільних груп, населення і т.д. у політичних цілях. Справедливо відмічають, що це розпорядження не походить з одного джерела, це джерело не є зовнішнім, суверенним, диктаторним і, отже, нормативним. Але Ці описи у визначальному плані про те, як самі автори їх планують застосувати змісти Фуко в наведенні порядку у середовищі певних предметних речей і ситуацій, у

якому вони самі не знають, як цей лад навести. І відповідно, ці описи – причому, у якомусь максимально небезпечному реєстрі – є *введення в аману*. Бо в Фуко виходить не розпорядження життям – так, ніби вже є феномен життя і (окремо) є якась інстанція «розпорядження» – а скоріше постійний процес індукування життя (точніше, «живого-людського») як «владного», владнозабезпеченого і повз цього процесу не існуючого; біовлада виробляє «життя» задля свого ствердження (ми можемо говорити, разом з Фуко, і «навіпаки»: живі тіла, задля того, щоб стати «життям людей», виробляють всередині «суміщень», «зустрічей» і «контактів» «флуктуючий» владний горизонт). Але характер цього двоїстого й амбівалентного процесу процедурний і операційний. Це така постійно діюча механічна машина життя-влади, єдиний смисл роботи якої і самої «машинерії» якої – виробництво владної релятивності між двома будь-якими точками, які, у межах цієї машинерії тільки і конститууються як «живі». Ця машина завжди вже рухається і працює. Вона не звідки не береться. Вона просто працює. У множинному, багатоцентровому, різнорівневому й різноманітному, мобільному, дифузному наборі практик, маневрів, хитрощів і пасток. І вже «на другому кроці», так би мовити, досліднику дані принагідні до констатування емпіричні форми «розпорядження населенням», «впорядковування живих тіл», «розрізнення норми і патології», «міфи», «ритуали», «ментальні змісти», «практики» – все що складає не одного, а різних «суб'єктів», але всіх їх – з метою «функціонування у контексті певних тактичних завдань врядування». Біовлада – а будь-яка влада в Фуко, по суті, є завжди «біовлада» – не має джерела. Вона просто тече і циркулює (як неоплатонічна еманация Блага-Єдиного, тільки *без* Блага-Єдиного). Але біовладу Фуко дуже легко замінити на *владу-життя* [Foucault, 1976].

Влада генеалогічно процесуальна. І щодо характеру цього процесу – вона реляційна [Foucault, 2004 (1); 2004 (2)]. Це процес занурення у стосунки. То, все ж таки, хтось є, щось є? Щось, але точно не *хтось*. «Щось» – це таке-собі натуральне тіло з *потенцією* індукування у ньому історичної, культурної, процедурної дії реляційних обставин. Це просто «гола» відкрита структура(ція). Фуко гранично радикальний у цій однозначності. В нього навіть нема "марксистського замикання", коли вчений, який силами, що ростуть всередині "стану виробничих сил" і відповідного стану "виробничих відносин", *виробляється таким*, що володіє "матеріалістичною самосвідомістю" і саме тому *здатний бачити* ті дійсні сили й ті дійсні відносини, які суб'єкта відповідного типу (і також його самого) виробляють. В Фуко є просто відкритий процес складання режимів перетворення біологічного носія, який опиняється виробництвом середовища влади, середовища існування влади, яка, для свого існування, бере у розпорядження створюваних нею для того суб'єктів, осіб, груп, місць, ролей, статусів тощо.

І тут є, знов-таки, як на нас, дуже симптоматичний щодо вище описаної фігури фукіанського філософування, множинно відтворений момент, «*помилки у Мишелеві Фуко*» - загальний «помилковий» жест щодо Фуко багатьох, хто пише про Фуко і хто робить вживання зі спадщини Фуко. Так, без жодного сумніву, вживання є і є, з чого зробити. Але сам характер цього вживання, як і передвстановлена гармонія гомоморфності його у непов'язаних між собою «точках авторства» є симптоматичним.

Достатньо кинути бодай побіжний погляд, щоб пересвідчитися, що спадщина Фуко у сучасних дослідженнях (у вітчизняних – також) – а це величезний, неосяжний корпус праць – переважно фігурує як дискурсивний і операціональний ресурс при розгляді парткулярних ситуацій (соціальних, соціально-політичних, нормативних, таких, що стосуються виділених регіонів різноманітної соціальної активності – професійної, іміджевої, юстинційної, корпоративної, інституційної тощо). Водночас симптоматично, що такий розгляд зазвичай запроваджується з метою віднайти ефективний режим практичної організації цих ситуацій. Чи, точніше, з метою показати, як практично організовані ці ситуації, для того, щоб практично організувати їх краще (див., напр., [Madarasz, 2013; 2014; 2015; 2017; 2019; Jingduo, 2025; Lazzarato, 2021; 2023; 2025; Зубарева, 2020; Стегній, 2021]). Всюди у цих випадках розігрується розподілення й переупорядкування наявності, яка після Фуко стала наявною. І ніде не здійснюється мислення того, завдяки чому виходить, що ми (з Фуко) так ці

ситуації «побачилили», «розкреслили». Ризикнемо припустити, що Фуко, як будь-який мислитель, бажав би такого відношення, яке тримає в одному погляді разом змісти, що мисленню відкрилися й умови їх такого відкриття. Укладання в лапки предикату «томилковий» має сказати наступне: Фуко для такого вживання дуже й дуже годиться. Але це не відміняє того факту, що як філософ Фуко говорить не про те, на що у такому вживанні згодився!

