

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
КИЇВСЬКИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ БОРИСА ГРІНЧЕНКА
Факультет суспільно-гуманітарних наук
кафедра філософії та релігієзнавства

Допущено до захисту
Завідувач кафедри _____
«__» _____ 2025 р.
УДК 1 + 316

Магістерська робота
**Аксіологічні аспекти глобалізації в контексті сучасної політичної
філософії**

рівень вищої освіти: перший (магістерський)
галузь знань 03 «Гуманітарні науки»
спеціальність: 033 Філософія

Студента VI курсу гр. ФІЛм12320д
Говорухи Артема Олеговича

_____ підпис

Науковий керівник:
доктор філософських наук, професор
....

_____ підпис

Київ – 2025

ЗМІСТ

Вступ.....	3
------------	---

Розділ 1 Глобалізація як феномен суспільного буття	
1.1 Поняття і суть глобалізації як предмету дослідження сучасної політичної філософії	
1.2 Різноманіття ціннісних орієнтирів як джерело конфліктогенності процесу глобалізації	
Висновки до першого розділу.....	
Розділ 2 Аксіологічна проблематика політичної філософії в контексті глобалізаційних процесів сучасності.....	
2.1. Ціннісний вимір глобалізації:	
2.2. Роль держави в умовах глобалізації	
2.3 Глобалізація як аксіологічний виклик: перспективи осмислення в сучасній політичній філософії	
Висновки до другого розділу.....	
Висновки.....	
Список використаних джерел.....	

Глобалізація є одним із ключових феноменів сучасності, що визначає траєкторію розвитку людської цивілізації у XXI столітті. Цей багатогранний процес охоплює економічні, політичні, культурні, технологічні та духовні аспекти, трансформуючи не лише структури суспільної взаємодії, але й ціннісні основи людського буття. У контексті сучасної політичної філософії глобалізація постає як арена зіткнення універсалістських і партикуляристських цінностей, що породжує численні етичні дилеми та аксіологічні конфлікти. Актуальність дослідження аксіологічних аспектів глобалізації зумовлена кількома ключовими факторами.

По-перше, глобалізація спричиняє кардинальні зміни в системах цінностей, які формують індивідуальну та колективну ідентичність. Уніфікація культурних норм, зростання впливу транснаціональних корпорацій і послаблення національного суверенітету ставлять під сумнів традиційні уявлення про свободу, справедливість і автономію. Це вимагає філософського переосмислення базових категорій політичної філософії, таких як легітимність влади, моральний авторитет держави та етичні засади глобального порядку.

По-друге, сучасний світ стикається з кризою суб'єктності держави як носія морального авторитету. У глобалізованому світі національні уряди втрачають здатність самостійно визначати політичний курс, поступаючись впливом недержавним акторам, зокрема транснаціональним корпораціям і міжнародним організаціям. Це породжує етичну проблему: чи може держава залишатися гарантом справедливості та захисником прав людини в умовах, коли її суверенітет розмивається? Відповідь на це питання має не лише теоретичне, але й практичне значення для формування стратегій національної політики.

По-третє, глобалізація загострює ціннісні конфлікти між економічною ефективністю та моральними принципами. Наприклад, діяльність транснаціональних корпорацій, орієнтованих на максимізацію прибутку, часто супроводжується порушенням прав людини в країнах із низькими соціальними

стандартами. Це піднімає питання про моральну відповідальність як корпорацій, так і споживачів, які підтримують подібні практики через ринковий попит. У цьому контексті політична філософія виступає інструментом для аналізу етичних дилем і пошуку шляхів їхнього вирішення.

По-четверте, глобалізація сприяє уніфікації культурних норм, що сприймається як прогрес у ліберальному дискурсі, але водночас викликає опір у суспільствах, які прагнуть зберегти власну ідентичність. Ця дилема універсалізму та культурного релятивізму вимагає глибокого аналізу, оскільки від її вирішення залежить майбутнє міжкультурного діалогу та глобального співіснування.

Нарешті, недооцінка ціннісного виміру глобалізації в сучасних дослідженнях посилює потребу в новому філософському підході до осмислення цього процесу. Більшість теорій глобалізації зосереджуються на її економічних і технологічних аспектах, ігноруючи трансформацію цінностей, що лежать в основі суспільного порядку. Політична філософія, спираючись на ідеї класичних і сучасних мислителів, здатна заповнити цю прогалину, запропонувавши нові концептуальні рамки для аналізу глобалізації як аксіологічного виклику.

Таким чином, актуальність дослідження полягає у необхідності переосмислення глобалізації як процесу, що не лише інтегрує світову спільноту, але й трансформує ціннісні орієнтири людської цивілізації. У контексті сучасних викликів — від кризи національних ідентичностей до етичних дилем глобального ринку — аналіз аксіологічних аспектів глобалізації через призму політичної філософії є важливим кроком до розуміння майбутнього політичного та морального порядку.

Мета

дослідження

Метою магістерської роботи є аналіз аксіологічних аспектів глобалізації як багатогранного процесу та осмислення їхнього значення в контексті сучасної політичної філософії. Для досягнення цієї мети визначено такі завдання:

1. Визначити концептуальні та історичні основи глобалізації як багатогранного феномена, розкриваючи її економічний, культурний, політичний і духовний виміри.
2. Проаналізувати глобалізацію як джерело ціннісних конфліктів, дослідивши етичні дилеми, що виникають у процесі уніфікації та інтеграції.
3. Дослідити ціннісний вимір глобалізації, виявивши причини його недооцінки в сучасних теоріях.
4. Оцінити трансформацію ролі держави в епоху глобалізації, зокрема втрату її суб'єктності та морального авторитету.
5. Окреслити перспективи філософського осмислення аксіологічних викликів глобалізації, спираючись на ідеї класичних і сучасних політичних філософів.

Об'єкт

дослідження

Процес глобалізації як зсув ціннісних орієнтирів людської цивілізації.

Предмет

дослідження

Аксіологічні аспекти глобалізації.

Методи

дослідження

Для досягнення поставленої мети та виконання завдань дослідження використано комплекс методів, кожен із яких має специфічне застосування в аналізі аксіологічних аспектів глобалізації:

- Порівняльний філософський аналіз використовується для зіставлення різних теоретичних підходів до глобалізації (радикально-глобалістського, помірно-глобалістського, антиглобалістського) з метою виявлення їхніх ціннісних засад і суперечностей.
- Метод історико-філософської реконструкції застосовується для простеження еволюції ідей про свободу, справедливість і суверенітет від класичних мислителів (Арістотель, Лока, Канта) до сучасних філософів (Ролза, Габермаса), що дозволяє контекстуалізувати сучасні ціннісні конфлікти.

- Метод інтерпретації використовується для аналізу текстів політичної філософії та соціологічних досліджень глобалізації, спрямований на розкриття прихованих аксіологічних імплікацій у дискурсі про глобальний порядок.
- Метод синтезу допомагає інтегрувати результати аналізу різних вимірів глобалізації (економічного, культурного, політичного) для створення цілісної картини її впливу на ціннісні системи.
- Системний аналіз застосовується для дослідження глобалізації як комплексного феномена, де економічні, політичні та культурні процеси взаємодіють, формуючи нові ціннісні парадигми.

Теоретичне значення магістерської роботи

Дослідження поглиблює розуміння глобалізації як не лише економічного чи технологічного явища, але й складного аксіологічного процесу, що вимагає переосмислення базових категорій політичної філософії, таких як легітимність, справедливість і суверенітет. Робота розширює сучасний дискурс про глобалізацію, акцентуючи на її ціннісному вимірі, який часто залишається поза увагою ключових теоретиків. Спираючись на ідеї класичних мислителів (Платона, Лока, Вебера) та сучасних філософів (Ролза, Габермаса), дослідження пропонує нову інтерпретацію глобалізації як арени боротьби між універсалістськими та партикуляристськими цінностями. Аналіз втрати державою суб'єктності в умовах глобалізації вносить вклад у теорію політичної влади та моралі, відкриваючи перспективи для подальшого дослідження етичних засад глобального порядку.

Практичне значення одержаних результатів

Результати дослідження можуть бути використані у процесі викладання філософських дисциплін, зокрема курсів із політичної філософії, етики та соціальної філософії. Вони також мають потенціал для застосування у розробці навчальних матеріалів, спрямованих на поглиблення розуміння ціннісних аспектів глобалізації. Крім того, висновки роботи можуть бути корисними для

експертів із міжнародних відносин і політичних наук, які аналізують етичні виклики глобального світу.

Перспективи подальшого дослідження Глобалізація як аксіологічний феномен відкриває широке поле для подальших філософських рефлексій. Зокрема, доцільно поглибити аналіз етичних дилем, пов'язаних із діяльністю транснаціональних корпорацій, та дослідити їхній вплив на формування глобального морального порядку. Важливим напрямом є також вивчення стратегій збереження культурної ідентичності в умовах уніфікації, що дозволить запропонувати моделі гармонійного співіснування універсалістських і локальних цінностей. Нарешті, перспективним є дослідження ролі нових технологій, зокрема штучного інтелекту, у трансформації ціннісних систем, що може стати ключем до розуміння майбутнього глобалізованого світу.

Практичне значення одержаних результатів наділене потенціалом використання в навчальних матеріалах у процесі викладання філософських дисциплін.

Апробація результатів дослідження Київські філософські студії : Матеріали V Всеукраїнської наукової конференції (м. Київ, 20 травня 2022 р.) : тези доповідей / за заг. ред. проф. Р.О. Додонова. – Київ: Київський університет імені Бориса Грінченка, 2022. – 378 с. ДУХОВНА КРИЗА ЛЮДИНИ В ЕПОХУ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ,

Структура магістерської роботи містить:

Глобалізація як процес є дуже складним і багатогранним явищем у світовому науковому середовищі. Дискусія ведеться із самого визначення поняття глобалізації, його появи, розвитку, причин. Що може свідчити про його новизну, багатогранність та безумовну важливість для світової спільноти. Глобалізація насамперед – це процес зближення та уніфікації взаємодії

народів у світовому масштабі. Глобалізація, як процес уніфікації та інтеграції світової спільноти, неминуче зачіпає аксіологічні основи людського буття, ставлячи під сумнів традиційні уявлення про свободу, справедливість, ідентичність та суверенітет. « Дедалі частіше глобальність і локальність набувають характеру протилежних цінностей (і при цьому першочергових), цінностей, які найпалкіше бажають або обурюються і ставлять у самий центр життя і боротьби » [6, с. 121].

Глобалізація, досягнувши апогею після розпаду Радянського Союзу та утвердження однополярного світу, стала масштабним процесом, що впливає на всі рівні людського життя. « Повсюди існує опір цій гомогенізації та повторне ствердження, значною мірою на субполітичному рівні, культурних ідентичностей, що зрештою зміцнює існуючі бар'єри між людьми та націями. » [7, с. 244]. У країнах центру (США, Західна Європа) глобалізація спричинила активізацію масового споживання та ринковизацію всіх сфер життя, що призвело до духовної кризи суспільства. Це породжує замкнене коло споживання, яке веде до моральної та духовної деградації особистості, мета якої зводиться до володіння статусними речами.

У країнах периферії (Арабські країни, Азія, Африка, Латинська Америка) глобалізація викликає кризу іншого характеру – втрату ідентичності та уніфікацію традиційної культури. Вплив релігії та традицій у цих суспільствах залишається домінуючим, що робить західні капіталістичні цінності, такі як особистий зиск чи ринкове суперництво, менш прийнятними. «Глобалізація культури часто сприймається як вестернізація, що загрожує локальним традиціям» [9, с. 64].

Наприклад, у контексті ісламського світу духовна криза проявляється через фрустрацію, спричинену незадоволенням базових потреб ідентичності, які, за Елвіном Тоффлером, включають причетність до спільноти, структурну визначеність існування та значущість себе [10, с. 148].

Не знаходячи реалізації в державних інститутах, індивіди звертаються до релігійних рухів, що може призводити до радикалізації та морально-духовної деградації.

Ці ціннісні конфлікти посилюються діяльністю транснаціональних корпорацій, які, як зазначає Джозеф Стігліц, «часто ставлять економічну вигоду вище за соціальну справедливість» [11, с. 20].

Наприклад, західні корпорації, орієнтовані на максимізацію прибутку, віддають перевагу дешевій робочій силі в країнах периферії, ігноруючи права людини та умови праці. Це породжує етичну дилему: чи повинні компанії дотримуватися принципів країни походження, чи адаптуватися до локальних реалій? « Мільярди доларів, витрачені на брендинг і рекламу - і все це підтримується системою трущоб, убогими фабриками, злиднями і розтоптаними сподіваннями молодих жінок, що борються за виживання. » [12, с. 237-238].

Крім того, глобалізація загострює напругу між економічною ефективністю та моральними принципами. Амартья Сен підкреслює, що «економічна ефективність глобального ринку часто суперечить етичним принципам справедливості» [13, с. 240].

У країнах центру це проявляється в комерціалізації таких сфер, як медицина, освіта чи мистецтво, де гроші замінюють істинні цінності. На периферії ж уніфікація культурних норм, спричинена впливом американської культури, призводить до втрати історичної пам'яті та національної ідентичності.

У цьому контексті політична філософія виступає інструментом осмислення ціннісних конфліктів, що виникають у процесі глобалізації.

Глобалізація постає як складний процес інтеграції та уніфікації взаємодії між народами на глобальному рівні, що охоплює як інструментальний (технологічно-економічний), так і аксіологічний (етично-культурний) виміри. Остання складова, пов'язана з трансформацією цінностей, набуває особливого

значення в контексті сучасної політичної філософії, адже ставить під сумнів традиційні уявлення про ідентичність, справедливість і свободу.

Інструментарна частина - означає стрімкий розвиток техніки, яка дозволила подорожувати в будь-яку частину світу в найкоротші терміни, це раціоналізація виробництва та розподіл праці. Розвиток інформаційних технологій, мережі інтернет, що дозволило проводити грошові транзакції, обмінюватися досвідом, керувати бізнесом з будь-якої точки світу. Як зазначає Ян Аарт Шолте, «глобальні події можуть артикулювати через цифрові комп'ютери, передові телекомунікації, телебачення, електронні гроші та фінанси, всесвітні виробничі ланцюги та електронні гроші.» [5, с. 118]. Повна детериторизація всього земного шару у зв'язку з розвитком технологій дозволила вийти міжнародним відкиданням на якісно новий рівень. Звичайно, такий вид економічних відносин призвів до появи транснаціональних корпорацій, як одного з факторів глобалізації.

Транснаціональні корпорації ТНК відіграють важливу роль у процесі глобалізації, який полягає в інтеграції економік та культур різних країн світу. Вони здійснюють діяльність у кількох країнах одночасно і контролюють більшу частину світових ринків.

Однією з основних ролей ТНК у глобалізації є підвищення міжнародної торгівлі та інвестицій. Вони створюють мережі постачання товарів та послуг, відкривають філії у різних країнах, укладають контракти з постачальниками та споживачами по всьому світу. Це сприяє зростанню міжнародного бізнесу, а також забезпечує доступ до різних товарів та послуг для споживачів у різних країнах.

Крім того, транснаціональні корпорації впливають на соціальні та політичні процеси у країнах, де вони діють. Вони можуть відстоювати свої інтереси та вести лобіювання урядових рішень, що може вплинути на місцеву економіку та політику. Також, транснаціональні корпорації можуть займатися лобіюванням корупції в національних державах, що може погіршувати ситуацію

у країнах, де вони діють, адже ТНК також значно впливають на політику та законодавство різних країн.

Також діяльність ТНК піднімає проблеми ціннісного конфлікту між економічною ефективністю або утилітарною цінністю та суверенітетом націй її цінність автономії. Наприклад з 518 заводів корпорації всього 25 знаходяться в США, а більше 300 в КНР та В'єтнамі, при цьому більша половина всіх продаж, приходяться саме на США. Тобто Західні корпорації, орієнтовані на максимізацію прибутку, віддають перевагу дешевій робочій силі, ігноруючи права людини та умови праці. Так як культурні та правові норми в КНР та В'єтнамі відрізняються від західних стандартів прав людини. З'являється етична дилема діяти за принципами країни свого походження (США), чи вони можуть адаптуватися до "локальних реалій". Американський ринок є найбільшим споживачем продукції, виробленої в країнах, де порушуються права людини. Виходить, що споживачі нехтують етичними питаннями заради доступності товарів, що піднімає питання моральної відповідальності споживача.

Тому постає питання про їхній контроль та здійснення суверенної політики національних держав, що призводить до зіткнення інтересів та конфліктних ситуацій у галузі суверенітету.

У результаті всіх цих зрушень ступінь економічної, науково-технічної, правової й інформаційної взаємозалежності національних господарств досягла такої критичної межі, коли стали неминучі, щонайменше, три принципово нових явища. [1, с. 32].

По-перше, світове економічне співтовариство з нестійкої сукупності взаємозалежних країн перетворюється у цілісну економічну систему, де національні соціуми (соціуми країн) виявляються складовими елементами єдиного світового економічного організму, зрощеного вже не просто міжнародним поділом праці, а й гігантськими за масштабністю, інколи всесвітніми виробничо-збутовими структурами, глобальною фінансовою системою і планетарною інформаційною мережею [2].

Звичайно не можна зводити розвиток чи початок глобалізації чисто в економічних, матеріальних засадах. Глобалізація – багатогранний процес, який зачіпає також політичну, культурну, духовну, філософські питання.

Трансформування культурних, моральних цінностей, проблема ідентичності на індивідуальному рівні. Проблема народного права, як фундаментального виду взаємодій великої кількості культур, держав. Існування й ролі міжнародних організацій, уніфікація чи вестернізація регіональних культур, загальні права людини.

Всі ці питання загалом не є новими у правовій, філософській думці, наукових колах. Але реалізація цих ідей їх помножена кореляція з цінностями та підвалинами інших культур, показує нам також резонуючу природу глобалізації його невизначеності у можливостях реалізації своїх онсовних ціннісних парадигм.