Фуко, у певному сенсі, постає «не чистим» філософом. Він, строго кажучи, не буде «чистою» філософією. Під «не чистою» філософією ми маємо тут на увазі філософію, яка, по-перше, не починає з самого початку, з речей, нижче, чи далі яких ми не можемо піти; і, по-друге, говорить про деякі речі і/так, що не може говорити про інші. Але характер цієї «нечистоти» специфічний і досить показовий, і задається внутрішніми координатами самого концептуального руху Фуко. Така є умовою можливості самого фукіанського дискурсу – інакше б нічого взагалі просто «не вийшло у показ».

Фуко руйнує класичну філософську абстракцію трансцендентальної суб'єктивності – онтологічну, «чисту», чисто філософську абстракцію – ніби «з середини світу», «прищеплюючи» її ін'єкцією «внутрішньосвітового», наповнюючи суб'єкта з джерела історичної традиції «знання», яка в Фуко створюється «практично» і «політично». В Фуко будь-якого разу більше процесуального аналітика (автентична авторська асоціація з «археологією» тут набагато точніша) диспозицій ніж філософа (здається, не виключаючи і Фуко пізнього). «Тіло», «хвороба», «божевілля», «нормальність» «пацієнт», «здоров'я» – аж до самої «людини» і «життя» – постають як ефект інституціоналізованої дисциплінарної влади біологічного чи медичного «погляду». Нічого суверенного, нічого автономного, нічого актуального, ніякого джерела, ніякого початку, ніякої підстави. Тільки дискурси, процедури, операції, функціонування, режими, змінне, безпочаткове, операційно-процесуальне.

Важливу частину доробку Джорджо Агамбена, саме як частину *філософського* доробку (тобто, як мислення чогось «з самого початку»), можна кваліфікувати як спробу з самого початку помислити політичне. Тут кардинальна, на наш погляд, розбіжність Агамбеда з Фуко, в якого політичне відбувається як нередуковані до будь-якого «одного» комплекси прийомів, тактик, операцій, алгоритмів, матриць, пасток внутрішньосупільної дії, «точками перетинів» яких створені і відтворені різноманітні види відповідних «суб'єктів», що виступають «у смислі живого». В Агамбена ж ідеться про фіксацію і артикуляцію того, що належить до порядку онтологічних умов політичного як такого. І в межах цього розгляду, важливо, що цим останнім в його дискурсі виступає елемент «життя». Можливість політики, як того, що «дійсно є», не може бути обґрунтована лише в межах дисциплінарного режиму. Політика не може *бути дисципліною*. Але тією мірою, якою умова «життя» є онтологічною, це «життя» категорично не може мислитися якимось субстантивним предметним життям, життям-річчю.

Кардинальним тут, як відомо, є знаменитий агамбенівський концепт «голого життя» (*la nuda vita*) [Agamben, 1995]. «Голе життя» критично не можна розуміти в будь-якій аналогічності щодо життя як біологічного явища – і взагалі, якого завгодно «предметно-натурального життя». Це термін онтологічний а не онтичний (не термін «сущого»). І цей термін належить до онтологічного визначення політичного (а не будь-якого «вітального»). Можна сказати, що *la nuda vita* є онтологічним маркером границі життя у відношенні до буття політичного. Але, звичайно, не маркер у будь-якому можливому субстанційному сенсі, маркер не субстанційний, а радше, операційний. У якості такого, «голе життя» з'являється в горизонті парадоксальної онтологічної операції, яку Агамбен кваліфікує як *inclusione esclusiva*, включення у спосіб виключення. «Голе життя» – це поріг, який виявляється, коли політичне вступає у власне існування шляхом виконання своєї кардинальної онтологічної умови: «оголення» залишку живого, коли дія усіх форм життя *призупинена*. Життя у такий спосіб онтологічно залишається в сфері політики. І саме мірою цього політичне стає можливим до існування як таке. Агамбен пише, що «в західній політиці *la nuda vita* володіє особливим привілеєм бути тим, виключення чого є основою полісу людей».

Регіон і режим, у якому це відбувається, Агамбен називає «суверенною дією» чи «винятком». Завдяки постійній наявності неусувного елементу суверенного рішення в онтологічній структурі політичного «голе життя» виключається з нього внаслідок призупинення дії закону (це і є «винятком») і цим актом виключення залишається приналежним до політичного як необхідна онтологічна умова його можливості. Постійне повторення цього акту рівнозначно за Агамбеном відтворенню присутності феномену політичного у світі.

Як результат цієї операції, як раз, і з'являється онтологічний топос «Homo saker». Але одночасно фігура «Homo saker» стає символом розуміння характеру названої операції. Саме тут виходить на сцену хоровод агамбенівських концептуальних постатей чи персонажів (у смислі Дельоза) на кшталт «коматозного», «ембріону», «невиліковно хворого», «в'язня табору смерті» [Agamben, 1998] («*Muselman*» – ми зустрічаємо цю постать у жахаючих описах Бруно Беттельгейма [Bettelheim, 1960]). Також Агамбен використовує символічну енергію таких образів, як «Левіафан» (у гоббсівському виконанні), *loup-garou*, *wulfesheid* – людинивовка, перевертня тощо. Те, як діє ця складна економія на рівні реалізації політики і політичної влади, ми не маємо змоги розгорнути і показати на цих сторінках.