Торкаючись духовного аспекту глобалізації, потрібно розуміти, що розквіт свого розвитку він отримав у 1989 році при розпаді СРСР. Після зникнення головної альтернативи лібералізму, переміг однополярний світ на чолі зі США. Головною ціннісно-ідейною системою для заміни соціалізму став лібералізм.

Загалом, глобалізація має своє коріння у філософії та етиці корисності та матеріалізму, які були сформовані в період Західного Модерну. Технологічна революція кінця ХХ-го століття створила світ "гіперреальності" медіа, де реальність важко відрізнити від дійсності. століття створила світ "гіперреальності" медіа, де реальне стало важко відрізнити від віртуального. Навала медіа прискорила поширення західних цінностей по всьому світу. Західний модерн розпався на постмодернізм, в основі якого лежать сили комодифікації, споживчого капіталізму та загальної секуляризації світу.

Постмодерністський світогляд представляє сучасний світ як місце, де сцієнтизм переміг релігію, регламентоване дозвілля взяло гору над невимушеними розвагами, а пригнічення людської спонтанності на користь гаджетів і технологій. Гедоністичне "глобальне село", очолюване західними

цінностями і стилем життя, пропагує універсалізм через повторення і перешкоджає контекстуальності, автохтонності, локальності та винахідливості.

Глобалізація спирається на філософію постмодернізму. Постмодернізм проголошує свободу від усіх авторитетів, таких як релігія, історія, наука та більшість інших наріжних каменів модернізму. Однак він базується на тій самій утилітарній і матеріалістичній етиці, на якій знаходиться західний модерністський дискурс [3, с. 9].

Лібералізм є головною ідеологічною основою глобалізму, а його цінності та принципи багато в чому корелюють із глобалізацією. Основними цінностями лібералізму є:

Свобода особистості та індивідуальні права. Лібералізм надає великого значення правам особистості та індивідуальній свободі. Це включає свободу думки, слова, совісті, віросповідання, а також право на вільне пересування, вибір професії, участь у політичному житті тощо. У контексті глобалізації це означає розширення прав і свобод людини на міжнародному рівні.

Ринкова економіка. Лібералізм виступає за вільний ринок та обмежене втручання держави в економіку. Це означає відкритість економіки, свободу торгівлі та капіталу, а також обмежену роль держави в економіці. У контексті глобалізації це означає розвиток світової економіки та глобальну інтеграцію економічних систем.

Рівність перед законом. Лібералізм виступає за рівність всіх людей перед законом, без будь-якої дискримінації за політичними, релігійними, соціальними чи іншими критеріями. У контексті глобалізації це означає боротьбу з корупцією та недемократичними режимами, повагу прав людини та встановлення міжнародних правових норм і стандартів.

Плюралізм та толерантність. Лібералізм виступає за визнання та повагу різноманітності думок, культур, релігій та способу життя. Це включає підтримку свободи вираження та думки, а також повагу культурного та етнічного різноманіття. У контексті глобалізації це означає повагу культурних відмінностей та стимулювання міжкультурного діалогу.

Демократія та правова держава. Лібералізм виступає за встановлення демократичних інститутів та правову державу, де влада здійснюється на основі закону та гарантуються основні права та свободи громадян. У контексті глобалізації це означає підтримку демократичних реформ у всьому світі, боротьбу з авторитарними режимами та захист прав людини на міжнародному рівні.

Освіта та наука. Лібералізм виступає за розвиток освіти та науки, як основи прогресу та розвитку суспільства. Це означає підтримку свободи наукового дослідження, доступність освіти та підтримку інновацій. У контексті глобалізації це означає обмін знаннями та технологіями на міжнародному рівні та співробітництво міжнародних наукових співтовариств.

Захист навколишнього середовища. Лібералізм виступає за захист довкілля та підтримку екологічної стійкості. Це означає підтримку заходів щодо боротьби зі зміною клімату, збереження біорізноманіття та охорону природних ресурсів. У контексті глобалізації це означає співпрацю держав у боротьбі з глобальними екологічними проблемами та вжиття спільних заходів щодо захисту навколишнього середовища.

Отже, можна визначити, що в основу глобалізації покладено ідеї лібералізму, зокрема, історично визначальним філософським підґрунтям глобалізації є такі ідеї-маркери:

- ідеї Дж. Лока про природні права людей на свободу та рівні права розпоряджатися своїм майном і життям, а також на справедливий суспільний договір;
- ідеї І. Канта про моральну автономію;
- ідеї позитивізму та історизму у поглядах на еволюцію соціальних інститутів А. Фергюсона та Д. Юма;
- ідеї утилітаризму І. Бентама та Д. Рікардо;
- загальні ідеї і засади лібералізму як економічної і політичної свободи діяльності, що є джерелом розвитку в суспільному житті, зокрема, пов'язані з

філософією Г. Гегеля та поглядами на історію Р. Дж. Колінгвуда (ідея «історичного лібералізму») [4, с. 4].

Таким чином, головні цінності лібералізму корелюють із глобалізацією та мають на увазі свободу, рівність, плюралізм, демократію, правову державу, о світу, науку та захист навколишнього середовища. Вони стимулюють глобальну співпрацю та розвиток світової економіки, а також боротьбу з негативними явищами, такими як корупція, авторитаризм та екологічні проблеми.

Звісно, у процесі глобалізації у зв'язку з контактом різних культур виникають негативні точки дотику і навіть зневага ліберальними цінностями як з боку країн Атлантики, так і країн периферії та напівпериферії.

Це піднімає тему втрати ідентичності як аксіологічної проблеми: чи є уніфікація цінностей прогресом, чи загрозою для плюралізму?

Це дилема універсалізму та культурного релятивізму в етиці глобалізації. Наприклад, Фукуяма у книзі Кінець історії та остання людина висвітлює подвійні стандарти західних цінностей. І ставить питання – чи варто вести економічно, політичні відносини з країнами, які неповажають права людини, порушують міжнародне право, договори. Держави, які мають авторитарний, тоталітарний режим і як всі, хто має корелюватися в плані відносин у процесі глобалізації, який головний мотив і ціннісний орієнтри глобалізації, або ж основним мотивом служить більший економічний стимул на заміну духовно-ціннісних орієнтирів.

Підсумувавши вище, можна стверджувати, що глобалізація розповсюджується на всі сфери людського буття, без винятку. політичної, культурної, аксіологічної, і навіть екологічної глобалізації. На думку багатьох дослідників, зокрема У. Бека, зведення глобалізації до економічного виміру неправомірно. Такий складний, комплексний процес не може бути монокаузальним: економіка служить мотором, задає імпульс розвитку, але не вичерпує його.

Слід зауважити, що не тільки саме поняття глобалізація є дискусійним. Також різному трактуванню підпадає її інтерпретація, крім того, ведеться дискусія про початок глобалізації.

Існує кілька інтерпретацій глобалізації, одна з них включає радикально-глобалістську, помірною-глобалістську та антиглобалістську позиції.

Радикально-глобалістська позиція.

Представники цієї позиції вважають, що глобалізація – це необхідний та позитивний процес, який має продовжуватися, щоб досягти економічного та соціального розвитку світу. Вони наголошують, що глобалізація призводить до світового розподілу праці та збільшення продуктивності, що призводить до економічного зростання, зменшення бідності та покращення рівня життя в усьому світі. Радикально глобалісти виступають за вільний ринок та вільний рух товарів, послуг та капіталу, а також за поширення світових культурних цінностей. До радикально глобалістської позиції відносять Джозеф Стайгліц, Річарда Флоріда, Кісінджера, Сороса.

Помірковано глобалістська позиція.

Представники цієї позиції визнають позитивні та негативні аспекти глобалізації. Вони вважають, що глобалізація може бути корисною для економічного розвитку, але тільки за умови, що вона не призведе до посилення дискримінації та соціальної нерівності. Помірні глобалісти підтримують вільну торгівлю та капіталовкладення, але виступають за регулювання та контроль глобальних ринків та компаній, щоб запобігти їх негативним наслідкам на суспільство та екологію. Вони також визнають важливість збереження національних культурних ідентичностей. До Помірковано глобалістської позиції відносять: Френсис Фукуяма, Томас Фридман

Антиглобалістська позиція:

Представники цієї позиції вважають, що глобалізація - це негативний процес, який призводить до експлуатації бідних країн та працівників, посилення корпоративної влади, втрати суверенітету держав та погіршення екологічної ситуації. Антиглобалісти виступають за обмеження глобальних ринків,

контроль капіталу, охорону навколишнього середовища, соціальну рівність та захист національних культурних традицій. Вони також критикують світові інститути, такі як Світова організація торгівлі (СОТ), Міжнародний валютний фонд (МВФ) та Світовий банк, які, на їхню думку, сприяють погіршенню економічної та соціальної ситуації у світі.

Антиглобалісти виступають за захист національних інтересів та усунення соціальної нерівності. Вони пропонують альтернативні моделі розвитку, такі як локальне самоврядування та ініціативи громад, які можуть бути більш підходящими для вирішення проблем місцевого населення. До Антиглобалістської позиції відносять: Ноам Хомскій, Вандана Шіва, Джереми Ріфкін.

У цілому нині, три позиції інтерпретації глобалізації представляють різні погляди цей процес та її наслідки. Вони відображають різні думки та підходи до економічного, соціального та культурного розвитку світової спільноти.

Дискусія щодо інтерпретації безумовно має місце серед багатьох вчених, філософів, економістів, соціологів, політологів. Ця тема є точкою суперечки багатьох учених. А про що ж можна сказати напевно, так це те, що глобалізація як ідея, її правові основи, аксіологічна, економічна складова та соціально-трансформуюча сила, зародилося саме в європейській частині світу. Не одна "цивілізація", не одна частина світу, не змогла досягти такого рівня розвитку всіх основних сфер людської цивілізації як Європейська.

Загалом можна сказати, що глобалізація це вироблення і універсалізація європейських цінностей у світовому масштабі. Захід (Європа, США), виробив унікальну цивілізаційну модель, яку почали розповсюджувати на всі інші континенти нашої планети.

Дискусія про початок глобалізації має безліч точок зору та кілька варіантів періодів, які можна вважати початком цього процесу. Ось кілька із них:

Період відкриття нових морських шляхів (XV-XVI ст.). Цей період пов'язують з ім'ям португальського мореплавця Васко да Гами, який в 1498 відкрив морський шлях до Індії, обійшовши Африку. У наступні роки іспанці відкрили Америку, а Голландія та Англія розпочали свої морські експедиції. Ці відкриття призвели до зростання міжнародної торгівлі та перенесення культурних та технологічних знань між різними континентами.

Період індустріальної революції (XVIII-XIX ст.). У цей період у Європі відбулися великі технологічні зміни, що призвели до зростання виробництва та покращення транспорту. Це призвело до прискорення міжнародної торгівлі та перенесення капіталу, технологій та робочої сили між країнами.

Період після Другої світової війни (1945–1980). Цей період пов'язаний з розвитком технологій зв'язку та транспорту, а також з розвитком міжнародних організацій, таких як ООН, Світовий банк, Міжнародний валютний фонд та ін. Ці організації допомогли зняти низку перешкод для міжнародної торгівлі, таких як тарифи та квоти.

Період після розпаду СРСР (1991–2001). Цей період пов'язаний із розширенням міжнародної торгівлі та інвестицій, особливо в нових економіках, таких як Китай, Індія та Бразилія. Також у цей період відбулося значне зростання використання інтернету, що уможливило більш швидку та ефективну комунікацію між країнами та людьми.

Вчені, які робили внесок у дискусію про початок глобалізації, включають економістів, соціологів, політологів та інших фахівців. Наприклад, Томас Фрідман, автор книги "Плоский світ", вважає, що глобалізація почалася з розвитку інтернету та технологій зв'язку наприкінці XX століття. Він стверджує, що ці технології зробили світ "плоскішим" і зменшили кордони між країнами.

Інший вчений, Антоні Гідденс, вважає, що глобалізація почалася наприкінці XIX століття з розвитку світового ринку та міжнародної торгівлі. Він стверджує, що глобалізація є результатом соціальних, економічних та технологічних змін, які сталися останні сто років.

Крім того, багато вчених та експертів вважають, що глобалізація є динамічним процесом, який триває і вдосконалюється з кожним роком. Отже, глобалізація постає не лише як об'єктивний процес інтеграції, але й як поле ціннісних конфліктів, що потребує критичного осмислення через призму сучасної політичної філософії, що й буде предметом подальшого аналізу

Вона включає не тільки міжнародну торгівлю та інвестиції, а й міжнародні зв'язки в галузі культури, науки, освіти та технологій. Таким чином, глобалізація є комплексним та багатограним явищем, яке можна розглядати з різних точок зору та перспектив.

Таким чином, глобалізація виступає джерелом ціннісних конфліктів, що проявляються як у духовній кризі суспільства споживання в країнах центру, так і в кризі ідентичності на периферії. Перспективою вирішення цих конфліктів може стати формування глобальної етики, яка б ураховувала універсальні цінності, але поважала локальні традиції.

Висновки до першого розділу підрозділу. Глобалізація як багатограний феномен охоплює економічні, культурні, політичні та духовні виміри, кожен із яких породжує специфічні ціннісні конфлікти. У той час як країни центру стикаються з моральною деградацією через культ споживання, периферія переживає кризу ідентичності, спричинену уніфікацією культур. Подальший аналіз аксіологічних аспектів глобалізації в контексті політичної філософії дозволить поглибити розуміння цих викликів і окреслити шляхи їхнього вирішення.

1.2 Різноманіття ціннісних орієнтирів як джерело конфліктогенності процесу глобалізації

Глобалізація, як багатограний процес інтеграції економік, культур і політичних систем, не лише сприяє зближенню народів, але й трансформус ціннісні основи людського буття. Ціннісні орієнтири – це базові принципи, такі як свобода, справедливість, ідентичність і автономія, які визначають поведінку індивідів, спільнот і держав. «Глобалізація не лише інтегрує світ,

але й породжує ціннісні конфлікти, оскільки універсальні принципи стикаються з локальними традиціями» [15, с. 59].

Різноманіття цих цінностей, з одного боку, збагачує глобальний діалог, але з іншого – стає джерелом конфліктів, оскільки прагнення до уніфікації наштовхується на опір партикуляристських традицій. У цьому підрозділі я розглядаю ключові ціннісні орієнтири, їхня трансформація під впливом глобалізації та конфліктогенність, що виникає через їхнє різноманіття.

Свобода

Свобода як ліберальна цінність є наріжним каменем глобалізації, що просуває індивідуальні права, свободу слова, пересування та економічної діяльності. Проте її універсалістська інтерпретація, характерна для країн центру, часто суперечить локальним уявленням про автономію в країнах периферії. Наприклад, вплив американських медіа, які пропагують індивідуалізм, сприймається в ісламських суспільствах як загроза традиційним цінностям, що породжує культурні конфлікти.

Свобода як ліберальна цінність є центральним елементом глобалізації, що просуває індивідуальні права, свободу слова, пересування та економічної діяльності. У філософському контексті свобода, за Джоном Локом, є природним правом людини, яке забезпечує її автономію та гідність [17, с. 287].

Проте в умовах глобалізації ця цінність набуває універсалістського характеру, асоціюючись із правами людини, демократією та ринковою економікою, що часто сприймається як західна модель. «Виникає своєрідна напруженість між універсальним значенням прав людини та місцевими умовами їхньої реалізації » [15, с. 118]. Різне розуміння свободи в країнах центру та периферії стає джерелом напруги, що загострює духовну кризу та кризу ідентичності, які є ключовими аспектами аксіологічного виміру глобалізації.

У країнах центру, таких як США чи Західна Європа, свобода інтерпретується як індивідуалізм, що проявляється в культі споживання та гонитві за особистими досягненнями. Еріх Фромм зазначає, що сучасна людина ідентифікує своє «Я» з матеріальними речами, такими як новий автомобіль, який символізує статус і свободу вибору [18]. Така свобода, однак, призводить до духовної кризи, оскільки замінює глибокі людські зв'язки поверхневими ринковими відносинами. Наприклад, вплив Голлівуду та західних медіа пропагує індивідуалістичні цінності, що послаблюють традиційні інститути, такі як сім'я чи церква, які раніше забезпечували моральну основу свободи. Зигмунт Бауман підкреслює, що комерціалізація суспільних просторів обмежує можливості для етичного діалогу про свободу, Традиційні громадські простори дедалі більше витісняються... просторами, де здійснюється споживання [19]. Це сприяє моральній деградації, оскільки свобода зводиться до права на споживання, а не до реалізації людського потенціалу.

На периферії, зокрема в країнах Арабського світу, Азії чи Африки, свобода часто сприймається як західне нав'язування, що загрожує локальним традиціям і релігійним цінностям. Юрген Габермас зазначає, що « Ця комерціалізована, однорідна культура не просто нав'язується у віддалених країнах, звичайно; на Заході вона також нівелює навіть найсильніші національні відмінності та послаблює навіть найсильніші місцеві традиції.» [15, 75 с.]. Наприклад, просування свободи слова через західні медіа чи міжнародні організації викликає опір у мусульманських суспільствах, де вона може суперечити релігійним нормам. Це породжує радикальні реакції, такі як ісламський тероризм, який, є наслідком незадоволення базових потреб. ідентичності – мати значущість та культурну приналежність к своєму етносу Антиглобалістські протести в країнах периферії, наприклад проти впливу американських корпорацій, є реакцією на сприйняття свободи як неоколоніального інструменту.