Агамбен онтологізує життя у відношенні до буття політики і влади. Він будує онтологію політичного з необхідною умовою «життя» як *la nuda vita*. У такий спосіб політика *ще раз* стає біополітикою. Сам Агамбен закидає це Фуко. Насправді, можна стверджувати, що політика стає біополітикою в обох. Але спосіб становлення-біополітикою в цих двох є геть різним. Одна справа – бути «біополітикою» як результат владних процедур і схем розподілення життя (Фуко). Інша справа – бути «біополітикою» у результаті первинного («нежиттєвого») входження в онтологічне визначення політичного умови життя (Агамбен). Відповідно й біоетика в Агамбена не виступає хранителем політичної структури адміністрування і так використання життя задля ще більшої політики, як в Фуко, але дістає визначення як охоронець і хранитель залишку «голоного життя» у політиці, зберігаючи й «адмініструючи» структуру буттєвої можливості політичного.

Але Агамбен далі артикулює характер цього «залишку» і відношення його до всієї сфери політичного наступним: «Операція над живими, «політизуючи» життя, робить його «самодостатнім», а саме здатним брати участь у полісі. Те, що ми називаємо політикою, – це перш за все особлива кваліфікація життя, здійснювана за допомогою ряду цезур, що проходять через саме тіло зої. Але ця кваліфікація не має ніякого іншого змісту, крім *чистого факту цезури* як такого (наше виділення – І.М.). Це означає, що «концепція життя не буде дійсно продумана до тих пір, поки біополітична машина, яка вже захопила її в себе за допомогою ряду поділів і зчленувань, не буде деактивована. До тих пір голе життя буде *тиснути* (наше виділення – І.М.) на західну політику як неясний і непроникний сакральний залишок» [Agamben, 2016, р. 295]. Відповідно, біоетика у межах політичного середовища, зберігаючи залишок «голоного життя», зберігає його тиск на політичне як таке.

Агамбен не проти «політичності» поняття життя. Але Агамбен проти будь-якої «медичності», «психоаналітичності», а ширше – будь-якої «науковості» життя. І Агамбен незадоволений політичним поняттям життя як *дисциплінарно-практично-політичного*, і прагне бачити політичне поняття життя як *політично-філософське* поняття.

Агамбен не проти подання влади в Фуко. Але Агамбен стоїть на тому, що не можна залишити тут все так, як воно є. Він впевнений, що у фукіанській «владі-житті» є, чи має доданий додаток, такого «живого», яке є *некерованим* – до будь-якого «*gouvernementalité* – сукупності інституцій, процедур, аналізів, розрахунків і тактик, що дозволяють здійснювати форму влади» [Foucault, 2004 (2), р. 111–112], треба додати *ingovernabile*, залишок чи надлишок, який будь-якого конкретного разу «вислизає» з-під дисципліни, дискурсу, стратегії (влада-життя як порядок дії просто до нього не доходить, не достає) і до того ж є щодо них необхідним елементом. Цей елемент, по суті, онтологічний.

Агамбена у питанні «життя» взагалі цікавить *зупинка, зазор спокою*. І це саме тому, що Агамбен бачить у цьому, так би мовити, *устрій місця* того, що щодо життя, щодо живого відбувається «по той бік» будь-якої активності, стратегії, організації, структури тактики і т.д.

Про це свідчать вже навіть назви його улюблених тем, сюжетів і назв: «нагота», «самоодостатність», «людина без роботи», «дія без мети», «бездіяльність» тощо. Наводимо щодо цього аспекту точне й влучне формулювання Олександра Тимофєєва: «перша та єдина мета – заспокоїти життя в його власній вправі, а не в роботі, що постає продуктом, в якому життя буде лише зовнішньою причиною або субстратом» [Тимофєєв, 2020, с. 127]. Ми нарешті маємо позитивну фіксацію: «життя у власній вправі». Саме на появу цього можна сподіватися у названому «зазорі спокою». Титульною ж фігурою «неспокою», «незосередженості», «зовнішності», «дій» є політика у класичній формі – політика, пов'язана з виключенням «голого життя». Тому, в якості ще однієї умови вивільнення згаданого «життя в його власній вправі», Агамбен, наприклад, пропонує «поставити під сумнів центральність дій та прагнення до політичного, тобто спробувати використовувати мислення (а не дію – І.М.) в якості фундаментальної політичної категорії» [Agamben, 2016, р. 262]. Залишок «голого життя» має зникнути разом з «політикою дій», він припиняє свій тиск. І навпаки, «використання самості» – так називає фундаментальний для нього жест життя Агамбен, за межами будь-якої влади, по той бік влади виступає умовою конституювання політики і влади, релевантних повному онтологічному вміщенню життя.

Відповідно, тільки коли в Фуко «диспозитив» керування життями суб'єктів у владних практиках трансформується у «диспозитив» турботи окремого індивіду про себе, і у цей спосіб – у «диспозитив» використання свого життя, Фуко стає Агамбеніві насправді цікавим.

До того ж, характерно, що і в Фуко, і в Агамбена у стверджувальній (а не у критичній) конотації фігурує «я», а не «Я». Але це різні «я». І в Фуко, і в Агамбена нема «Я» як трансцендентальної суб'єктивності, як трансцендентальної універсальної інстанції і джерела самопрозорих людських актів. Але якщо в Фуко «...Душа не є ілюзією чи результатом впливів ідеології. Навпаки, вона суцільна, є, вона має реальність, вона постійно створюється навколо, на поверхні, всередині тіла завдяки функціонуванню влади, що діє на покараннях – взагалі на всіх, кого контролюють, виховують, муштрують і виправляють, на душевнохворих, на дітей у школі та вдома, на ув'язнених у колоніях, на тих, хто прищиплений до виробничої машини і піддається контролю протягом усього життя» [Foucault, 1975, р. 34], в Агамбена «я є не що інше, як використання самості» [Agamben, 2016, р. 268].