Економічна свобода, що просувається через вільний ринок і діяльність транснаціональних корпорацій (ТНК), також є джерелом конфліктів. У країнах периферії ТНК, такі як Nike чи Apple, використовують дешеву робочу силу, обіцяючи економічну свободу через доступ до глобального ринку. Проте Джозеф Стігліц зазначає, що « замість того, щоб (глобальний ринок) заробляв гроші, створюючи нові підприємства, вони розбагатіли на новій формі старого підприємництва - експлуатуючи помилкову державну політику (країн периферії) » [11, 142]. Така свобода сприймається як втрата автономії, оскільки уряди периферійних країн змушені підкорятися вимогам МВФ чи Світового банку, що обмежує їхню здатність проводити незалежну політику. Крістофер Лаш підкреслює, що глобалізовані еліти, які просувають економічну свободу, відриваються від локальних спільнот: « Денаціоналізація ділового підприємництва призводить до утворення класу космополітів, які бачать себе "громадянами світу"» [20, 47 с.]. Це посилює кризу ідентичності, оскільки локальні спільноти втрачають зв'язок із глобальними акторами.

Конфліктогенність свободи проявляється в напрузі між індивідуальними та колективними уявленнями про неї. У країнах центру свобода як індивідуалізм руйнує спільнотні зв'язки, сприяючи духовній кризі, тоді як на периферії універсалістська свобода сприймається як загроза культурній самобутності, що провокує радикалізм. « Глобальна релігійна ревізія, «повернення до сакрального», є відповіддю на сприйняття людьми світу як «єдиного місця » [21, с. 68]. Для зменшення цієї напруги необхідна глобальна етика, яка б гармонізувала універсальні принципи свободи з повагою до локальних традицій. Кваме Ентоні Аппія пропонує модель космополітизму, яка « як ми сподіваємося і очікуємо, що різні люди і різні суспільства будуть втілювати різні цінності » [16, с.144]. Такий підхід може стати основою для міжкультурного діалогу, що зменшить конфліктогенність свободи в глобалізованому світі.

Справедливість

Справедливість як цінність охоплює принципи рівності, справедливого

розподілу ресурсів і захисту прав людини, які є основою суспільного порядку. У філософському контексті Джон Ролз визначає справедливість як чесність, що забезпечує рівні можливості для всіх через «вуаль невідання» [22, с. 77]. Проте глобалізація, обіцяючи справедливість через вільний ринок і демократичні інститути, часто посилює нерівність, породжуючи конфлікти між універсалістськими і локальними уявленнями про справедливість. Ці конфлікти загострюють духовну кризу та кризу ідентичності, оскільки ринкові відносини замінюють етичні цінності, що є ключовим аксіологічним викликом глобалізації.

У країнах центру, таких як США чи Західна Європа, справедливість зазнає трансформації через комерціалізацію суспільних сфер, таких як медицина, освіта чи мистецтво. Ринкові відносини проникають у сфери, де раніше домінували етичні принципи, що призводить до моральної ерозії. Наприклад, приватизація медичних послуг у США створює нерівний доступ до якісної медицини, де багаті отримують переваги, а бідні залишаються без належної допомоги. Зигмунт Бауман підкреслює, що комерціалізація суспільних просторів обмежує діалог про справедливість. Це сприяє духовній кризі, оскільки справедливість як етична цінність замінюється ринковою логікою, де гроші визначають доступ до благ [19].

На периферії, у країнах Азії, Африки чи Латинської Америки, справедливість сприймається через призму економічної експлуатації та неоколоніалізму. Діяльність транснаціональних корпорацій (ТНК), таких як H&M чи Nike, які використовують дешеву робочу силу в Бангладеш чи В'єтнамі, породжує відчуття несправедливості. «Споживачі глобального ринку часто стають співучасниками етичних порушень через свою байдужість до умов виробництва» [12, с. 365]. Тиск міжнародних організацій, таких як МВФ, на лібералізацію економік країн периферії обмежує їхню здатність забезпечувати соціальну справедливість, що сприймається як неоколоніалізм. Універсалістські принципи прав людини, які просуваються глобалізацією,

часто « утискають права місцевих культур, оскільки ігнорують локальні уявлення про справедливість.

Економічна нерівність, спричинена глобалізацією, провокує антиглобалістські рухи, які розглядають вільний ринок як джерело несправедливості. Амартья Сен підкреслює, що «економічна ефективність глобального ринку часто суперечить етичним принципам справедливості» [13 с. 241]. Протести проти СОТ чи МВФ у країнах периферії є реакцією на нерівний розподіл ресурсів, коли багаті країни центру отримують переваги за рахунок бідніших. Крістофер Лаш зазначає, що глобалізовані еліти, відірвані від локальних спільнот, посилюють цю несправедливість: « Відсутність відповідальності звільняє меритократичні еліти від тягара лідерства, і в будь-якому випадку вони менше зацікавлені в лідерстві, ніж у тому, щоб уникнути спільної долі, яка є самим визначенням меритократичного успіху.» [20, с. 41]. Це створює кризу ідентичності, оскільки локальні спільноти відчують себе маргіналізованими в глобальному економічному порядку.

Ідентичність

Ідентичність охоплює культурну, національну та релігійну самобутність, яка зазнає тиску через уніфікацію, спричинену глобалізацією. Вплив американської культури через медіа та ринкові відносини сприймається як вестернізація, що загрожує локальним традиціям. «Глобалізація культури часто сприймається як вестернізація, що загрожує локальним традиціям » [9, с. 89]. Крістофер Лаш зазначає, що глобалізовані еліти втрачають почуття спільноти та історичної ідентичності, що посилює розрив із локальними суспільствами: « Відсутність вдячності позбавляє меритократичні еліти тягара лідерства, і в будь-якому випадку вони менше зацікавлені в лідерстві, ніж у втечі від спільної долі » [20, с. 41]. На периферії криза ідентичності проявляється в радикальних рухах, таких як ісламський тероризм, спричинений фрустрацією від втрати культурної самобутності.

Ідентичність, як культурна, національна чи індивідуальна належність, є основою людського самовизначення, але в умовах глобалізації вона зазнає

значних трансформацій. Глобалізація сприяє як культурній гомогенізації, так і гетерогенізації, створюючи напругу між універсалістськими цінностями та локальними традиціями. Ідентичність формується на трьох рівнях: економічному (виробництво товарів), соціальному (будування спільнот) і духовному (релігія, переконання), але глобалізація змінює ці рівні через потоки людей, капіталу та ідей. Це породжує конфлікти, коли універсальні цінності, такі як права людини, стикаються з локальними уявленнями про самобутність, посилюючи кризу ідентичності та духовну кризу.

Масова культура, зокрема глобальні медіа, відіграє ключову роль у роз'єднанні ідентичностей. Стрімінгові платформи, такі як Netflix, і соцмережі, як TikTok, просувають вестернізовану поп-культуру, що домінує над локальними традиціями. Наприклад, серіали Netflix, такі як Squid Game, популяризують корейську культуру, але водночас адаптують її до глобальних стандартів, що призводить до гібридизації ідентичностей. У країнах периферії, таких як Індія чи Нігерія, молодь дедалі частіше переймає західні моделі поведінки, одягу чи мови, що послаблює локальні цінності. Це підтверджується зникненням мов: за даними досліджень, глобалізація загрожує вимиранню тисяч локальних мов через домінування англійської в медіа. Така гомогенізація викликає духовну кризу, оскільки втрата традицій послаблює відчуття причетності до спільноти, що особливо помітно в релігійних суспільствах. Зигмунт Бауман зазначає, що модерність не змогла замінити релігію для більшості людей, залишаючи їх без духовних орієнтирів [19].

Політичні цінності, такі як популізм і націоналізм, також роз'єднують ідентичність, реагуючи на глобалізацію як на загрозу національній самобутності. Наприклад, Brexit став проявом націоналістичної реакції у Великій Британії, де значна частина населення сприйняла глобалізацію як втрату суверенітету та ідентичності. У Гонконзі протести 2019–2020 років ілюструють конфлікт між локальною ідентичністю та глобальними політичними впливами Китаю, що підкріплюються універсалістськими

наративами демократії. Ці політичні розбіжності сприяють поляризації, що загострює кризу ідентичності, коли люди відчують себе відірваними від глобальних чи локальних спільнот.

Конфліктогенність ідентичності в глобалізації полягає в напрузі між прагненням до універсальної культури та захистом локальної самобутності. Масова культура і політичні цінності роз'єднують ідентичність, замінюючи традиційні цінності гібридними або універсальними. Для зменшення цих конфліктів необхідний міжкультурний діалог, який би поважав локальні традиції, але визнавав глобальні цінності. Кваме Ентоні Аппія пропонує космополітизм, який «поєднує повагу до універсальних цінностей із визнанням культурного розмаїття» [16, с. 78], як спосіб гармонізації ідентичностей у глобалізованому світі.

Автономія (суверенітет)

Автономія як цінність стосується здатності держав і спільнот самостійно визначати свій розвиток. Глобалізація послаблює національний суверенітет через вплив транснаціональних корпорацій і фінансових ринків. « З роздержавленням економіки національна політика дедалі більше втрачає своє домінування над умовами виробництва Але якщо нація мислиться як органічна, то проект національного об'єднання втрачає свій конструктивний характер як продукування сучасної нації громадян » [15, 7-8]. Наприклад, тиск МВФ на країни Африки для лібералізації економіки обмежує їхню здатність проводити самостійну політику, що сприймається як неоколоніалізм. Це породжує конфлікти, такі як націоналістичні рухи в Європі (Brexit), спрямовані на відновлення суверенітету.

Автономія як цінність втілює здатність держави самостійно визначати свою внутрішню та зовнішню політику, що є основою державного суверенітету. У класичному розумінні суверенітет, за Жаном Боденом, є абсолютною верховною владою, але глобалізація трансформує цю концепцію, роблячи держави залежними від економічних, технологічних і політичних потоків, адже саме глобалізація сильно зменшує та змінює обсяг

національного суверенітету та підриває становище держави як головного суб'єкта міжнародних відносин. Економічна взаємозалежність, вплив транснаціональних корпорацій (ТНК) і наднаціональних інститутів, таких як МВФ чи СОТ, обмежують автономію, створюючи конфлікти між державними інтересами та глобальними імперативами. Це послаблення суверенітету впливає на цінності та світогляд суспільства, які формуються через соціальний договір, опосередкований державою.

Економічна та технологічна залежність є ключовими факторами втрати автономії. ТНК, такі як Apple чи TSMC, диктують умови виробництва, використовуючи дешеву робочу силу в країнах периферії, що сприймається як неоколоніалізм. Наприклад, тиск МВФ на країни Африки, такі як Замбія, для лібералізації економіки обмежує їхню здатність фінансувати соціальні програми, що підриває соціальний договір і локальні цінності справедливості. У технологічній сфері боротьба за суверенітет проявляється в контролі над даними та чипами. Це ілюструє, як глобалізація робить технологічний суверенітет новим фронтом конфліктів, де держави прагнуть зберегти автономію в цифровій економіці.

Автономія тісно пов'язана з цінностями та світоглядом, які держава формує через соціальний договір. Юрген Габермас підкреслює, що «глобалізація ринків та економічних процесів загалом, способів комунікації та торгівлі, культури та ризиків - усе це дедалі більше позбавляє класичну національну державу колишніх гарантованих основ суверенної влади, від яких вона залежала, щоб виконувати свої не менш класичні функції» [15, с. 14], що послаблює здатність держави підтримувати цінності, такі як справедливість чи ідентичність. У відповідь на втрату суверенітету виникають націоналістичні рухи, які захищають локальні цінності. Проте це вимагає нового соціального договору, який би гармонізував локальні цінності з глобальними викликами.

Конфліктогенність автономії полягає в напрузі між державним суверенітетом і глобальною взаємозалежністю. Втрата автономії підриває соціальний договір, що формує цінності, такі як справедливість чи

ідентичність, і провокує антиглобалістські рухи. Для вирішення цих конфліктів необхідна нова модель співпраці, яка б поважала державний суверенітет. Як варіант один з видів космополітизму який поєднує повагу до універсальних цінностей із визнанням культурного розмаїття як основу для нового соціального договору, що збереже автономію в глобалізованому світі.

Різноманіття цінностей та ціннісних орієнтирів – універсалізм проти партикуляризму, індивідуалізм проти колективізму – є джерелом напруги між державами, корпораціями та індивідами. Антиглобалістські протести, релігійний радикалізм і націоналістичні рухи є реакцією на ці конфлікти. Втрата суспільного простору для діалогу, як зазначає Бауман, ускладнює пошук компромісів: «призупинення самоаналізу перешкоджає усвідомленню автономії, водночас сприяючи ілюзії гетерономії з її неминучими фаталістичними наслідками.» [23, с. 215]. Це посилює духовну кризу, спричинену розмиванням традиційних авторитетів.

Перспективи вирішення ціннісних конфліктів. Для зменшення конфліктогенності глобалізації необхідна глобальна етика, яка поєднувала б універсальні цінності з повагою до локальних ідентичностей. «Глобальна етика має стати основою для гармонізації універсальних і локальних цінностей» [16, с. 78]. Політична філософія, спираючись на ідеї Ролза чи Габермаса, не може запропонувати моделі міжкультурного діалогу, які б ураховували різноманіття цінностей, зберігаючи при цьому універсальні принципи справедливості та свободи.

Висновки до першого розділу

Перший розділ присвячено аналізу глобалізації як багатовимірного феномена, що охоплює не лише економічну чи політичну сферу, але й передусім аксіологічну площину людського буття. У філософському дискурсі останніх десятиліть глобалізація розглядається не просто як механічна

інтеграція світових структур, а як складний цивілізаційний процес, що викликає зсуви у сфері цінностей, суспільного порядку та ідентичності. Зміст цього розділу дозволив виявити, що глобалізація не є нейтральним процесом, позбавленим ідеологічного забарвлення. Вона несе з собою певну нормативну рамку — передусім у вигляді ліберальних універсалістських цінностей, які, розширюючись через глобальні інституції, медіа, транснаціональні корпорації та технології, претендують на статус загальнолюдських, уніфікованих і обов’язкових.

Глобалізація, попри зовнішній вигляд економічної доцільності чи інституційної ефективності, насправді виявляється ареною глибоких аксіологічних конфліктів. Вона не просто трансформує структури виробництва або соціальної взаємодії — вона змінює моральні горизонти, ставить під сумнів сталі уявлення про справедливість, свободу, суверенітет, гідність і самобутність. Виявляється, що цінності, які раніше сприймалися як локальні чи культурно зумовлені, в нових умовах втрачають свою стабільність, піддаючись процесу глобальної конкуренції та ревізії. Наприклад, свобода, яка в ліберальному дискурсі трактується як індивідуальна автономія й право на самореалізацію, у контексті мусульманських або азійських культур може набувати колективістського чи навіть обов’язково-релігійного змісту. Це породжує серйозні непорозуміння між різними ціннісними системами та викликає духовну напругу, яка виходить далеко за межі політичного чи економічного раціоналізму.

У межах першого розділу було також показано, що глобалізація не є суцільним «зближенням» чи «інтеграцією», як її часто подають популярні наративи. Вона є, насамперед, процесом уніфікації — часто примусової — через домінування західної моделі світобачення. Вестернізація виявляється тією культурною матрицею, яка лежить в основі багатьох глобалізаційних практик, і яка не враховує, а іноді й знецінює локальні традиції, релігії та світогляди. У цьому аспекті глобалізація постає як ціннісний колоніалізм — своєрідна форма м’якої імперії, в якій боротьба ведеться не за території, а за

душі, мови, звички і символи. При цьому, як показано в роботі, цінності, що просуваються в центрі глобального світу — у країнах Півночі, — сприймаються на периферії зовсім не як універсальні або визвольні. Навпаки — вони викликають спротив, іноді радикальний, з боку тих спільнот, для яких колективна ідентичність, релігійна традиція або культурна спадковість є джерелом легітимності та цілісності.

Цей спротив виявляється не лише в культурній або релігійній формі — він часто має глибоко етичне підґрунтя. Бо мова йде не просто про боротьбу за ідентичність, а про відстоювання права жити в межах своїх власних цінностей. Так виникає конфлікт між універсалізмом і партикуляризмом, між глобальним і локальним, між раціоналізмом економічного зиску й етикою традиції. Сама ж глобалізація при цьому набуває амбівалентного характеру: вона водночас і розширює горизонти людського досвіду, і знецінює його культурні корені. Вона дає нові можливості — але також і загрожує втратами: втратами сенсу, глибини, автентичності.

Особливої уваги в розділі приділено ролі транснаціональних корпорацій, які функціонують як агенти глобалізаційних змін. Ці структури, діючи поза межами конкретної державної юрисдикції, на практиці втілюють утилітарну етику ефективності, що протистоїть етиці відповідальності. Вони не лише впливають на локальні ринки чи трудові відносини — вони трансформують соціальні уявлення про працю, гідність, достаток і справедливість. Як наслідок, у країнах периферії економічне зростання супроводжується соціальною деградацією, а глобальні бренди — моральною амнезією, де добробут частини світу досягається коштом безправ'я іншої частини.

У цьому контексті показово, що навіть така на перший погляд технічна категорія, як «економічна ефективність», виявляється глибоко ціннісною. Бо ефективність у глобальному дискурсі часто означає скорочення соціальних витрат, мінімізацію регуляції, дерегуляцію ринку праці — і все це йде врозріз із принципами соціальної справедливості, які лежать в основі класичної

політичної філософії. Тут актуалізується питання не лише про правову чи економічну модель глобального порядку, а про його моральну основу — що є добром у глобальному світі? Хто має моральне право на ресурс, владу, голос? Чи можлива справедливість у системі, де ринок не знає ані чесноти, ані співчуття?

Окреме місце у висновках займає проблема ідентичності. У процесі глобалізації вона не зникає — але трансформується. Ідентичність із національно-культурної чи релігійної структури перетворюється на мобільну, фрагментарну, часто віртуальну конструктуру, яку нав'язують глобальні алгоритми. У цьому сенсі глобалізація не тільки спрощує життя — вона руйнує глибокі сенси, на яких трималася людська самосвідомість. Людина втрачає відчуття належності, а отже — і моральної відповідальності перед спільнотою. Вона стає частиною мережі — але не спільноти, частиною потоку — але не традиції. Це породжує нові форми екзистенційної тривоги, які сучасна політична філософія ще не навчилася адекватно осмислювати.

Таким чином, у результаті аналізу першого розділу було доведено, що глобалізація є не лише зовнішньополітичним чи економічним процесом, а глибоко моральним явищем. Вона зачіпає цінності, норми, уявлення про справедливість, добро, ідентичність, суверенітет. Саме тому її осмислення неможливе без залучення інструментарію аксіології та політичної філософії. В сучасних умовах, коли світ перебуває в стані багатоформатної кризи — геополітичної, моральної, культурної — необхідно вийти за межі дескриптивних моделей і звернутися до нормативних підходів, що дозволяють не лише описувати глобалізаційні зсуви, а й давати їм моральну оцінку. Це завдання і стає ключовим імперативом для наступного етапу дослідження — переходу від опису до концептуального осмислення аксіологічної сутності глобалізації в межах сучасної політичної філософії.

Розділ 2 Аксіологічна проблематика політичної філософії в контексті глобалізаційних процесів сучасності.....

2.1. Ціннісний вимір глобалізації:

Глобалізація процес економічної, політичної та культурної інтеграції трансформує ціннісні основи людського буття, такі як свобода, справедливість, ідентичність і автономія. Ці цінності, що формують індивідуальну та колективну свідомість, інтерпретуються по-різному в різних філософських традиціях.

Ліберальна традиція, яка історично лежить в основі глобалізації, пропонує універсалістське бачення цінностей, але в сучасних умовах ринкової логіки та уніфікації зазнає значних спотворень. Цей підрозділ присвячено аналізу ліберальної інтерпретації свободи, справедливості, ідентичності та автономії, їхньої трансформації під впливом глобалізації та критики цього процесу з антиглобалістської перспективи.

Ліберальна філософія, що бере початок від Джона Лока та розвинена сучасними мислителями, такими як Джон Ролз, розглядає свободу та справедливість як наріжні камені суспільного порядку.

У своїй праці "Два трактати про врядування" Лок стверджує, що свобода є природним правом людини, яке включає право на життя, свободу та власність. За Локом, держава виникає через суспільний договір, щоб захистити ці права, забезпечуючи індивідуальну автономію та моральну свободу. "Природна свобода людини полягає в тому, щоб бути вільною від будь-якої вищої влади на землі, не підкорятися волі чи законодавчій владі людини, а мати своїм правилом лише закон природи. Свобода людини в суспільстві полягає в тому, щоб не бути під жодною іншою законодавчою владою, окрім тієї, що встановлена за згодою в співдружності" [17, с. 287].

Свобода у Лока — це не лише відсутність примусу, але й можливість реалізації людської гідності через самовизначення.

Цей договір передбачає обмежену політичну спільноту, де згода забезпечує моральну свободу та індивідуальну гідність через самовизначення.

У глобалізованому світі, однак, суспільний договір Локка не спрацьовує. Договір передбачає наявність суверенної держави, здатної забезпечити дотримання прав, але глобалізація вводить транснаціональних акторів - таких як транснаціональні корпорації (ТНК) та міжнародні організації, такі як Міжнародний валютний фонд (МВФ), - які діють поза державним контролем. Наприклад, програми структурної перебудови МВФ в африканських країнах, таких як Гана, у 1980-х і 1990-х роках передбачали лібералізацію ринку, підриваючи державний суверенітет і місцеву економічну автономію. Таке зовнішнє нав'язування суперечить акценту Локка на згоді, оскільки громадяни не мають права голосу в політиці, що диктується глобальними інституціями. Більше того, фокус Локка на власності як основному праві не зовсім узгоджується з глобалізацією суспільного життя, яка призводить до його комодифікації.

Джон Ролз у "Теорії справедливості" розвиває ідею справедливості як чесності, пропонуючи модель "вуалі невідання", яка забезпечує рівні можливості для всіх.

Справедливість, за Ролзом, вимагає розподілу ресурсів таким чином, щоб найменш забезпечені верстви суспільства отримували переваги. "Справедливість є першою чеснотою соціальних інститутів, як істина є першою чеснотою систем мислення" [22, с. 513]. У ліберальній традиції свобода та справедливість пов'язані: свобода гарантує індивідуальну автономію, а справедливість забезпечує рівні умови для її реалізації.

Глобалізація, однак, кидає виклик моделі Ролза. Завіса невігластва передбачає закрите суспільство, де ресурси і можливості можуть бути справедливо розподілені державою. У глобалізованій економіці ресурси перетікають через кордони, контролюються ТНК і глобальними ринками, а

не національними інституціями. Наприклад, такі ТНК, як Nike та Apple, експлуатують дешеву робочу силу в таких країнах, як В'єтнам та Бангладеш, де низька заробітна плата та погані умови праці суперечать принципу відмінностей Ролза. Можна критикувати концепцію Ролза за її «статистичну» упередженість, стверджуючи, що вона не враховує глобальні нерівності, які увічнюються інституціями, де домінує Захід, такими як Світова організація торгівлі СОТ. Пріоритет ефективності на глобальному ринку над справедливістю поглиблює нерівність між Північчю і Півднем, підживляючи справедливість як рівність.

Ліберальна інтерпретація ідентичності та автономії також має універсалістський характер. Ідентичність у лібералізмі асоціюється з індивідуальним вибором і самовираженням, а автономія — зі здатністю індивідів і держав самостійно визначати свій розвиток. Лок і Ролз бачать державу як гаранта цих цінностей, який через суспільний договір захищає права людини та сприяє формуванню плюралістичного суспільства. Ця універсалістська модель стала основою для ідеології глобалізації, яка просуває права людини, демократію та ринкову економіку як універсальні принципи.

Локк і Ролз розглядають державу як гаранта цих цінностей, що сприяє плюралізму через суспільний договір. Глобалізація, в основі якої лежить ліберальний універсалізм, просуває права людини і демократію як глобальні норми. Однак цей універсалізм часто проявляється як культурна гомогенізація.

Глобалізація, спираючись на ліберальні ідеї свободи та справедливості, трансформує їх у напрямку утилітарного індивідуалізму та ринкової логіки, що призводить до їхнього спотворення. Свобода, яка у Лока була моральним правом, у глобалізованому світі зводиться до економічної свободи та права на споживання.

Жан Бодріяр у "Симулякрах і симуляції" стверджує, що глобалізація створює гіперреальність, де свобода стає симулякром — поверхневим образом, позбавленим морального змісту. " По суті, воно більше не є справді реальним, тому що його більше не огортає ніяке уявне. Це гіперреальне, породжене випромінюючим синтезом комбінаторних моделей у гіперпросторі без атмосфери" [24, 9 с.].

Наприклад, свобода вибору в країнах центру США, Західна Європа часто зводиться до вибору товарів і послуг, що сприяє культу споживання, описаному Еріхом Фроммом: "Сучасна людина ідентифікує своє «Я» з гонитвою за прибутком, де новий автомобіль стає частиною її ідентичності" [18, с. 39].

Справедливість у глобалізованому світі також зазнає ерозії. Замість ролівської моделі чесності, яка передбачає захист найслабших, глобальний ринок посилює нерівність між центром і периферією. Діяльність транснаціональних корпорацій ТНК, таких як Nike чи Apple, які використовують дешеву робочу силу в країнах із низькими соціальними стандартами КНР, В'єтнам, суперечить принципам справедливості, оскільки економічна ефективність ставиться вище за права людини.

Споживачі в країнах центру, підтримуючи ці практики через ринковий попит, стають співучасниками етичних порушень, що підкреслює моральну кризу ліберальної справедливості. "Було б наївно вважати, що західні споживачі не отримували вигоду від цих глобальних поділів з перших днів колоніалізму. Третій світ, як кажуть, завжди існував для комфорту Першого." [12, с.15]

Ідентичність у ліберальній традиції, яка передбачала індивідуальне самовираження, трансформується в гомогенізовану глобальну культуру. Вплив американських медіа та стрімінгових платформ, таких як Netflix, сприяє вестернізації, що сприймається як загроза локальним традиціям.

Наприклад, молодь у країнах периферії Індія, Нігерія дедалі частіше переймає західні моделі поведінки, що послаблює локальні цінності, такі як конфуціанство чи традиційні релігійні практики.

Автономія, яка в лібералізмі асоціюється з суверенітетом і самовизначенням, також піддається тиску. Глобалізація послаблює здатність держав проводити незалежну політику через вплив ТНК і міжнародних організацій, таких як МВФ чи СОТ. Наприклад, тиск МВФ на країни Африки для лібералізації економіки обмежує їхню здатність захищати локальні цінності, що сприймається як неоколоніалізм. Це підриває ліберальну ідею автономії, замінюючи її економічною взаємозалежністю.

З антиглобалістської позиції ліберальна традиція, яка лежить в основі глобалізації, зазнає критики за втрату моральних орієнтирів і сприяння утилітарному індивідуалізму. Бодріяр стверджує, що глобалізація перетворює цінності на симулякри, де свобода і справедливість стають інструментами ринкової логіки, а не етичними принципами.

Тейлор додає, що секулярний індивідуалізм глобалізації руйнує спільнотні зв'язки, які є основою ідентичності та автономії. " Неодноразово висловлювалося занепокоєння, що людина втратила щось важливе разом із ширшими соціальними та космічними горизонтами дії. Дехто пише про це як про втрату героїчного виміру життя. Люди більше не мають відчуття вищої мети, чогось, за що варто померти" [25, с.4]. Ця криза цінностей проявляється в духовній деградації країн центру, де споживацтво заміняє глибокі людські зв'язки, і в кризі ідентичності на периферії, де локальні традиції витісняються вестернізацією.

Ліберальна універсалістська модель, попри свої ідеали свободи та справедливості, часто сприймається як імперський проєкт, що нав'язує західні цінності. Наприклад, просування прав людини через міжнародні організації часто ігнорує культурні особливості країн периферії, що викликає опір і радикальні реакції, такі як релігійний екстремізм.

Ліберальна традиція, що сягає своїм корінням суспільного договору Локка та справедливості Ролза як чесності, розглядає свободу, справедливість, ідентичність та автономію як універсальні цінності, що підтримуються державою. Глобалізація перетворює їх на утилітарні конструкції, підриваючи їхні моральні основи. Контракт Локка не враховує транснаціональну владу, в той час як принципи Ролза борються з глобальною нерівністю. Антиглобалістська та постколоніальна критика підкреслює імперські тенденції лібералізму. Ця напруга потребує нормативної філософії, яка б примирила універсалізм з культурним розмаїттям, створюючи підґрунтя для альтернативних поглядів, таких як комунітаризм та постмодернізм.

Антиглобалісти, такі як Ноам Хомський, підкреслюють, що ліберальна модель глобалізації посилює економічну нерівність і експлуатацію. Глобалізація в її нинішній формі є механізмом, що збагачує еліти за рахунок бідніших країн.[28]. Ця критика вказує на необхідність повернення до нормативної політичної філософії, яка б відновила моральні основи цінностей, замість їхньої редукції до ринкових імперативів.

Отже, ринкова ідеологія, яка поширюється через глобальні мережі, ставить акцент на споживанні та матеріальному добробуті, що зменшує значущість таких понять, як чеснота та громадянська відповідальність [29].

Таким чином, ліберальна традиція опинилася перед викликом: як зберегти баланс між індивідуальною свободою та колективними цінностями у світі, де глобальні механізми все більше впливають на локальні ідентичності.

Ліберальна традиція, представлена Локом і Ролзом, інтерпретує свободу, справедливість, ідентичність і автономію як універсальні цінності, що забезпечуються суспільним договором і державою. Проте глобалізація трансформує ці цінності, замінюючи моральну свободу утилітарним індивідуалізмом, справедливість — ринковою нерівністю, ідентичність —

гомогенізацією, а автономію — економічною залежністю. Критика Бодрієра, Тейлора і Хазоні показує, що ліберальна модель глобалізації втрачає етичний вимір, сприяючи духовній кризі та кризі ідентичності.

Антиглобалістська перспектива підкреслює потребу в нормативній філософії, яка б відновила ціннісні основи суспільства. Цей аналіз закладає основу для розгляду комунітаристської традиції, яка пропонує альтернативне бачення цінностей, зосереджене на спільнотних зв'язках і локальних ідентичностях.

Комунітаристська філософія, представлена такими мислителями, як Аласдер Макінтайр і Чарльз Тейлор, пропонує альтернативне бачення цінностей, акцентуючи на значенні спільнотних зв'язків, локальних традицій та наративів для формування ідентичності. На відміну від ліберальної традиції, яка наголошує на індивідуальній свободі та універсальних правах, комунітаризм розглядає людину як частину соціальної тканини, де цінності виникають із колективного досвіду та історичного контексту. Глобалізація, з її уніфікаційними та ринковими імперативами, становить загрозу для цих спільнотних цінностей, руйнуючи ідентичність і спричиняючи духовну кризу.

Аласдер Макінтайр у своїй праці *After Virtue* критикує ліберальний індивідуалізм, який домінує в сучасному суспільстві, стверджуючи, що він призводить до емотивізму — стану, де моральні судження стають суб'єктивними і втрачають обґрунтованість.

Для Макінтайра цінності, зокрема ідентичність, формуються в межах спільнот, які надають індивіду наративи, що визначають сенс життя. " природа моральної спільноти та морального судження у виразно сучасних суспільствах така, що більше неможливо апелювати до моральних критеріїв так, як це було можливо в інші часи та місця, і що це моральне лихо " [30, с. 15]. Він пропонує повернення до етики чеснот, заснованої на аристотелівській традиції, де чесноти (справедливість, мужність, мудрість) культивуються

через практики спільноти, а ідентичність формується через участь у колективних наративах.

Глобалізація, за Макінтайром, руйнує ці спільнотні структури, замінюючи їх ринковими відносинами та індивідуалістичними цінностями. Уніфікація культури, спричинена впливом глобальних медіа та транснаціональних корпорацій (ТНК), підриває локальні традиції, які є основою ідентичності. " Я не бачу цінності в спільноті як такій – багато типів спільнот є жахливо гнітючими – і цінності спільноти, як вони їх розуміють " [30, 14 с.].

Критика Макінтайра є потужною, але має обмеження. Його протидія емотивізму, який розглядає цінності як суб'єктивні вираження індивідуальних уподобань, ускладнює створення універсальної етики, здатної протистояти глобалізації. Однак, його антиглобалістська перспектива, однак, може використати його ідею етики чеснот для зміцнення спільнотних цінностей, протиставляючи їх ринковій логіці.

Чарльз Тейлор у працях "Sources of the Self i The Ethics of Authenticity" наголошує, що ідентичність формується через ціннісні наративи, які виникають у межах спільнот і культурних традицій.

Для Тейлора ідентичність — це не індивідуальний вибір, як у лібералізмі, а діалогічний процес, що залежить від взаємодії з іншими та історичного контексту. " Моя ідентичність вирішальною мірою визначається моїми діалогічними стосунками з іншими. На відміну від лібералістичного погляду на ідентичність як на індивідуальне самовираження, Тейлор стверджує, що ідентичність формується через діалогічні стосунки в межах культурних та історичних горизонтів. Ми визначаємо свою ідентичність завжди в діалозі, а іноді й у боротьбі з тим, що хочуть бачити в нас наші близькі." [25, с.33]. Спільнотні цінності, такі як солідарність, повага до традицій і релігійні переконання, є основою автентичного існування.

Свобода для Тейлора - це не просто індивідуальний вибір, а здатність жити автентично в моральних рамках спільноти, тоді як справедливість вимагає взаємного визнання спільних цінностей. Автономія, в цьому сенсі, є колективною, що виникає зі здатності спільноти підтримувати свої традиції всупереч зовнішньому тиску.

Глобалізація, за Тейлором, підриває ці горизонти значення, сприяючи секулярному індивідуалізму та комерціалізації суспільних сфер. Вплив глобальних медіа, моди та споживацької культури створює "м'який релятивізм", де цінності стають поверхневими, а ідентичність втрачає глибину. Глобалізація руйнує зв'язок між індивідом і спільнотою, замінюючи його ринковими відносинами. Темною стороною індивідуалізму є зосередженість на собі, яка одночасно вирівнює і звужує наше життя, робить його біднішим за змістом і менш зацікавленим в інших людях чи суспільстві. [25 с.14].

Глобальні медіа та споживацький етос глобалізації замінюють спільнотні наративи гомогенізованими культурними формами, підриваючи діалогічні процеси, які підтримують ідентичність. Консервативний імпульс Тейлора полягає в тому, що він захищає традиції та спільнотні зв'язки як джерела автентичності, протидіючи атомістичним тенденціям лібералізму. Його етика автентичності прагне збалансувати індивідуальну свободу зі спільними цінностями, виступаючи за діалогічну взаємодію, яка поважає культурні особливості та визнає універсальну людську гідність. На периферії, як в арабських країнах, глобалізація сприймається як вестернізація, що загрожує релігійній ідентичності, провокуючи радикальні реакції, такі як релігійний екстремізм.

Тейлор пропонує протидіяти цій кризі через відновлення автентичності, яка поєднує індивідуальну свободу з повагою до спільнотних цінностей. Його концепція "етики автентичності" передбачає діалог між культурами, що зберігає локальні традиції, але визнає універсальні

принципи, як-от гідність людини. Проте Тейлор не пропонує конкретних механізмів для реалізації цього діалогу в умовах глобалізації, що обмежує практичну цінність його підходу. Антиглобалістська перспектива може розвинути його ідеї, наголошуючи на ролі держави як медіатора, який захищає локальні цінності від уніфікації.