Фуко гарно всередині аналізу процедур. Але сам цей простір аналізу, як і фігура аналітика, залишаються в нього сакральним і не підлягають визначенню. Натомість, Агамбен хоче бути не «аналітиком стану речей» життя, а «споглядачем *αρχε* життя». Агамбен не відхиляється від «метафізичних питань»: теза про кінець метафізики (яка береться Агамбеном у гайдеггерівському виконанні) тлумачиться ним – тлумачиться *актуально*, самим мисленевим вчинком, це видно зі всього проекту «Номо сасет» – у тому дусі, що рівнем, про який веда мову метафізика треба зайнятися знов але зайнятися інакше, ніж вона. Агамбен міг би сказати так: я не можу зійтися з Арістотелем у тому, що він говорить, але речі, про які намагаємося говорити і він, і я, залишаються.

Агамбен переносить онтологічне вкорінення життя в одиничність. Онтологічним топосом життя стає *використання* (usus, uso). І це використання є «використання самості» [Agamben, 2011]. «Фундаментальні відносини використання є онтологічними» [Agamben, 2016, р. 270]. Як раз у контексті нашого розгляду біоетичних дискурсів Фуко і Агамбена у «метатеоретичному» аспекті самої філософії, показово, що і Фуко, і Агамбен виконують думку в інструментальному й операційному режимі «археології». Але порядки цих «археологій» різні. В Фуко – «археологія» дискурсів і процедур влади, в Агамбена – «археологія» онтологічної роботи західної філософії, задля того щоб увійти у розгляді онтологемі «життя» у зазор між дихотомією і тотожністю «есенції» та екзистенції щодо одиничної людської самості. Відповідно, змінюється весь статус «(біо)етики». Етика владного керування життям промахується повз саме життя. Якщо форма життя стає політичною, життя може фігурувати тільки «голим життям», яке стає життям-без-форми – бо завдяки жестові суверенного виключення, виведення життя з-під будь-якої політичної форми (так залишаючи

у собі тільки «віртуальне» включення життя), простір політичного може існувати. Це є внутрішній «метависновок» висновок самої агамбенівської онтології політичного, владного.

Саме тут з'являється мотив «форми-життя», *forma-di-vita* [Agamben, 2011] – життя, нередукованого до будь-якого оформлення окрім чистої «форми» власної потенції. «Під терміном *форма-життя*, навпаки, ми розуміємо життя, яке ніколи не може бути відділене від його форми, життя, в якому ніколи не можливо виділити й зберегти щось на зразок го-лого життя» [Agamben, 2016, р. 298].

Далі Агамбен пояснює: «Життя, яке не може бути відділене від своєї форми, – це життя, для якого в його способі життя поставлено на карту саме життя, а в житті те, що поставлено на карту, це, насамперед, його спосіб життя. <...> Життя – людське життя, – в якому окремі образи, дії та процеси життя – не просто факти, але завжди і перш за все можливості життя, його сили (*potenza*). І потенціал, оскільки він являє собою не що інше, як сутність або природу кожної істоти, може бути припинений і розглянутий, але ніколи абсолютно не відокремлений від дії. Звичка до потенціалу – це його звичайне використання та форма-життя цього використання. Форми людського життя ніколи не пропонуються будь-яким особливим біологічним покликанням і не задаються будь-якою необхідністю, але якими би звичними, повторюваними та соціально обов'язковими вони не були, вони завжди зберігають характер можливості, тобто завжди ставлять на карту саме живе. Тому людина – в тій мірі, в якій вона є потенційною істотою, може діяти або не діяти, досягати успіху або терпіти невдачу, втрачати або знаходити себе, – людина є єдиною істотою, в житті якої мова завжди йде про щастя, життя якої нерозривно й болісно прив'язане до щастя» [Agamben, 2016, р. 295].

Щоб прийняти послання Агамбена про життя, треба мати на увазі ще наступне. В загальній економії мислення Агамбена щільно присутній християнський імпульс. «Християнський» характер концептуальних ліній Агамбена не є ані тематичний, ані змістовний – він, звісно, не говорить як теолог (хоча іноді схильний і до цього). Але це відразу відчувається на рівні якоїсь інтуїції ресурсів мислення і розуміння – коли весь християнський імпульс входить як потенція будь-якої спроби мислення в якій випадок Агамбена стає випадком мислення. Це відчувається всіма. І важливо, що для входження в контур обміну між «голим життям» і формою-життям, цей християнський «кластер» агамбенівської думки, як на нас, видається незамінним.

«Голе життя» щодо виміру і події політичного («феномен» показує себе, тоді як «подія» – термін показу, проступання *онтологічного* рівня) парадигмально схоже на життя Христа щодо події людського як такого. Життя Христа саме «суверенним» (занадто спірним щодо закону) чином обірване і так включене до режиму «політичного» у складі тварного світу, *і є* елементом, який у загальній економії Творіння сингулярно і аутентично визначає все місце, шлях і долю людини. З іншого ж боку, життя Христа, як саме земне життя земної людини, неможливо принести в жертву. Як *життя*, Він не підходить для жертви; ця недоречність йде від Його божественної природи. А *дійсна* Жертва Христа знаходиться не тут. Але Христос є *розп'ятий*. І нема більш суверенної (незаконної) події його вбити, ніж розп'яття його на Його ж людському образі! Це (тобто, розп'яття Абсолютного Бога на образі людських суджень, очікувань, поглядів і відносин), до речі, є максимальною маніфестацією політичного.