Глобалізація створює низку аксіологічних викликів, які Макінтайр і Тейлор розглядають через призму втрати ідентичності та спільнотних цінностей. По-перше, уніфікація культури, спричинена глобальними медіа та ТНК, руйнує локальні наративи, що є основою ідентичності. Як зазначає Джон Томлінсон, "глобалізація повсякденного досвіду може зробити стійке відчуття «локальної» культурної ідентичності (включно з національною ідентичністю) дедалі складнішим, оскільки наше повсякденне життя стає все більш переплетеним і пронизаним впливами та досвідом, які мають далеке походження" [9, с.113]. Це проявляється у зникненні локальних мов (за даними ЮНЕСКО, до 2100 року половина з 7000 мов може зникнути) і витісненні традиційних практик у країнах периферії.

По-друге, ринкова логіка глобалізації замінює спільнотні цінності індивідуалізмом, що призводить до духовної кризи. У країнах центру, як США чи Західна Європа, це проявляється в комерціалізації освіти, медицини та мистецтва, де цінності солідарності поступаються прибутку.

По-третє, глобалізація загострює конфлікт між універсалізмом і партикуляризмом. Макінтайр і Тейлор критикують універсалістські ідеології, які ігнорують локальні цінності, але їхні підходи не пропонують чіткої моделі гармонізації.

Консервативна орієнтація Макінтайра і Тейлора полягає в тому, що вони віддають перевагу традиції, суспільній згуртованості та моральній конкретності над універсалістськими абстракціями лібералізму. Етика чеснот Макінтайра та етика автентичності Тейлора критикують глобалізаційну комерціалізацію цінностей, коли свобода стає споживчим вибором,

справедливість - ринковою трансакцією, ідентичність - глобалізованим стереотипом, а автономія - фасадом економічної взаємозалежності. Обидва мислителі погоджуються з антиглобалістською критикою, як, наприклад, Вандана Шива, який стверджує, що корпоративна глобалізація замінює спільні цінності монокультурами, орієнтованими на прибуток [14, с. 26]. Однак їхній консервативний фокус на локалізмі може призвести до ізоляції, як зазначає Майкл Вальзер у «Сферах справедливості», де спільні цінності повинні взаємодіяти з універсальними принципами, щоб уникнути тенденції до виключення [36].

Аксіологічні виклики глобалізації - такі як втрата моральної узгодженості та культурних наративів - вимагають від комунітаризму адаптації. Етика чеснот Макінтайра може стати основою для політики, яка зміцнює спільнотні практики, такі як локалізовані системи освіти, вкорінені в культурних традиціях. Діалогічний підхід Тейлора пропонує міжкультурні діалоги, які зберігають місцеві ідентичності, водночас сприяючи взаємному визнанню. Проте обидві концепції повинні враховувати свої обмеження: Макінтайра - ризик місцевої обмеженості, а Тейлора - брак практичних механізмів.

Нормативна філософія, що потенційно синтезує чесноти Макінтайра з концепцією суверенітету Карла Шмітта, може дати громадам можливість протистояти ринковій гомогенізації, водночас залучаючи їх до глобальних етичних проблем. Ця ідея може бути розвинена через нормативну філософію, яка синтезує етику чеснот Макінтайра з концепцією суверенітету Карла Шмітта, дозволяючи державам захищати локальні цінності від ринкової уніфікації.

Практичні приклади підтверджують потенціал комунітаристських ідей. У Польщі державна підтримка католицьких традицій і культурних фестивалів зміцнює спільнотну ідентичність, протидіючи вестернізації.

Таким чином, глобалізація трансформує цінності через ринкові механізми та створює потребу в нормативній філософії, яка могла б відновити баланс між універсальними та локальними цінностями. Ліберальна традиція потребує переосмислення концепції моральної свободи, щоб запобігти її заміні утилітарним індивідуалізмом. Комунітаристська традиція має знайти способи захисту локальних наративів у світі, де глобальні впливи все більше знищують культурну різноманітність.

Також треба розглянути позицію постмодернізму. Постмодернізм, як його сформулював Жан-Франсуа Ліотар у праці «Постмодерний стан», відкидає «великі наративи» модерну - такі як універсальні права лібералізму чи згуртовані традиції комунітаризму - на користь локальних, умовних смислів. Ліотар стверджує, що глобалізація, керована технологічними та економічними мережами, прискорює крах цих наративів, замінюючи їх критерієм «перформативності», коли цінності оцінюються за їх корисністю на глобальних ринках. «Знання вже не є самоціллю, воно набуває цінності лише тоді, коли може бути переведене в інформаційні терміни. ... Знання виробляється для того, щоб бути проданим, воно споживається для того, щоб бути оцінене в новому виробництві: в обох випадках мета — обмін [34, с. 4]. Цей зсув глибоко впливає на свободу, справедливість, ідентичність та автономію, роблячи їх плинними та фрагментованими.

У постмодерністському контексті свобода більше не є моральним чи природним правом, як пропонував Локк, а перформативним актом в рамках глобалізованих систем. Жан Бодріяр у книзі «Симулякри та симуляція» стверджує, що глобалізація створює «гіперреальність», де свобода є симулякром - копією без оригіналу. «Вона більше не є по-справжньому реальною, тому що вона більше не огорнута уявним» [24, с. 9]. Наприклад, «свобода», яку пропагує глобальна споживацька культура - очевидно, в рекламних кампаніях таких брендів, як Coca-Cola або Apple - зводить агентську діяльність до акту вибору між комерціалізованими стилями життя.

Цій перформативній свободі бракує моральної глибини, оскільки люди вільні лише в межах ринкової логіки. У таких країнах, як Бразилія, де глобальні медіа пропагують західний консюмеризм, молодь ототожнює свободу з доступом до брендovаних товарів, відриваючи її від політичної чи соціальної активності.

Постмодернізм кидає виклик ліберальному розумінню справедливості як універсального принципу. Концепція «відмінного» Ліотара висвітлює непримиренні конфлікти між локальними та глобальними наративами справедливості, де жоден універсальний стандарт не може винести рішення. Глобалізація загострює цю проблему, надаючи пріоритет економічній ефективності над етичними міркуваннями. Наприклад, діяльність таких ТНК, як Amazon в Індії, експлуатує місцеву робочу силу, стверджуючи при цьому, що вона сприяє «глобальному процвітання». Це створює різницю: Західні споживачі вважають таку практику справедливою (забезпечення доступності товарів), тоді як працівники периферії сприймають її як експлуатацію. Зигмунт Бауман у своїй книзі «Рідка сучасність» критикує цю ситуацію, стверджуючи, що «рідка» справедливість глобалізації тече нерівномірно, приносячи користь елітам і маргіналізуючи периферію [19]. «Сучасна глобальна еліта сформована за зразком старомодних ‘відсутніх поміщиків’. Вона може правити, не обтяжуючи себе завданнями адміністрування, управління, турботи про добробут чи, зрештою, місією ‘нести світло’, ‘реформувати звичаї’, морально вдосконалювати, ‘цивілізувати’ чи вести культурні хрестові походи» [23, с. 13]. Справедливість, з цієї точки зору, стає фрагментарним, залежним від контексту конструктом, що підриває універсалістську модель Ролза.

Постмодернізм переосмислює ідентичність як плинний, гібридний конструкт, відкидаючи як ліберальний індивідуалізм, так і комунітарну вкоріненість. Стюарт Холл, ключовий постмодерністський мислитель, стверджує, що глобалізація сприяє створенню «нових етносів» через

культурну гібридизацію. «Ідентичність - це не сутність, а позиціонування» [35, с. 236]. Глобальні медіа та міграція створюють ідентичності, які поєднують локальні та глобальні елементи - наприклад, іммігранти у другому поколінні в Європі, які орієнтуються в численних культурних кодах за допомогою таких платформ, як TikTok. Однак ця множинність може призвести до відчуження, коли глобалізовані ідентичності затьмарюють локальні. У Нігерії прийняття західної поп-культури міською молоддю часто вступає в конфлікт з традиційними цінностями йоруба, створюючи фрагментоване «я». Постмодернізм оспівує цю множинність, але водночас застерігає від «комерціалізації ідентичності», коли глобальні бренди кооптують культурні символи (наприклад, «Адідас» використовує місцеві мотиви) для продажу товарів, розмиваючи їхнє автентичне значення.

Автономія в постмодерністському розумінні - це ілюзія, сформована глобальними владними структурами. Бауманова концепція «рідкої сучасності» припускає, що глобалізація створює світ у постійному русі, де індивіди та держави не мають стабільного контролю над своїми траєкторіями. Наприклад, невеликі країни, такі як Ямайка, стикаються з тиском з боку глобальних інституцій, таких як СОТ, з метою лібералізації ринків, що обмежує їхній політичний суверенітет. На індивідуальному рівні соціальні медіа-платформи, такі як Instagram, диктують норми самопрезентації, обмежуючи особисту свободу під виглядом автономії. Постмодернізм критикує це як парадокс: глобалізація пропонує позірну свободу «вибору» власного шляху, водночас вбудовуючи індивідів у системи, які наперед визначають цей вибір.

З антиглобалістської перспективи постмодернізм викриває роль глобалізації у комерціалізації цінностей та розмиванні моральних засад. Симулякри Бодрієра та диференти Ліотара показують, як свобода і справедливість стають інструментами ринкової логіки, а ліквідна сучасність Баумана підкреслює хиткість ідентичності та автономії. Однак відмова

постмодернізму від універсальних норм обмежує його здатність пропонувати альтернативи. Його сила полягає в деконструкції глобалізованих цінностей, але його релятивізм намагається запропонувати нормативні рамки для опору. Антиглобалісти можуть використовувати постмодерністські ідеї для критики культурної гомогенізації - наприклад, підтримуючи місцеві мистецькі рухи в периферійних країнах, таких як Сенегал, щоб протистояти засиллю Голлівуду, - але повинні поєднувати їх з нормативною філософією, щоб відновити ціннісну узгодженість.

Постмодернізм також підкреслює творчий потенціал глобалізації. Гібридні ідентичності, породжені глобальними потоками, можуть сприяти міжкультурному діалогу, як, наприклад, такі глобальні музичні жанри, як афробіт, що поєднують африканські та західні впливи. Проте цей потенціал часто кооптується ринковими силами, що вимагає пильності для збереження автентичних форм культурного самовираження. Наприклад, індійська індустрія Боллівуду протистоїть домінуванню Голлівуду, поєднуючи глобальну та місцеву естетику, зберігаючи культурну автономію.

Постмодерністська перспектива показує, як глобалізація перетворює свободу, справедливість, ідентичність та автономію на плинний, перформативний конструкт. Критикуючи комерціалізацію та фрагментацію цінностей, постмодерністська перспектива, однак, через свій релятивізм, обмежує свою прескриптивну силу. Антиглобалістські рухи можуть спиратися на постмодернізм, щоб кинути виклик культурній та економічній гегемонії, але повинні інтегрувати нормативні рамки, такі як комунітарна етика або ліберальний універсалізм, щоб відповісти на аксіологічні виклики глобалізації. Така перспектива створює підґрунтя для синтезу ліберального, комунітарного та постмодерністського підходів для переосмислення цінностей у глобалізованому світі.

Ці перспективи разом висвітлюють складний вплив глобалізації на цінності. Лібералізм висвітлює перспективи і пастки універсалізму,

комунітаризм підкреслює життєздатність локальних традицій, а постмодернізм розкриває плинність і непередбачуваність смислів у глобалізованому світі. Проте їхні розбіжності - між універсалізмом і партикуляризмом, структурою і фрагментарністю - створюють напругу, яка потребує вирішення. Універсалістські прагнення лібералізму розбиваються об глобальну нерівність, локалізму комунітаризму загрожує ізоляцією, а релятивізм постмодернізму намагається запропонувати дієві рішення. Разом вони підкреслюють потребу в нормативній філософії, яка б синтезувала їхні уявлення: прихильність лібералізму до універсальних прав, комунітаризму - до суспільних зв'язків, а постмодернізму - до визнання плюралізму. Такий синтез, що потенційно спирається на космополітизм Кваме Ентоні Аппіа, який врівноважує глобальну етику з культурною повагою [16], може стати основою для подолання аксіологічних викликів глобалізації.

Ерозія свободи до споживацтва, справедливості до нерівності, ідентичності до гомогенності та автономії до взаємозалежності відображає ширшу моральну кризу, спричинену ринковою логікою глобалізації. Ця криза проявляється в духовному відчуженні глобальної Півночі, де матеріалізм витісняє глибинні людські зв'язки, і в культурній дислокації глобального Півдня, де місцеві традиції маргіналізуються. Вирішення цієї проблеми вимагає не лише філософської рефлексії, але й практичних стратегій - таких як збереження культури за посередництва держави, справедливе глобальне управління або міжкультурні діалоги, які відновлюють моральну узгодженість, поважаючи розмаїття. Ліберальна, комунітаристська та постмодерністська перспективи, незважаючи на їхні обмеження, пропонують взаємодоповнюючі інструменти для цих зусиль, кожна з яких висвітлює окремі аспекти впливу глобалізації.

Насамкінець, глобалізаційна трансформація цінностей вимагає критичної переоцінки філософських традицій, які формують наше розуміння етичного життя. Універсалізм ліберальної традиції, хоча і є

фундаментальним для глобалізації, піддається ринковим викривленням; комунітаризм, зосереджений на спільноті, протистоїть гомогенізації, але бореться з глобальною застосовністю; деконструктивна лінза постмодернізму викриває непередбачуваність, але не має нормативного підґрунтя.

Інтегруючи ці перспективи, можна створити нормативну філософську основу, здатну примирити універсальні принципи з локальними особливостями. Такий синтез необхідний для переосмислення свободи, справедливості, ідентичності та автономії у глобалізованому світі, гарантуючи, що вони збережуть свою моральну значущість серед неперервних потоків економічної та культурної інтеграції.

2.2. Роль держави в умовах глобалізації

Держава у філософській традиції завжди була більше, ніж просто політичною інституцією: вона розглядалася як фундаментальний простір, у якому людина набуває своєї людяності, реалізує моральні та інтелектуальні потенціали й знаходить сенс існування. Починаючи з античності й до епохи модерну, мислителі розглядали державу як необхідну умову для того, щоб людина могла вийти за межі природного стану й стати повноцінною істотою. У цьому контексті ідеї Арістотеля, Жан-Жака Руссо та Георга Вільгельма Фрідріха Гегеля утворюють послідовну інтелектуальну традицію, яка підкреслює незамінну роль держави у формуванні людської ідентичності та суб'єктності. Однак сучасна епоха глобалізації ставить під сумнів ці філософські основи, підриваючи суверенітет держави та, відповідно, саму здатність людини артикулювати свою людяність у традиційних рамках. Ця глава присвячена детальному аналізу поглядів зазначених філософів на державу як простір людської реалізації, а також дослідженню того, як глобалізація кидає виклик їхнім концепціям.

Арістотель закладає фундамент для розуміння держави як природного й необхідного середовища для людського життя. У своїй праці Політика він стверджує, що людина за своєю природою є зоон політікон — політичною твариною, для якої існування в межах полісу (держави) є не просто соціальним вибором, а онтологічною необхідністю. "Людина за своєю природою є істотою політичною, і той, хто через свою природу, а не через випадковість, живе поза державою, є або недорозвиненою істотою, або надлюдиною," — пише Арістотель [37, 18 с.]. Ця знаменита теза підкреслює, що поза державою людина втрачає свою людяність: вона або скочується до тваринного рівня, де домінують лише інстинкти, або підноситься до божественного, що, однак, є винятком, недосяжним для більшості.

Для Арістотеля держава є не штучним утворенням, а природним результатом людської еволюції. Він розглядає її як ієрархію спільнот: від сім'ї до села, а від села до полісу. Кінцева мета цього розвитку — евдемонія, або благо, яке досягається через спільне життя. ""Звідси видно, що держава належить до того, що існує за природою, і що людина (за своєю природою) є істота політична" — зазначає він [37, с.18], але це благо не зводиться до матеріального добробуту. Воно включає моральну й інтелектуальну досконалість, які людина може розвинути лише через участь у політичному житті. Участь у прийнятті рішень, законотворчості та громадських справах полісу дозволяє людині реалізувати свої чесноти, такі як справедливість, мужність і розсудливість. Без цього контексту людина залишається незавершеною, адже її здатність до раціонального мислення й моральної дії не має простору для прояву.

Арістотель також підкреслює, що держава є не лише засобом для виживання, а й умовою для самореалізації. Якщо в природному стані людина керується лише прагненням до самозбереження, то в державі вона набуває можливості діяти заради загального блага, що возвеличує її над тваринами. Поза державою, за Арістотелем, людина або деградує до рівня звіра,

нездатного до моральних суджень, або претендує на божественну автономію, що суперечить її соціальній природі. Таким чином, держава для Арістотеля є тим середовищем, у якому людина стає людиною — не просто біологічною істотою, а суб'єктом, здатним до етичного й політичного життя.

Жан-Жак Руссо, філософ епохи Просвітництва, розвиває ідею держави як штучного, але необхідного конструкту, що трансформує природну людину в громадянську особистість. У своїй праці Суспільний договір він пише: "Людина народжується вільною, але скрізь вона в кайданах" [38, с.149]. Ці "кайдани" — не просто обмеження, а умова для досягнення вищої форми свободи, яку Руссо називає моральною свободою. На відміну від Арістотеля, який бачив державу як природне продовження людської природи, Руссо вважає її результатом свідомого акту — соціального договору, через який люди добровільно відмовляються від природної свободи заради громадянської.

Ключовою ідеєю Руссо є концепція загальної волі, яка відрізняється від простої суми індивідуальних бажань. Загальна воля спрямована на загальне благо й формується через участь усіх громадян у державному житті. "Загальна воля завжди правильна і завжди прагне до суспільного блага; але з цього не випливає, що рішення народу завжди мають таку ж правильність. Ми завжди хочемо того, що добре для нас самих, але не завжди бачимо, що це таке," — пояснює Руссо [38, с.155]. Цей процес перетворює людину з егоїстичної істоти, що керується особистими інтересами, на члена моральної спільноти, де її дії набувають етичного значення.

Для Руссо держава є не лише політичною структурою, а й моральним тілом, що об'єднує індивідів у єдине ціле. У природному стані людина вільна, але ця свобода є примітивною й аморальною, оскільки вона не регулюється розумом чи законом. Лише в державі, через підпорядкування загальній волі, людина стає господарем самої себе, адже її дії тепер узгоджуються з раціональними принципами справедливості. Руссо

підкреслює, що без держави людина залишається в стані природної дикості, нездатною до справжньої самореалізації. Таким чином, держава для нього — це інструмент, який підносить людину над її природними інстинктами, надаючи їй ідентичність як громадянина й суб'єкта морального порядку.

Георг Вільгельм Фрідріх Гегель завершує цю філософську тріаду, пропонуючи найбільш систематичне й метафізичне бачення держави. У своїй Феноменології духу він стверджує, що: "Людина відрізняється від тварини тим, що вона - громадянин (Burger), вона може здійснитися як людина тільки належачи народові (Volk), організованому в державу (Staat). Отже, поза Суспільством Людина - всього лише тварина" [39, с.84]. На відміну від Арістотеля, який бачив державу як природний розвиток, і Руссо, який наголошував на її договірній природі, Гегель розглядає державу як кульмінацію історичного й діалектичного процесу, у якому свобода стає реальністю через раціональні інституції.

Гегель використовує діалектичний метод, щоб показати, як держава виникає з нижчих форм суспільної організації — сім'ї та громадянського суспільства. Сім'я забезпечує емоційну єдність, громадянське суспільство — сферу індивідуальних інтересів, але лише держава синтезує ці елементи в етичне життя (Sittlichkeit), де людина усвідомлює себе як частину універсального цілого. "Людина, яка вбачає в усьому лише привід для власних переживань, помилково вважає, що вона може залишатися "над сутичкою", - така людина з "духовного тваринного царства", по суті, залишається вченою твариною." [39, с.90]— пише Гегель, підкреслюючи, що її інституції втілюють об'єктивний дух, який дозволяє індивіду знайти справжню свободу

Свобода для Гегеля — це не просто відсутність примусу, як у природному стані, чи навіть громадянська свобода Руссо, а самосвідоме перебування в раціональному порядку. "Філософія має справу з ідеєю свободи, яка реалізується в об'єктивному світі як воля, що є в собі і для себе," — зазначає він [40, с.50], і ця воля є державою, де людина реалізує

свою сутність через участь у законах та інституціях. Поза державою людина залишається абстрактною одиницею, її свобода є лише потенційною, але не дійсною. Лише в державі вона стає конкретним суб'єктом, чия ідентичність формується через належність до етичної спільноти.

Гегель також наголошує на історичному вимірі держави. Вона є не статичною структурою, а втіленням світового духу, який розгортається в часі. Участь у державі дозволяє людині вийти за межі свого приватного існування й долучитися до універсального, що робить її носієм історичного прогресу. Таким чином, держава для Гегеля — це не лише політична реальність, а й метафізичне завершення людської суб'єктності.

Погляди Арістотеля, Руссо та Гегеля об'єднує переконання, що держава є незамінним простором для формування людської ідентичності та суб'єктності. Для Арістотеля це середовище моральної реалізації, для Руссо — моральної свободи, для Гегеля — етичного життя й розуму. Проте сучасна глобалізація підриває ці філософські основи, послаблюючи суверенітет держави в ключових сферах — економічній і культурній — і, відповідно, ставлячи під загрозу саму можливість людини бути "людяною" у традиційному сенсі.

Економічний вимір глобалізації проявляється через зростання транснаціональних корпорацій, аутсорсинг і лібералізацію ринків. Держава втрачає здатність контролювати економічні процеси в своїх межах, що послаблює її роль як гаранта стабільності й добробуту. Для Арістотеля це означало б втрату економічного контексту, у якому громадяни реалізують свої чесноти через працю й участь у полісі. Руссо міг би вбачати в цьому розрив соціального договору, адже держава більше не забезпечує загальне благо через економічну автономію. Гегель розглядав би це як розпад раціональних інституцій, які мали б втілювати свободу через економічну організацію.

Культурний вимір глобалізації призводить до гомогенізації, коли локальні традиції й ідентичності витісняються глобальною культурою. Це позбавляє людину унікальних рамок, які формували її самосвідомість. Арістотель міг би стверджувати, що без культурного контексту людина втрачає можливість розвивати моральні якості. Руссо бачив би в цьому руйнування загальної волі, що спирається на традиції спільноти. Гегель інтерпретував би це як втрату етичного життя, втіленого в національних інституціях.

Арістотель, Руссо та Гегель показують, що держава є невід'ємною умовою людяності, надаючи простір для моральної, громадянської та етичної реалізації. Глобалізація, підриваючи суверенітет держави, загрожує цій ролі, залишаючи людину без традиційних основ ідентичності та суб'єктності. Ця глава закладає основу для подальшого аналізу цих процесів у сучасному контексті.

Держава здавна була тим осередком, у якому формуються людська ідентичність і суб'єктність. Через участь у політичних процесах, економічній діяльності та культурних практиках у межах держави людина не лише реалізує свою громадянську роль, а й знаходить сенс існування, артикулюючи свою людяність. У традиційній моделі національних держав саме держава виступає гарантом суверенітету, забезпечуючи контроль над своєю територією, економікою та культурною ідентичністю.

Участь у державному житті — чи то через політичну активність, чи через економічний внесок, чи через збереження культурних традицій — створює рамки, у яких людина відчуває себе частиною спільноти, набуваючи мети та напрямку. Проте глобалізація кидає виклик цій парадигмі, поступово підриваючи державний суверенітет, особливо в економічній і культурній сферах.

У економічному вимірі глобалізація проявляється через аутсорсинг робочих місць, домінування транснаціональних корпорацій і лібералізацію

ринків. Ці процеси послаблюють здатність держави регулювати економічну діяльність у своїх межах, зменшуючи її можливості забезпечувати стабільну зайнятість і економічні перспективи для громадян. Економічні ролі людей, які колись були тісно пов'язані з державою та місцевими спільнотами, тепер визначаються глобальними ринковими силами. Така втрата економічного суверенітету не лише змінює матеріальні умови життя, а й підриває почуття мети, яке люди отримували від участі в національній економіці.

У культурній сфері глобалізація сприяє культурній гомогенізації, коли локальні традиції, мови та ідентичності поступаються місцем глобальним тенденціям. Поширення західних медіа, споживацької культури та цифрових платформ прискорює цей процес, витісняючи унікальні культурні наративи, які раніше слугували основою для людської ідентичності. Коли держава втрачає контроль над культурним виробництвом і поширенням, багате розмаїття місцевих ідентичностей замінюється одноманітною глобальною культурою. Це позбавляє людину тих різноманітних рамок, які колись формували її розуміння себе та свого місця у світі.

Таким чином, послаблення державного суверенітету під тиском глобалізації — особливо в економічному та культурному секторах — становить серйозну загрозу для людської суб'єктності та ідентичності. Оскільки держава втрачає контроль над цими ключовими сферами, люди дедалі більше віддаляються від структур, які раніше надавали їм сенс і напрямок. У підсумку виникає світ, де людина опиняється самотньою, відірваною від колективних наративів і можливостей артикулювати свою людяність. Цей розділ диплома детально розгляне ці процеси, аналізуючи, як глобалізація підриває державний суверенітет і, відповідно, самі основи людської мети та ідентичності.

Держава залишається ключовим актором, здатним протистояти цим викликам через відновлення своєї моральної суб'єктності. Однак, процеси глобалізації, що характеризуються зростанням транскордонних потоків

капіталу, товарів, інформації та людей, а також посиленням впливу наднаціональних акторів, ставлять під сумнів традиційне розуміння суверенітету держави та її здатності виступати як повноцінний моральний суб'єкт

Глобалізація послаблює державу, аналізує імперські аспекти цього процесу та пропонує модель відновлення її ціннісної ролі, спираючись на нормативну політичну філософію.

Тобто, глобалізація позбавляє держави свого суверенітету як його сформував Жан Боден у Шести книгах про республіку, є абсолютною та неподільною владою держави над своєю територією та населенням. " особи, які є суверенними, не повинні жодним чином підкорятися чиймось наказам і повинні мати можливість давати закони підданим, а також придушувати або скасовувати невідповідні закони і замінювати їх іншими - чого не може робити той, хто підпорядкований законам, або особи, які мають над ним владу наказувати" [50, с. 58]. Суверенітет передбачає виключне право держави здійснювати владу в межах своєї території внутрішній суверенітет та незалежність від зовнішнього контролю у своїх відносинах з іншими державами, зовнішній суверенітет. У сучасному світі глобалізація підриває цю здатність держав через економічний, політичний і культурний тиск ТНК і міжнародних організацій, таких як Міжнародний валютний фонд (МВФ) і Світова організація торгівлі (СОТ).

ТНК, такі як Apple, Amazon чи Shell, діють поза національними юрисдикціями, диктуючи економічні умови, що обмежують державну автономію. Іммануїл Валлерстайн у своїй теорії світ-систем стверджує, що глобальний капіталізм створює ієрархію між центром розвинені країни і периферією країни, що розвиваються, де ТНК експлуатують ресурси останніх. "Глобалізація посилює залежність периферійних держав від капіталу центру, послаблюючи їхню здатність до самостійного розвитку"[32, с.28]. Наприклад, діяльність Shell у Нігерії призвела до екологічних

катастроф і соціальних протестів, але уряд країни має обмежені можливості для регулювання через економічну залежність від іноземних інвестицій.

Вони можуть впливати на національні уряди через лобіювання, загрозу виведення інвестицій, або ж через здатність переносити виробництво та прибутки до юрисдикцій з нижчими податками та слабкішим регулюванням. Це створює "гонку на дно" (race to the bottom), коли держави змушені послаблювати соціальні та екологічні стандарти, а також податкове законодавство, щоб залишатися привабливими для глобального капіталу. Такий тиск обмежує здатність держави проводити незалежну економічну та соціальну політику, спрямовану на добробут своїх громадян.

Міжнародні організації, такі як МВФ і СОТ, також обмежують суверенітет, нав'язуючи неоліберальні політики, як-от дерегуляція, приватизація та скорочення соціальних видатків. Тиск МВФ на країни Африки, зокрема Замбію та Малаві, у 1990-х і 2000-х роках змусив їх лібералізувати економіку, що призвело до зростання бідності та послаблення державних інститутів. У Замбії, наприклад, приватизація мідних копалин під тиском МВФ зменшила державний контроль над ключовими ресурсами, що послабило її економічний суверенітет (11). Хоча ці заходи можуть мати на меті економічну стабілізацію, вони також значно обмежують простір для маневру національних урядів у визначенні власної економічної стратегії та соціальної політики. Це особливо помітно в країнах, що розвиваються, де залежність від міжнародної фінансової допомоги є високою.

Теорія світової системи Іммануїла Валлерстейна, хоча й була розроблена до нинішньої інтенсивної фази глобалізації, дає нам основу для розуміння цього. Він говорить про глобальну капіталістичну систему, поділену на держави ядра, напівпериферії та периферії.[32] ТНК є ключовими гравцями у підтримці цієї структури, часто діючи з країн ядра та експлуатуючи ресурси та працю в периферійних. Хоча Валлерстайн більше зосереджувався на міждержавних відносинах, сформованих капіталізмом,

його ідеї перегукуються з тим, як ТНК сьогодні можуть диктувати умови менш потужним державам, посилюючи глобальну нерівність та обмежуючи політичний вибір, доступний урядам, особливо на периферії. Це не пряме військове завоювання, а форма економічної влади, яка обмежує суверенітет.

Продовжуючи думку Валерситайна, у своїй книзі *Liquid Modernity* Бауман детально описує дві стратегії емансипації: розширення можливостей для дії та обмеження бажань. Це допомагає розрізнити суб'єктивну свободу (почуття власної незалежності) та об'єктивну свободу (реальні можливості діяти).[23] У контексті глобалізації така дихотомія набуває особливого значення, оскільки люди часто сприймають себе вільними, хоча фактично не мають реального контролю над системою, у якій живуть. Таке відчуття віддаленості від глобальних структур призводить до кризи колективної ідентичності, зменшення довіри до державних установ та маргіналізації локальних культурних цінностей.

Особливо важливим є вплив домінуючих економічно могутніх культур, таких як західні, на формування глобальної культурної парадигми. Аншіт Мукхерджі у своїй статті *THE IMPACT OF GLOBALIZATION ON CULTURAL IDENTITY AND DIVERSITY* акцентує увагу на тому, як технологічний прогрес та комунікаційні мережі стирають кордони між культурами, але одночасно призводять до домінування певних культурних моделей, що загрожує існуванню менших культурних груп. «Друга парадигма впливу глобалізації на культуру називається гомогенізацією. Це процес, за допомогою якого місцеві культури асимілюються в більш домінуючу зовнішню культуру, що призводить до одноманітності та зменшення культурного розмаїття. Його також називають вестернізацією, макдональднізацією або просто американізацією світу. Культурна гомогенізація несе в собі тему універсалізму та гегемонії Америки в капіталістичних відносинах. Процес гомогенізації критикують як культурний імперіалізм або неоколонізацію» [41, с. 6].

Наприклад, експансія американської масової культури через кінематограф, музичні платформи та соціальні мережі формує новий тип культурного імперіалізму, який підриває традиційні ролі місцевих культур.

Це явище знаходить своє теоретичне підґрунтя у концепціях культурного імперіалізму, запропонованих Марксистською теорією. Згідно з Бенджаміном Барбером, домінування західних культурних індустрій, особливо США, призводить до американізації світової культури, що створює загрозу для існування локальних традицій [42].

Однак, важливо відзначити, що цей процес не є одностороннім — культурна гібридизація також стає результатом глобальних взаємодій, що демонструє складність та контраст глобалізаційних процесів. Незважаючи на широкомасштабність глобалізації, роль держави залишається ключовою для протидії культурній гомогенізації. Як зазначає Бауман, у "рідкій сучасності" держава все ще може виступати провідником соціальних змін, хоча її можливості значно обмежені. [23]

Наприклад, політичні механізми, такі як підтримка локальних культурних ініціатив, регулювання медіа-простору та захист міноритарних прав, можуть допомогти зберегти культурну різноманітність та зміцнити національну ідентичність. Проте, це потребує переосмислення ролі держави у контексті глобальних процесів, що ставить перед політиками нові виклики.

Втрата суверенітету має не лише економічний, але й аксіологічний вимір. Держава, яка втрачає здатність визначати власні цінності, перестає бути моральним суб'єктом, що сприяє духовній кризі суспільства. Наприклад, у країнах периферії нав'язування західних моделей демократії та прав людини часто сприймається як культурний імперіалізм, що підриває локальні цінності, такі як релігійні чи сімейні традиції. Це вказує на необхідність переосмислення ролі держави в глобалізованому світі.

Глобалізація не лише обмежує економічний і політичний суверенітет, але й підриває аксіологічну роль держави через культурну гомогенізацію. Теодор Адорно і Макс Горкгаймер у Діалектиці просвітництва стверджують, що капіталістична «культурна індустрія» стандартизує цінності, замінюючи локальні наративи масовою культурою. « Але в міру того, як попит на товарність мистецтва стає тотальним, ши у внутрішній економічній структурі культурних товарів » [43, с. 128]. У глобалізованому світі медіа-платформи, такі як Netflix чи TikTok, просувають універсальні моделі поведінки, що послаблюють здатність держави формувати ідентичність народу.

Цей процес посилюється «капіталізмом спостереження», описаним Шошаною Зубофф. Цифрові корпорації (Google, Meta) комерціалізують дані та цінності, формуючи поведінку народу поза контролем держави. « Подібно до того, як індустріальна цивілізація процвітала за рахунок природи, а тепер загрожує знищити Землю, інформаційна цивілізація, сформована капіталізмом спостереження та його новою інструментальною владою, процвітатиме за рахунок людської природи і загрожуватиме знищити нашу людяність» [44, с. 17]. Наприклад, алгоритми соціальних мереж просувають індивідуалістичні цінності, що суперечать спільнотним традиціям, ускладнюючи для держави підтримку аксіологічної єдності.

Держава може протидіяти цій загрозі через регулювання медіа-простору та підтримку локальних культурних ініціатив. технологічний прогрес стирає культурні кордони, але держава може захистити розмаїття через цілеспрямовану політику. Це вказує на необхідність переосмислення аксіологічної ролі держави в цифрову епоху. Держава історично виступала носієм цінностей, що об'єднують народ через спільні наративи, закони та інститути. У глобалізованому світі ця роль підривається, оскільки ринкова логіка та універсалістські ідеології витісняють локальні цінності.

Чарльз Тейлор підкреслює, що ідентичність народу формується через «горизонти значення», які залежать від спільнотних наративів. «Сучасна

культура розвинула концепції індивідуалізму, які зображують людську особистість як таку, що, принаймні потенційно, знаходить власні орієнтири всередині, заявляючи про незалежність від мереж взаємодії, які спочатку її сформували, або принаймні нейтралізуючи їх» [26, с.36]. Наприклад, універсалізація західних моделей демократії часто ігнорує релігійні чи сімейні цінності, що призводить до духовної кризи. Аласдер Макінтайр пропонує протидіяти цьому через етику чеснот, яку держава може культивувати через освіту та культуру. « Чесноти знаходять свій сенс і мету не лише у підтримці тих відносин, які необхідні для досягнення різноманіття благ, властивих практикам, і не лише у підтримці форми індивідуального життя, в якому індивід може шукати своє благо як благо всього свого життя, але й у підтримці тих традицій, які забезпечують як практики, так і індивідуальне життя їхнім необхідним історичним контекстом» [30, с. 223].