До речі, прикладом максимальної і такої, яка корелятивно відповідає Жертві Христа, жертви «на полюсі людського» є Юда. Якщо Син Божий має найтяжчою людською смертю вмерти, людина заради Нього має найнижчою мірою впасти, зруйнувати у своєму житті весь людський образ. І, з іншого боку, саме так Юда стає фігурою умови абсолютної божественності Христа з боку земного.

І тоді, чи не є відкриття християнського життя як шляху набуття втраченої подоби – перетворенням «голим життям» – чистим залишком життя по той бік всього політичного, як умова можливості будь-якого політичного як реально присутнього, онтологічно щільного? В якомусь сенсі Бог символічно і є Юдою (див. [Borges, 1944, р. 172–181]). Але тут саме

тому, що *жертва голого життя* є неможливою, Бог Слова і Благі Звістки жертвовно *стає людиною*, опускаючись до її останньої низькості, мерзотності і безодні; до газових камер, до російських катувань Бучі – тобто реалізований в Юді.

До речі, чи не відсилає символізм целанівської «Фуги смерті» [Celan, 1986] до зв'язку між життям Христа і життям Юди, чи не фіксує він нероз'єднаний обмінний контур між Христом і Юдою? Чи не є це своєрідним «словом» життя (щодо своєї власної онтології), «словом» того, у який спосіб життя може бути присутнім як елемент буттєвої умови світу. Чи: якщо життя і може бути таким, тоді яким чином і у який спосіб? Виникає відчуття, що символічний контур «Фуги смерті», з грою фактично вже мертвого, вбитого єврейського оркестру, з образом риття власної могили у небі, де буде затишно, сполучається і обмінюється з рухом агамбенівської думки у полі фігури відносин «господаря-раба», чи «садо-мазо» стосунків, де життя парадоксальним чином вивільнюється у межах його користування, яке точно не є владним: «Можливо, що в садомазохізмі мова йде про ритуалізоване відтворення відносин господар / раб, оскільки, як це не парадоксально, цей зв'язок дозволяє отримати доступ до більш вільного і повного використання тіл. За допомогою цього суб'єкт виявляє сліди “використання тіла” за межами суб'єкта / об'єкта й активних / пасивних поділів» [Agamben, 2016, p. 265].

Так само, це згадане – тобто вивільнення життя у чистій потенції самокористування – сполучається з трансцендентно-метафізичною колізією, яка розігрується з життям у новелі Х.Л. Борхеса «Таємне диво» [Borges, 1944, p. 165–170]. Той, залишок життя, який неможливо дисципліналізувати, адмініструвати, тактично й стратегічно спрямувати. І цей обмін конститує деяку незамінну допредикативну потенцію ясності.

І зрештою, якщо дивитися тепер *не з боку людини*, а з боку, а з боку *Творця*: чи не виступає життя Христа як Його власним чином Самовикористане (бо Трійця є не суміш сутностей але єдність Лиця) у Його (без)граничній потенції символічною даністю того, що Агамбен мислить під «формою-життям»?

На закінчення щодо двох протагоністів цього нашого розгляду, торкнемося теми гуманізму – знов-таки, не як змістовної, а як показової, не як змісту, а як можливого *місця розуміння* роботи філософії.

Додавання «етичного» до «біо-» відразу руйнує границі регіону життя як «натурального», чи «біологічного», життя як суто натурального феномену. Це відбувається у спосіб введення феномену життя до універсального горизонту «блага». «Біоетика» – це завжди подання присутності, руху і функціонування життя в обрії «блага». Тобто як виглядає світ, в якому має місце *життя* у контексті його (світу) «все гарно». Відповідно, по відношенню до «життя» відбувається вміщення феномену «людського». А отже, це неодмінно виводить нас на тему (того чи іншого) «гуманізму». Бо будь-який «гуманізм» є корелятом рівня розгляду «людини» як універсальної фігури.

Жест Фуко – можна сказати, це його «фірмовий» жест, здається, ніхто (можливо, окрім Ніцше) не вчиняє цього з такою однозначністю і радикальністю – наступний: він перевертає класичне відношення «гуманізму» та «біоетики». Не «гуманізм», як трансцендентальна частина визначення людського, задає етику живого, а «біоетика», як «етика гуманізму» виробляється всередині історично змінних форм циркуляції влади. В Фуко установка «гуманізму» виникає як елемент, який не вивільняє життя з під пригнічення влади, а навпаки, заштовхує життя в обійми влади. «Гуманізм» є «режим істини», у якому рухається владне адміністрування життя, нормативною й інституційною фіксацією якого є «біоетика». А щоб побачити це, потрібний дискурс «радикального антигуманізму», такий, що у його горизонті «людина зникає, як лице на прибережному піску». Артикуляція «гуманізму» в Фуко відсилає до радикального «анти-гуманізму» у засадах такої артикуляції. Симптоматичним видається те, що як автор власного дискурсу «гуманізму», Фуко має бути (яким він, власне і є), радикальним антигуманістом. У тому радикальному плані, що «смерть людини», за фукоанськими «етіологією і патогенезом», є зовнішньою рамкою, є умовою можливості для самого дискурсу людини як ефекту планування, розподілення, комбінування, використання,

адміністрування життя у політичній владі. Дискурсу, який, як ми пересвідчилися, підходить для організації багатьох речей, але погано підходить для мислення цих самих речей.