Жан-Жак Руссо в Суспільному договорі наголошує, що держава є виразником «загальної волі», яка формує аксіологічну єдність. Сучасна інтерпретація Майкла Санделя додає, що глобалізація руйнує загальне благо, замінюючи його меритократичною несправедливістю. « Чотири десятиліття ринкової глобалізації вихолостили публічний дискурс, позбавили прав пересічних громадян і викликали популістську реакцію, яка прагне прикрити оголену публічну площу нетерпимим, мстивим націоналізмом.» [45, с. 34]. Держава може відновити цю роль через політики, що зміцнюють солідарність і справедливість, наприклад, через прогресивне оподаткування чи підтримку національної культури.

Постколоніальна теорія Едварда Саїда та Хомі Бхабхи розкриває, як глобалізація підриває аксіологічну автономію держав через культурний імперіалізм. Саїд у Орієнталізмі стверджує, що Захід конструює периферію як меншоварту, виправдовуючи її економічну та культурну експлуатацію. « Східний є ірраціональним, розбещеним (занепалим), дитячим, «іншим»; натомість європейець є раціональним, добродішним, зрілим, «нормальним».

Але спосіб оживити ці відносини полягав у тому, щоб повсюдно підкреслити той факт, що східна людина жила в іншому, але ретельно організованому світі, світі з власними національними, культурними та епістемологічними кордонами і принципами внутрішньої узгодженості.» [46, с. 40]. Це послаблює здатність держав периферії формувати власні ціннісні наративи, що призводить до аксіологічної маргіналізації.

Хомі Бхабха через концепцію «гібридності» показує, що глобалізація створює змішані ідентичності, які розмивають локальні цінності. «Гібридність - це переоцінка припущення про колоніальну ідентичність через повторення ефектів дискримінаційної ідентичності» [47, с. 113]. Держава може використати гібридність для створення нових ціннісних синтезів, але це вимагає активної політики захисту національних наративів. Наприклад, Ален де Бенуа пропонує концепцію «права на відмінність», яка закликає держави захищати унікальні цінності народу від універсалістської гомогенізації. Глобалізація яка знищує право на відмінність, нав'язуючи єдину модель цінностей [48].

Глобалізація, через посилення впливу ТНК та міжнародних організацій, а також зростаючу взаємозалежність держав, призводить до відчутної ерозії традиційного державного суверенітету. Держави втрачають частину своєї автономії у проведенні внутрішньої політики, особливо в економічній та соціальній сферах, а їхня роль як єдиного центру прийняття рішень послаблюється. Цей процес не лише має практичні наслідки для здатності держави забезпечувати добробут своїх громадян, але й ставить більш глибокі питання про легітимність влади та можливість держави виступати як носій та захисник унікальних національних цінностей.

Це підводить нас до розгляду критики глобалізації не лише як процесу взаємозалежності, але й як форми домінування, що має імперські риси.

Напруженість між глобальними потоками та локальними ідентичностями є визначальною рисою нашого часу. Хоча глобалізація може

запропонувати нові шляхи для самовираження та зв'язку, вона також викликає занепокоєння щодо приналежності та культурного виживання. Держава, традиційно ключовий гарант та формувач національної ідентичності, ускладнює свою роль через цю транснаціональну динаміку.

Отже, ми побачили, як глобалізація тисне на державу та порушує локальні цінності. Але це не просто нейтральний процес посилення взаємозв'язку. Багато критиків стверджують, що ні, припускаючи, що глобалізація у своїй нинішній формі несе значний «імперський» багаж, увічнюючи старі дисбаланси сил під новими обличчями.

Глобалізація часто сприймається як імперський проєкт, що нав'язує універсалістські цінності та економічні моделі, руйнуючи національні ідентичності та локальні цінності. Йорам Хазоні у *The Virtue of Nationalism* стверджує, що глобалізація є сучасною формою імперіалізму, яка прагне уніфікувати світ під егідою ліберальних ідеологій і ринкової логіки. "Ліберальна конструкція, яка розвивається, є формою імперіалізму. Але будь-кому, хто ще не занурений у новий порядок, легко побачити схожість. Подібно до фараонів і вавилонських царів, римських імператорів і Римокатолицької церкви аж до сучасності, а також марксистів минулого століття, ліберали теж мають свою грандіозну теорію про те, як вони збираються принести мир і економічне процвітання всьому світу, зруйнувавши всі кордони і об'єднавши людство під своїм власним універсальним правлінням" [27, с. 38]. Хазоні протиставляє глобалізації націоналізм, який розглядає як захист локальних традицій і суверенітету.

Згідно з Хазоні, ліберальна глобалізація, нав'язуючи певні "універсальні" цінності наприклад, ліберальну демократію, права людини в західному розумінні, насправді руйнує унікальні національні традиції та лояльності, які є основою міцної національної держави. Він бачить у цьому загрозу не лише для окремих націй, але й для різноманітності та багатства світової культури загалом.

Критика Хазоні полягає в тому, що нібито нейтральні глобальні інститути та норми насправді відображають специфічні інтереси та історичний досвід західних ліберальних демократій і слугують інструментом їхнього впливу на інші частини світу.

Джон Грей, також, глибоко скептично ставиться до утопічних обіцянок глобалізації та ліберального універсалізму. Він розглядає глобалізацію не як шлях до гармонійної світової спільноти, а як силу, яка розв'язує хаотичні ринкові сили та відроджує старі конфлікти. Він може стверджувати, що спроба нав'язати єдину економічну та політичну модель у світі ігнорує глибоко вкорінені відмінності в культурах, історії та інтересах між націями. Всі ці мислителі виступали за створення єдиної світової цивілізації, в якій різноманітні традиції та культури минулого будуть витіснені новою, універсальною спільнотою, заснованою на розумі... Різноманітні економічні культури та системи, які завжди існували у світі, стануть зайвими. Вони будуть злиті в єдиний універсальний вільний ринок. Транснаціональні організації, натхненні цією філософією, намагаються нав'язати вільні ринки економічному життю суспільств по всьому світу [50, с. 11].

Для Грея ідея універсального ліберального порядку є небезпечною ілюзією, а спроба створення його шляхом глобалізації можна розглядати як продовження імперської гордині, ігноруючи реальність силової політики та незмінну важливість національних інтересів.

Переходячи з постколоніальної перспективи, такі вчені, як Едвард Саїд та Хомі К. Бхабха, пропонують потужну критику того, як західне домінування та історичний дисбаланс влади увічнюються через культурні та дискурсивні засоби в глобалізованому світі. Фундаментальна робота Саїда про орієнталізм показала, як Захід сконструював «Схід» як екзотичного, нижчого «іншого», щоб визначити себе, виправдовуючи колоніальне панування [46]. У контексті глобалізації ця критика поширюється на те, як домінантні глобальні наративи, медіа-репрезентації та культурні продукти

можуть продовжувати стереотипізувати та маргіналізувати незахідні культури, зміцнюючи існуючі ієрархії та обмежуючи здатність колишніх колонізованих суспільств представляти себе на власних умовах.

Робота Хомі К. Бхабхи досліджує складність ідентичності та культури в постколоніальному контексті, зокрема ідею «гібридності». Хоча глобалізація зближує культури, вона не завжди є зустріччю рівних. Бхабха підкреслює, як зустріч між колонізатором і колонізованим створює гібридні простори та ідентичності, але також передбачає постійну боротьбу за владу щодо значення та репрезентації. Він може проаналізувати, як глобальні культурні потоки, створюючи нові гібридні форми, також можуть бути місцем, де домінантні глобальні культури здійснюють вплив, що потенційно призводить до нової форми культурної асиміляції або маргіналізації місцевого культурного виробництва. Постколоніальна перспектива, таким чином, розглядає культурний вимір глобалізації не лише як обмін, а й як продовження історичної динаміки влади, встановленої під час колоніалізму.

Нарешті, критика культурної індустрії Теодором Адорно та Максом Хоркхаймером у поєднанні з роботою Вандани Шиви про неоколоніалізм додає ще один шар. Адорно та Хоркхаймер, пишучи в середині 20 століття, критикували масово вироблену культуру свого часу, стверджуючи, що вона служила для заспокоєння населення та інтеграції його в домінуючу систему. В епоху глобалізації їхні ідеї резонують із занепокоєнням щодо гомогенізації культури через глобальні медіа, голлівудські блокбастери та міжнародну музичну індустрію.[43] Цю глобальну культурну індустрію можна розглядати як таку, що просуває певний набір цінностей, способів життя та споживчих бажань, потенційно пригнічуючи місцеві культурні форми та обмежуючи критичне мислення – форму культурного імперіалізму.

Вандана Шива пов'язує це з неоколоніалізмом, стверджуючи, що глобалізація, зокрема через корпоративний контроль над сільським господарством, знаннями та ресурсами, являє собою нову фазу колоніальної

експлуатації. Вона критикує те, як глобальні корпорації та торговельні угоди можуть підривати місцеві продовольчі системи, традиційні знання та біорізноманіття, нав'язуючи західні моделі та технології, які приносять користь корпораціям за рахунок місцевих громад та навколишнього середовища. Корпоративне правління через глобалізацію продовжує будуватися на фундаменті, який створив колоніалізм, і продовжує залишати за собою слід спустошення та руйнування... Трансформація спільних ресурсів у товари має два наслідки. Вона позбавляє політично слабші групи їхнього права на виживання, яке вони мали через доступ до спільних ресурсів, і вона позбавляє природу її права на самовідновлення та стійкість, усуваючи соціальні обмеження на використання ресурсів, які є основою управління спільною власністю [14, с. 29].

Робота Шиви підкреслює, як економічна глобалізація, далеко не будучи нейтральним процесом, може функціонувати як інструмент для потужних глобальних акторів, щоб отримати контроль над ресурсами та засобами до існування людей на Глобальному Півдні, що повторює екстрактивну логіку історичного колоніалізму.

Разом ці критики стверджують, що глобалізація – це не лише взаємозв'язок; вона формується владою, історією та ідеологією. Вона може увічнювати існуючу нерівність, маргіналізувати незахідні культури та перспективи, а також обмежувати автономію держав і громад, функціонуючи таким чином, що має неприємну схожість з історичними імперськими проектами. Розуміння цих критичних зауважень є важливим для збалансованого погляду на вплив глобалізації.

Імперські аспекти глобалізації проявляються в неоколоніальних практиках, коли країни центру (США, Західна Європа) використовують економічні та політичні інструменти для контролю над периферією. Наприклад, економічні санкції, часто застосовуються для примусу країн до відповідності західним стандартам, що підриває їхній суверенітет. Санкції є

інструментом глобалізації, що обмежує здатність держав проводити незалежну політику. У Венесуелі санкції США з 2014 року погіршили економічну ситуацію, обмеживши доступ до міжнародних ринків, що сприймається як неоколоніальна агресія.

Іншим прикладом є "чипова війна" між США і Китаєм, яка ілюструє боротьбу за технологічний контроль у глобалізованому світі. США, обмежуючи доступ Китаю до напівпровідників через санкції та експортний контроль, прагнуть зберегти технологічну гегемонію, що обмежує суверенітет Китаю у сфері інновацій. Це підкреслює, як глобалізація замінює політичну автономію економічною та технологічною залежністю.

Культурний імперіалізм також є частиною цього процесу. Просування західних цінностей через медіа, освіту та міжнародні організації часто ігнорує локальні традиції. У країнах Близького Сходу, наприклад, нав'язування ліберальних моделей гендерної рівності сприймається як загроза релігійним цінностям, що провокує радикальні реакції. Хазоні стверджує, що "глобалізація знищує культурне розмаїття, нав'язуючи єдину модель людського існування" [27, с. 67]. Ця критика вказує на необхідність захисту національних цінностей як протидії імперським амбіціям глобалізації.

Для протидії втраті суверенітету та моральної суб'єктності держава має повернутися до своєї ролі як носія цінностей, що забезпечує єдність суспільства. Карл Шмітт у Концепції політичного і Номосі землі пропонує концепцію "номосу" — ціннісного порядку, який поєднує політичну, правову та культурну єдність. Номос є основою політичного порядку, що дозволяє державі визначати власні цінності" [33]. Для Шмітта держава є ключовим актором, який через суверенне рішення захищає суспільство від зовнішніх і внутрішніх загроз, зберігаючи його ідентичність.

"Номос", за Шміттом, — це не просто закон чи норма, а первинний акт порядку, "вимір, розподіл і захоплення" землі, що встановлює основні лінії

політичного та правового порядку, а також формує уявлення про справедливість та належність [33].

У контексті мого дослідження, концепція Номосу може бути інтерпретована як необхідність для держави встановити або відновити свій унікальний "номотичний" простір – простір цінностей, норм та ідентичностей, який відрізняє її від інших та є основою її суверенітету та моральної суб'єктності. Це означає не ізоляцію, а здатність держави артикулювати власне бачення блага та справедливості, яке не повністю поглинається універсалістичними чи ринковими імперативами глобалізації.

Відновлення моральної суб'єктності держави вимагає свідомих зусиль з формування та підтримки національних цінностей та наративів. Це не обов'язково означає закритість чи ксенофобію, але передбачає визнання важливості спільної історії, культури, мови та колективної пам'яті як джерел легітимності та солідарності. Держава як моральний суб'єкт має бути здатною захищати ці цінності від зовнішнього тиску та внутрішньої ерозії.

Освіта є ключовим механізмом, через який держава формує цінності народу. П'єр Бурдьє у *Reproduction in Education, Society and Culture* стверджує, що освіта відтворює культурний капітал, зміцнюючи ціннісну єдність суспільства. « через передачу навчання [освіти], здатного надовго структурувати та «інформувати» реципієнтів, є еквівалентом у культурному порядку передачі генетичного капіталу в біологічному порядку» [49, с. 32]. У глобалізованому світі освіта може протидіяти вестернізації, просуваючи національні наративи, патріотизм і солідарність.

Наприклад, державні освітні програми можуть акцентувати на локальних цінностях, таких як спільнотність чи релігійні традиції, що зміцнює ідентичність народу. Макінтайр додає, що освіта, заснована на етиці чеснот, культивує моральні якості, які протистоять індивідуалізму глобалізації. З традиційного аристотелівського погляду таких проблем не виникає. Адже виховання чеснот вчить мене, що моє добро як людини є одним і тим же, що

й добро інших людей, з якими я пов'язаний у людській спільноті [30].

Держава, інвестуючи в освіту, може відновити свою роль як носія цінностей, що об'єднують народ.

Відновлення моральної суб'єктності передбачає кілька кроків. По-перше, держава має зміцнити суверенітет через економічну та політичну незалежність. Прикладом є політика Китаю щодо розвитку власної технологічної бази (наприклад, компанії Huawei), що дозволяє зменшити залежність від західних технологій.

По-друге, держава повинна підтримувати локальні цінності через культурні та освітні ініціативи. У Польщі державна підтримка католицьких традицій і національних свят зміцнює культурну ідентичність, протидіючи вестернізації. "Я можу визначити свою ідентичність лише на тлі того, що має значення. Але виключити історію, природу, суспільство, вимоги солідарності, все, крім того, що я знаходжу в собі, означало б усунути всіх кандидатів на те, що має значення. Лише якщо я існую у світі, в якому історія, або вимоги природи, або потреби моїх ближніх, або обов'язки громадянства, або заклик Бога, або щось інше такого порядку має вирішальне значення, я можу визначити для себе ідентичність, яка не є тимчасовою" [25, с. 40].

По-третє, держава може використовувати правові реформи для гармонізації універсальних і локальних цінностей. У Балтійських країнах (Естонія, Латвія, Литва) реформи після 1991 року поєднували європейські стандарти прав людини з підтримкою національних мов і традицій, що дозволило зберегти культурну ідентичність у процесі інтеграції до ЄС. Кваме Ентоні Аппія пропонує модель космополітизму, яка "поєднує повагу до універсальних цінностей із визнанням культурного розмаїття". "Як ми побачимо, будуть часи, коли ці два ідеали - універсальна турбота і повага до законних відмінностей - зіткнуться. Є відчуття, що космополітизм - це назва не рішення, а виклику." [16, с. 5]. Ця модель може бути основою для

відновлення моральної суб'єктності, дозволяючи державі виступати медіатором між глобальними та локальними вимогами.

Нормативна політична філософія, яка синтезує "номос" Шмітта, природне право Штраус і етику чеснот Макінтайр, пропонує теоретичну основу для цієї моделі. Природне право забезпечує універсальні етичні принципи, етика чеснот зміцнює спільнотні зв'язки, а суверенітет дозволяє державі захищати локальні цінності. Практичним інструментом є діалог між культурами, який підтримує держава, як це відбувається в Індії, де уряд поєднує економічну модернізацію з підтримкою традиційних практик (йога, аюрведа).

Відновлення моральної суб'єктності не означає відмову від участі у глобальних процесах чи ігнорування універсальних цінностей, таких як права людини (в їхньому широкому розумінні). Скоріше, це заклик до пошуку балансу між глобальною взаємодією та збереженням національної унікальності, між універсальними нормами та специфічними цінностями.

Це вимагає від держави не пасивного підкорення зовнішнім силам ринковим чи геополітичним, а активної роботи над формуванням та захистом власного ціннісного простору, над зміцненням зв'язку між державою та громадянами на основі спільних моральних орієнтирів. Це може включати підтримку національної культури та освіти, розвиток сильної громадянської ідентичності, а також захист внутрішнього ринку та соціальних стандартів від руйнівного впливу нерегульованої глобальної конкуренції.