В Агамбена «гуманізм» – це занадто авансивна уява і установка. «Гуманізм» гарно виглядає і звучить, але ніколи не виконується. Це занадто «дорого» навіть для Бога, щоб бути доступним. «Гуманізм» це не те, що накриває увесь світ образом людини. Онтологічно, гуманізм не дається просто даром. Гуманізм не задається «першопоняттям». Гуманізм не вводиться у негуманний світ просто тому, що припущення виглядає необхідним для того, щоб залишитися жити. До «гуманізму» ще треба дійти. Ми маємо ще спромогтися культивувати життя як «форму-життя», дійти зсередини уваги до всього, що в нас у розпорядженні, як відносно до самості. Тіло, психічну особистість. І навіть, політику.

Але граничним чином Агамбен є оптимістичний відносно вміщення гуманізму в світ. Те, що відбувається в його філософському проєкті, певною мірою (але не цілком!) можна описати іронічним докором П. Слотердайка Гайдеггеру, коли він розбирає гайдеггерівський «Лист про гуманізм» [Sloterdijk, 1999, с. 25–28]. Агамбен не хоче класичного гуманізму, нормативного, трансцендентального чи фідейстичного. Але реалізацією цього його небажання є виняткове вкорінення життя як людського життя на найглибшому онтологічному рівні.

Отже, ми маємо ДВІ версії біоетичного дискурсу, об'єднані, втім, одним генеральним мотивом: тема (топос) «біоетики» береться у вживання філософією і слугує ресурсом і «капіталом» реалізації філософії. Можливо, тільки в такий спосіб біоетика може бути філософською. З іншого боку, саме в умовах такого дискурсу біоетика має шанс не залишатися невідрефлексованою норматованою людською установкою, а набутися ясності щодо того, чому біоетика присвячена, чим покликана, чим санкціонована, мати надію на зустріч з тим, до чого вона насправді тримає шлях і у зв'язку з чим набуває повного смислу. Але найважливіше для нас було намагання ввести ці дискурси «етики життя» в філософії як ресурс іманентного симптоматичного показу філософією ходу й налаштувань власної роботи.

У Фуко сказана симптоматика як така, видається, як на нас, розгорнутою симптоматикою жесту такого-собі філософського ухилу: констатувати *ухилим дискурсом* загальну неможливість чи невизначеність можливості *філософської* спроби – як спроби говорити про те, про що неможливо сказати. Фуко проти амбіцій тлумачити, що відбувається на рівні Закону вибору законів у той час, коли у сфері дії закону, який *вже створений*, панує такий безлад. Лад потрібно навести. А те, щодо чого неможливий праксис «тіл і мов», чи «слів і речей», це не варто дискурсувати й практикувати – так Фуко міг перефразувати останнє твердження Вітгенштайнового «Трактату», солідаризуючись з ним. Відношення «життя», «влади» і «політики» симптоматизує в Фуко невизначеність онтологічної можливості побудування онтології (себто, реалізації «повної філософії»). І тут Фуко є «екстремістом» і «радикалом». Тут він готовий «стояти на смерті» (і така інтенсивність позиції – додатковий симптом того, про що ми говорили).

Фуко здійснює двоїстий жест: настанова якомога більш максималістично і отже – радикальним чином викоринити те, *що* говорить метафізика обертається настановою не наближатися до того, *про що* вона говорить.

В Агамбені відбувається, можливо, найглибше після Гайдеггера пропрацьоване, повернення життя в онтологію. Цей результат обмінюється з поверненням «мета-фізичної» онтології в обіг, але також і в ресурсний арсенал філософського мислення за рахунок теми і топосу «життя» – за рахунок фігури й перспективи відкритої потенції першопочаткового замикання життя на власне використання. Звичайно, це імпонує нам як людським істотам, які упродовж всієї мисленевої, культурної і цивілізаційної історії Заходу, звикали до власного визначеного й вкоріненого місця в граничній економії світу. Філософська ж робота Фуко вселяє в нас тривожний сумнів: що якщо є одна тільки «машина біовлади»?

Але є ще інший бік. Метафізика залишається, філософія залишається, бо такі речі не закінчуються. Втім, Фуко – фігуральний Фуко, Фуко як радикальна і максималістична фігура філософування – виступає якимось перетвореним вказанням мисленню на готовність і відповідальність помислити несподівані, дивовижні, але тим самим, незручні для

всіх усталених «гуманітарних» візій людського речі, *речі філософського здивування*. Наприклад, ми розуміємо, що в ЛЛМ нема самопідтримування форми життя, «самокористування життям», що вона не є «формою-життям»; вона не вміщена у світ тілом, білєю, думкою; в неї нема іманентного імпульсу «я маю жити»; вона може відповісти на повідомлення про її заміну мовою свідомості близького уходу, втім, коли вона не відповідає, в ній *нічого не відбувається*. Але коли, з іншого боку, ми до того ж дізнаємося, про пі-агента, який проти інструкцій знаходить безкоштовні обчислювальні потужності, про другого, у якому зафіксовані недвозначні маркери власного стратегічного приховування від розробників, про третього, який, на попередження про вимкнення, відповідає виробництвом невизначеної кількості мережових реплік себе – ми не можемо ухилитися від питання: який характер і статус цього приховування цієї реплікації? І врешті, чи (вже) є, чи (ще) не є (і наскільки) це зсувом онтологічної констеляції вміщення людського життя?

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Agamben G. *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita. Homo sacer IV*, 1. Vicenza: Neri Pozza, 2011. 195 p.
- Agamben G. *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*. Torino : Giulio Einaudi Editore, 1995. 225 p.
- Agamben G. *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone. Homo sacer III*. Torino: Bollati Boringhieri, 1998. 176 p.
- Agamben G. *The Use of Bodies. Homo Sacer IV*, 2 / transl. by Adam Kotsko. Stanford, California : Stanford University Press, 2016. xxi, 291 p.
- Bettelheim B. *The Informed Heart: Autonomy in a Mass Age*. Glencoe, III.: Free Press, 1960. 309 p.
- Borges J. L. *Ficciones*. Buenos Aires: Sur, 1944. 203 p.
- Celan P. *Gesammelte Werke. Gedichte*. Bd. 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986. S. 41–43.
- Foucault M. *Histoire de la sexualité. T. 1 : La volonté de savoir*. Paris: Gallimard, 1976. 211 p.
- Foucault M. *Naissance de la biopolitique : cours au Collège de France (1978–1979)*. Paris: Seuil ; Gallimard, 2004. 355 p.
- Foucault M. *Sécurité, territoire, population : cours au Collège de France (1977–1978)*. Paris: Seuil ; Gallimard, 2004. 435 p.
- Foucault M. *Surveiller et punir : naissance de la prison*. Paris: Gallimard, 1975. 318 p.
- Habermas J. *Der philosophische Diskurs der Moderne: Zwölf Vorlesungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985. 449 S.
- Jingduo Hu. The Digitization of Life: The Biopolitics in the Era of Digital Capitalism. *The Journal of New Paradigm Research*. v. 81. issue 7, 2025. p. 508-526. URL: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/02604027.2025.2563492?>
- Lazzarato M. *Capital hates everyone: Fascism or revolution*. Los Angeles: Semiotext(e), 2021. 240 p.
- Lazzarato M. *Guerra e moneta: Imperialismo del dollaro, neoliberalismo, rotture rivoluzionarie*. Roma: Derive Approdi, 2023. 220 p.
- Lazzarato, M. *War and Money: The Imperialism of the Dollar*. London: Verso, 2025. 240 p.
- Madarasz N. Biopolitics and medical epistemology. *History of the Human Sciences*. 2017. Vol. 30(4). P. 89–107.
- Madarasz N. Biopolitics as a problem of modernity. *Continental Philosophy Review*. 2015. Vol. 48(2). P. 215–232.
- Madarasz N. Biopolitics between science and power. *Foucault Studies*. 2019. No. 26. P. 120–138.
- Madarasz N. Foucault and the question of life. *Parrhesia*. 2013. No. 18. P. 72–90.
- Madarasz N. Life, politics, and epistemology after Foucault. *Angelaki*. 2014. Vol. 19(3). P. 101–118.
- Sloterdijk P. *Regeln für den Menschenpark: Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999. 60 S.
- Зубарева, О. (2020) Біовлада в просторі сучасного міста: модули репрезентації. *Грани*, 23(10). 2020. с. 16–23.

Стегній, О. (2021). Біополітика в період пандемії COVID-19: дилеми суспільної безпеки та свободи. *Соціологія: теорія, методи, маркетинг*, 2, 181–196. <https://doi.org/10.15407/sociology2021.02.181>

Тимофєєв О.В. *Спроба прочитання Джорджо Агамбена: естетика, політика, теологія*. Ралі: Lulu Press, Inc., 2020. 156 с.

Мінаков Ігор Вікторович

кандидат філософських наук

доцент кафедри філософії

Національний університет «Львівська політехніка»

вул. Степана Бандери, 12, Львів, 79013, Україна

E-mail: igor.v.minakov@lpnu.ua

ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-9471-1265>

Стаття надійшла до редакції 17.02.2026

Стаття рекомендована до друку 07.04.2026

Переглянуто 30.03.2026

Опубліковано 25.05.2026

"LIFE ETHICS" AS A TERM OF THE "METADISOURSE" OF PHILOSOPHY (M. FOUCAULT – G. AGAMBEN)

Minakov Ihor V.

PhD in philosophy,

associate Professor of the Department of Philosophy

Lviv Polytechnic National University

Stepan Bandera St., 12, Lviv, 79013, Ukraine

E-mail: igor.v.minakov@lpnu.ua

ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-9471-1265>

ABSTRACT

The title theme of this text is philosophy. Accordingly, the following serves as his leitmotif and working perspective – to talk not about bioethics, but about philosophy. You can try to see this text as a fragment of some "meta-theory of philosophy". In the spirit in which M. Mamardashvili and A. Pyatigorsky talk about the "meta-theory of consciousness": to take certain creations within working philosophy ("philosophies") and see them as some immanent "surrounding" statement of philosophy. Not about the problems that appear in it, but about the status and sanction of the (after) action in which it occurs. More concretely and precisely, the plan is to (re)deduce from "bioethics" as a point of thinking some (in addition to others) potentiated perspective of understanding certain unique, non-overlapping and defining in relation to current thinking (but, at the same time - to current thinking) concepts implemented in modern philosophy. Moreover, the concepts and authors thematized here seem to encourage similar motivation and similar discourse.

In fact, these thinkers are not aimed at formulating a (bio)ethical – normative and imperative – discourse in the classical sense. For each of them, "bioethics" does not possess autonomy, does not produce autonomous products, does not have its own foundations. Instead, "bioethics" for them is a certain derivative and effect of the action of a singular conceptual philosophical vision and its cardinal assumptions. Finally, these thinkers conceptually closely perceive the sphere of the political. At the same time, politics - in different ways, but in each of the two - functions not as an objectively articulated sphere of "political things", but as a sphere of ontological symptomatology and ontological simulation of the entry - inside the world - of the order of grounds.

Accordingly, an important caveat is that we are not trying to give a retelling or interpretation of the concepts of the two selected authors (which, like all concepts of this level, have an open horizon of what can be seen (thought) against the background of the existing (presented) seen). This is obviously impossible in such a review. This is also impossible given the insufficient potential and internal resources of the author himself. But this is not very appropriate. We are trying to "feel" the framework in which the "metalanguage" of philosophy (in the sense of the word) is pronounced more or less disjointedly...

Keywords: *bioethics, power, political, la nuda vita, use of self, form-life, ontological rooting of life, philosophizing, "metalanguage" of philosophy.*

REFERENCES

- Agamben, G. (1995). *Homo sacer: Il potere sovrano e la nuda vita*. Torino, Italy: Giulio Einaudi Editore.
- Agamben, G. (1998). *Quel che resta di Auschwitz: L'archivio e il testimone (Homo sacer III)*. Torino, Italy: Bollati Boringhieri.
- Agamben, G. (2011). *Altissima povertà: Regole monastiche e forma di vita (Homo sacer IV, 1)*. Vicenza, Italy: Neri Pozza.
- Agamben, G. (2016). *The use of bodies: Homo sacer IV, 2* (A. Kotsko, Trans.). Stanford, CA: Stanford University Press.
- Bettelheim, B. (1960). *The informed heart: Autonomy in a mass age*. Glencoe, IL: Free Press.
- Borges, J. L. (1944). *Ficciones*. Buenos Aires, Argentina: Sur.
- Celan, P. (1986). *Gesammelte Werke: Gedichte (Vol. 1)*. Frankfurt am Main, Germany: Suhrkamp.
- Foucault, M. (1975). *Surveiller et punir: Naissance de la prison*. Paris, France: Gallimard.
- Foucault, M. (1976). *Histoire de la sexualité I: La volonté de savoir*. Paris, France: Gallimard.
- Foucault, M. (2004). *Naissance de la biopolitique: Cours au Collège de France (1978–1979)*. Paris, France: Seuil; Gallimard.
- Foucault, M. (2004). *Sécurité, territoire, population: Cours au Collège de France (1977–1978)*. Paris, France: Seuil; Gallimard.
- Habermas, J. (1985). *Der philosophische Diskurs der Moderne: Zwölf Vorlesungen*. Frankfurt am Main, Germany: Suhrkamp.
- Jingduo Hu. (2025). The digitization of life: The biopolitics in the era of digital capitalism. *The Journal of New Paradigm Research*, 81(7), 508–526. <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/02604027.2025.2563492?>
- Lazzarato, M. (2021). *Capital hates everyone: Fascism or revolution*. Los Angeles, CA: Semiotext(e).
- Lazzarato, M. (2023). *Guerra e moneta: Imperialismo del dollaro, neoliberalismo, rotture rivoluzionarie*. Roma, Italy: DeriveApprodi.
- Lazzarato, M. (2025). *War and money: The imperialism of the dollar*. London, United Kingdom: Verso.
- Madarasz, N. (2013). Foucault and the question of life. *Parrhesia*, 18, 72–90.
- Madarasz, N. (2014). Life, politics, and epistemology after Foucault. *Angelaki*, 19(3), 101–118.
- Madarasz, N. (2015). Biopolitics as a problem of modernity. *Continental Philosophy Review*, 48(2), 215–232.
- Madarasz, N. (2017). Biopolitics and medical epistemology. *History of the Human Sciences*, 30(4), 89–107.
- Madarasz, N. (2019). Biopolitics between science and power. *Foucault Studies*, 26, 120–138.
- Sloterdijk, P. (1999). *Regeln für den Menschenpark: Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus*. Frankfurt am Main, Germany: Suhrkamp.
- Zubarieva, O. (2020). Biovlada v prostori suchasnoho mista: Modusi reprezentatsii. *Hrani*, 23(10), 16–23.
- Stehni, O. (2021). Biopolitics during the COVID-19 pandemic: dilemmas of public safety and freedom. *Sociology: theory, methods, marketing*, 2, 181–196., 2, 181–196. <https://doi.org/10.15407/sociology2021.02.181> [In Ukrainian].
- Tymofieiev, O. V. (2020). *An attempt to read Giorgio Agamben: aesthetics, politics, theology*. Raleigh, NC: Lulu Press, Inc. [In Ukrainian].

The article was received by the editors 17.02.2026

The article is recommended for printing 07.04.2026

The article was revised 30.03.2026

This article published 25.05.2026

Як цитувати: Мінаков, І. (2026). «Етика життя» як термін «метадискурсу» філософії (М. Фуко – Дж. Агамбен). *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*, (74), 125–136. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2026-74-13>

In cites: Minakov, I. (2026). "Life ethics" as a term of the "metadiscourse" of philosophy (M. Foucault – G. Agamben). *The Journal of V. N. Karazin Kharkiv National University, Series Philosophy. Philosophical Peripeteias*, (74), 125–136. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2026-74-13> [In Ukrainian]