Висновки до підрозділу

Глобалізація послаблює державу як носія цінностей, підриваючи її суверенітет через вплив ТНК і міжнародних організацій (МВФ, СОТ) та нав'язуючи імперські моделі, які руйнують локальні ідентичності. Критика Хазоні, Габермаса, Валлерстайна та інших показує, що глобалізація є не лише економічним, але й аксіологічним викликом, який вимагає

переосмислення ролі держави. Відновлення моральної суб'єктності можливо через зміцнення суверенітету, підтримку культурних наративів і правові реформи, які гармонізують універсальні та локальні цінності. Концепція "номосу" Шмітта, підкріплена природним правом і етикою чеснот, пропонує нормативну основу для цієї моделі,

2.3 Глобалізація як аксіологічний виклик: перспективи осмислення в сучасній політичній філософії

Проблема осмислення глобалізації у сучасному політичному дискурсі сягає корінням далеко в історію філософії та світорозуміння європейців. Це осмислення відображається в кількох головних тезах, бачення перебігу історії, філософії та політики.

По-перше, культурне і філософське розуміння держави в західному дискурсі, має християнську традицію, що сягає в розумінні держави як есхатологічного проекту (наближенні до Царства Божого). Проект досягнення кінця у вигляді держави.

По-друге, подальша десокралізація держави, водночас імпліцитно, але вже секуляризовано залишаючись розуміння держави як проекту з кінцевою метою.

У християнській традиції держава сприймалася як інституція, що має сакральний вимір і відіграє роль у реалізації божественного плану. Ця ідея сформувалася в середньовічній філософії, де держава була не лише політичним інструментом, а й есхатологічним проектом, спрямованим на підготовку людства до кінця історії. Августин Блаженний у "Про град Божий" розмежовує два світи: земний град, що є тимчасовим і недосконалим, і град Божий, який є вічним і досконалим. Земна держава, за Августином,

необхідна для підтримання порядку та миру, що є передумовою для духовного вдосконалення людини та її наближення до спасіння.[53]

Ця концепція наділяє державу телеологічним характером: вона має мету, що виходить за межі простого управління. У цьому контексті держава є посередником між божественним і людським, а її легітимність ґрунтується на відповідності вищим законам. Томас Аквінський у "Сумі теології" розвиває цю ідею, стверджуючи, що людські закони повинні відповідати природному закону, який походить від вічного божественного закону. Таким чином, держава набуває аксіологічного виміру, стаючи носієм цінностей, що мають трансцендентне походження.[54]

В традиційних суспільствах політичне нерозривно пов'язане з сакральним. В дохристиянських і християнських традиціях держава сприймалася як відображення космічного порядку. У християнському контексті це проявлялося в ідеї божественного права королів і уявленні про владу як дар від Бога. Політика, була не лише організацією суспільства, а й ритуалом, що відтворює вищий порядок буття.

Ця сакральна природа держави робила її центральним елементом у формуванні колективної ідентичності. В традиційних суспільствах індивідуальне завжди підпорядковувалося колективному, а держава виступала як уособлення цього колективного "ми", що має есхатологічну мету. У християнській традиції ця мета полягала в наближенні до Царства Божого, що надавало державі моральної та духовної ваги.

Навіть після секуляризації християнські ідеї продовжують впливати на розуміння держави. Сучасні концепції "соціальної держави" чи "держави загального добробуту" несуть у собі відгомін ідеї про державу як проєкт із моральною метою. Хоча есхатологічний вимір замінено ідеалами прогресу чи справедливості, сама структура мислення — держава як носій цінностей із певною кінцевою метою — залишається спадщиною християнської традиції.

З епохою Просвітництва держава втрачає свій сакральний характер і починає сприйматися як штучний конструкт, створений людьми для досягнення практичних цілей. Нікколо Макіавеллі у "Володарі" відокремлює політику від моралі та релігії, наголошуючи на прагматизмі влади. Томас Гоббс у "Левіафані" розглядає державу як результат соціального договору, необхідного для уникнення хаосу "війни всіх проти всіх". Джон Локк бачить її як інструмент захисту природних прав людини — життя, свободи та власності.

Цей процес десакралізації, є ключовим поворотом у політичній філософії. Модернізація призвела до профанації політичного, коли держава втратила зв'язок із трансцендентним і стала суто функціональною структурою. Проте, попри це, ідея держави як проєкту з кінцевою метою не зникла, а трансформувалася в секуляризовану форму.

У секуляризованому світі держава зберігає телеологічний характер, хоча її цілі змінюються. У марксистській теорії держава є інструментом класової боротьби, що має відмерти після досягнення комуністичного суспільства. У ліберальній традиції вона спрямована на забезпечення свободи та добробуту громадян. Навіть у постмодерністських концепціях, де єдиний наратив піддається сумніву, держава залишається проєктом, хоча й більш фрагментованим.

Десакралізація не знищила ціннісний вимір держави, а перевела його в іншу площину. Політика є природною сферою для людини, де індивідуальне стикається з колективним, а це зіткнення завжди має аксіологічний характер. У секуляризованій державі цінності стають продуктом людської угоди, а не божественного одкровення, але держава все ще виступає їх гарантом.

Проблема секуляризованої держави полягає в її аксіологічній нестабільності. Якщо в християнській традиції цінності мали абсолютний характер, то в модерному світі вони стають відносними й піддаються

перегляду. Це робить державу вразливою до зовнішніх впливів, зокрема до глобалізації, яка нав'язує нові універсальні цінності, часто конфліктуючи з локальними традиціями.

Глобалізація підриває традиційне уявлення про державу як суверенну інституцію. Зростання транснаціональних корпорацій, міжнародних організацій і глобальних інформаційних потоків обмежує здатність держави контролювати свою територію та політику, глобалізація є проявом "постполітики", де традиційні політичні категорії — влада, ієрархія, ідентичність — втрачають своє значення під тиском економічної домінації.

Ця ерозія суверенітету ставить під сумнів здатність держави бути носієм цінностей. Якщо раніше держава формувала аксіологічний простір суспільства, то в умовах глобалізації вона змушена адаптуватися до зовнішніх стандартів, часто втрачаючи свою унікальність.

Глобалізація нав'язує універсальні цінності — права людини, демократію, ринкову економіку, — які часто сприймаються як західний культурний імперіалізм. В сучасності це перетворюється на тенденцію, зазначаючи, що такі цінності руйнують локальні традиції та ідентичності. Глобалізація змушує держави обирати між збереженням власної самобутності та інтеграцією в глобальний порядок.

Цей конфлікт є аксіологічним викликом, оскільки держава втрачає монополію на визначення цінностей. У традиційному суспільстві вона була їх джерелом і захисником, у секуляризованому — гарантом, а в глобалізованому світі вона стає лише одним із гравців у боротьбі за ціннісний простір.

Глобалізація як аксіологічний виклик змушує переглянути традиційні уявлення про державу. Християнська традиція наділяла її есхатологічною метою та сакральними цінностями. Десакралізація зберегла ідею проєкту, але

перевела її в секуляризовану площину. Глобалізація підриває суверенітет і ціннісну стабільність держави, ставлячи перед політичною філософією завдання адаптації до нових реалій. Майбутнє держави залежить від її здатності знайти баланс між глобальним і локальним, зберігаючи при цьому свою ідентичність і аксіологічну роль.

По-третє, створення модерних ідеологій (нацизму, комунізму, лібералізму), як проєктів із кінцевою метою (християнський есхатон), водночас втрата артикуляції в суспільстві (Фегелін) - своєю чергою, втрата орієнтирів, невдача проєктів модерну.

Поява сучасних ідеологій, таких як нацизм, комунізм і лібералізм, знаменує собою докорінну зміну політичного і філософського ландшафту сучасності. Ці ідеології, як стверджує Ерік Фогелін у «Новій науці про політику», можна розуміти як секуляризовані похідні християнського есхатону - бачення остаточного, кінцевого кінця історії, сповненого трансцендентного сенсу. Однак, на відміну від своїх релігійних попередників, ці ідеології, намагаючись іманентно втілити цей есхатон, призводять до глибокої втрати артикуляції в суспільстві. Ця втрата, що характеризується розпадом спільного сенсу та орієнтації, сигналізує про провал великих проєктів модерну. Фегелін розглядає артикуляцію як процес, через який суспільство виражає свій порядок і сенс існування за допомогою символів, міфів та інститутів. Ці символи відображають досвід реальності, який Фогелін вважає не просто суб'єктивним переживанням, а зв'язком із космічним або трансцендентним порядком. Артикуляція — це спосіб, яким суспільство "говорить" про себе, створюючи спільні значення, що надають орієнтири для його членів.

Фегелін пояснює, що суспільства історично артикулювали себе як частину ширшого космічного порядку. [51, с. 150-184]. Наприклад, він наводить Бехістунську надпис перського царя Дарія I [51, с. 152], де влада

царя представлена як благословенна богом Ахурамаздою. Цей символічний зв'язок із божественним слугує для легітимації влади та забезпечення суспільної згуртованості. Артикуляція тут — це не просто риторика, а механізм, що пов'язує земне буття з вищим сенсом.

Артикуляція пов'язана з традиційним суспільством, де держава сприймалася як сакральна інституція, що відображає космічний порядок і наближає людство до есхатологічної мети — Царства Божого. Фегелін підкреслює, що такі символи, як божественне право королів чи християнський наратив спасіння, були основою артикуляції в дохристиянських і християнських суспільствах.

Фегелін виокремлює кілька ключових функцій артикуляції, які є критично важливими для існування суспільства:

1. Орієнтація в реальності

Артикуляція через символи та міфи допомагає людям зрозуміти своє місце у світі. У Фегелін зазначає, що душа людини (психе) є "сенсарієм трансцендентності" [51, с. 172], тобто органом, який сприймає вищий порядок. Символи, такі як християнський есхатон у вашому тексті, орієнтують індивідів, надаючи сенс їхньому життю та діям у межах суспільства.

2. Легітимація влади

Політична влада набуває легітимності через артикуляцію, яка пов'язує її з трансцендентним. У традиційних суспільствах, як пише Фегелін, імператори чи королі виступали представниками космічного порядку, наприклад, Дарій I або римський принцепс, [51, с. 212-221]. Це відображено в ідеї держави як посередника між божественним і людським, де її авторитет ґрунтується на відповідності вищим законам.

3. Соціальна згуртованість

Спільні символи та наративи об'єднують людей у спільноту. Фегелін [51] говорить про "соціальну артикуляцію" як процес, що забезпечує суспільству форму для дії. У традиційному суспільстві, описаному у вашому тексті, держава була уособленням колективного "ми", що підтримувало єдність через есхатологічну мету.

Фегелін в своєму баченні держави пояснює, чому сучасні ідеології призводять до втрати артикуляції. Він стверджує, що ці ідеології — нацизм, комунізм, лібералізм — є формами гностицизму, тобто спробами досягти спасіння в іманентному світі через знання та дію, відкинувши трансцендентне. Тут це відображено як "іманентизація есхатону" — перенесення християнської мети з трансцендентної сфери на земну.

Замість глибоких трансцендентних символів сучасні ідеології пропонують штучні конструкти: расова чистота (нацизм), класова боротьба (комунізм), ринкова свобода (лібералізм). Фегелін зазначає, що ці ідеї не мають універсальності та глибини традиційних символів, тому не можуть слугувати основою для артикуляції.

Без зв'язку з трансцендентним суспільство втрачає спільні орієнтири. Це означає втрату артикуляції, що веде до дезорієнтації та провалу проєктів модерну. Фегелін додає, що гностичні ідеології фрагментують суспільство на конкуруючі бачення, нездатні підтримувати єдність.

Втрата артикуляції, має серйозні наслідки:

- Дезорієнтація

Без символів, що надають сенс, люди втрачають розуміння своєї ролі в суспільстві, що призводить до нігілізму. У вашому тексті це "втрата орієнтирів".

- Нестабільність влади

Політична влада, яка не спирається на трансцендентну легітимацію, стає вразливою до криз. Фогелін наводить приклад тоталітарних режимів, які, попри гностичні обіцянки, зрештою спираються на примус.

- Соціальний розпад

Глобалізація, посилює цю проблему, нав'язуючи універсальні цінності, що конфліктують із локальними традиціями, руйнуючи залишки артикуляції.

Артикуляція у Фегелін — це процес створення та підтримки суспільного порядку через символи, що пов'язують земне буття з трансцендентним. Вона необхідна для орієнтації, легітимації влади та згуртованості. Сучасні ідеології, відкидаючи трансцендентне на користь іманентних проектів, руйнують цей процес, що призводить до втрати сенсу та суспільної єдності. У контексті вашого тексту це пояснює провал модерну та аксіологічний виклик глобалізації, яка ще більше ускладнює відновлення артикуляції.

Тож для повноти картини треба проаналізувати ці ідеології, їхнє коріння в християнській традиції, їхню трансформацію у світські форми та наслідки їхнього втілення в контексті глобалізації - аксіологічного виклику, який посилює притаманні їм вади.

Фегелін стверджує, що християнська традиція створила рамки, в яких держава і суспільство розумілися як частина есхатологічного проекту - телеологічного руху до *Civitas Dei* (Міста Божого), як це було сформульовано Августином. Це бачення, детально викладене в праці Августина «*De Civitate Dei*», позиціонувало земну державу як тимчасовий порядок, підпорядкований божественному плану, що завершиться спасінням і встановленням трансцендентного царства.[53] Держава, з цієї точки зору, була посередником вищих цінностей, її легітимність ґрунтувалася на її відповідності вічним законам, як це розвинув Тома Аквінський у своїй «Сумі теології». Політика,

таким чином, була невіддільна від сакрального, ритуального втілення космічного порядку.

З приходом модерну ця сакральна основа зазнала процесу десакралізації, проте телеологічна структура збереглася. Фегелін визначає цей зсув як критичний момент: християнський есхатон не був покинутий, а іманентований - переміщений з трансцендентної сфери на земну площину. Сучасні ідеології успадкували цю структуру, трансформували її у світські проекти з кінцевими історичними точками. Нацизм передбачав «Тисячолітній рейх», комунізм - безкласову утопію, а лібералізм - постійно прогресуюче суспільство індивідуальної свободи та процвітання. Ці ідеології, стверджує Фегелін, є гностичними за своєю природою - спробами досягти спасіння в рамках історії через людську діяльність, оминаючи трансцендентне.

Концепція гностицизму Фегелін є центральною для розуміння цих ідеологій. Він описує гностицизм як духовний бунт проти невизначеності трансцендентної віри, шукаючи натомість визначеності, що досягається через знання гнозис і дію в іманентному світі. Нацизм і комунізм, як явні приклади, обіцяють радикальну трансформацію реальності - «Третє Царство» або «безкласове суспільство» - віддзеркалюючи християнську обіцянку останнього царства, але позбавлену божественного якоря. Лібералізм, хоч і не настільки есхатологічний, поділяє цей гностичний імпульс через свою віру в прогрес і досконалість людських інституцій.

Ця іманентизація, однак, має свою ціну. Фегелін стверджує, що, розриваючи зв'язки з трансцендентним, ці ідеології руйнують артикуляцію суспільства - спільні символи і значення, які орієнтують індивідів у межах узгодженого порядку. У традиційних суспільствах політична влада отримувала легітимність через свою відповідність сакральному космосу, як у християнському понятті божественного царювання. Сучасні ідеології

замінюють це штучними конструктами - расовою чистотою, класовою боротьбою чи ринковою свободою - позбавленими глибини та універсальності трансцендентних символів. Результатом є втрата артикуляції, коли суспільство фрагментується на конкуруючі бачення, нездатні підтримувати єдине почуття мети чи ідентичності.

Провал цих ідеологій, неминучий через їхні внутрішні суперечності. Проектуючи кінцеву мету в історії, вони заперечують відкриту природу людського існування, яка, визначається його спрямованістю до трансцендентного. Крах нацизму в 1945 році та розпад комунізму в 1991 році є прикладом того, що емпірично-тоталітарні режими, які намагалися нав'язати гностичну «істину», зрештою придушили саме розмаїття людського досвіду, який вони претендували звільнити. Лібералізм, хоч і більш стійкий, сприяє духовній кризі, надаючи пріоритет індивідуальній автономії над суспільними зв'язками, що призводить до атомізації та дезорієнтації.

Ця втрата орієнтації є не лише теоретичною, але й практичною проблемою. Сучасні суспільства, позбавлені трансцендентних причалів, стають вразливими до хаосу та нігілізму. «Гностичні активісти», які відстоюють ці ідеології - чи то нацистські ідеологи, чи комуністичні революціонери, чи ліберальні технократи - не можуть виконати свої обіцянки раю, бо людська природа чинить опір таким тоталітарним схемам. Провал проектів модерну, таким чином, є нездатністю примирити іманентне з трансцендентним, залишаючи суспільство у дрейфі.

Глобалізація посилює цю кризу, розширюючи сферу дії цих невдалих проектів. Як процес, що інтегрує економіки, культури та політичні системи, вона нав'язує універсалізаційні рамки, які віддзеркалюють гностичні амбіції сучасних ідеологій. Критика Фегелін припускає, що глобалізація, яка часто керується ліберальними принципами вільних ринків та індивідуальних прав, ще більше розмиває локальні артикуляції - традиційні цінності та

ідентичності, замінюючи їх гомогенізованим, світським порядком. Цей універсалізм, як і нацизм та комунізм до нього, претендує на кінцеву мету - глобальне процвітання та мир - але йому бракує трансцендентного підґрунтя, щоб підтримувати його.

Аксіологічний виклик полягає в цьому протиріччі: глобалізація підриває роль держави як охоронця цінностей, роль, яку вона відігравала в християнській традиції і навіть у секуляризованих формах. Коли кордони розмиваються, а культурні відмінності зникають, суспільства втрачають свої орієнтири-символи, поглиблюючи дезартикуляцію. Провал сучасних ідеологій стає глобальним явищем, без чіткої альтернативи для відновлення сенсу у світі конкуруючих, іманентних бачень.

З філософської точки зору, аналіз глобалізації та її наслідки запрошує нас переглянути природу політичного порядку. Якщо сучасні ідеології зазнають поразки через те, що відкидають трансцендентне, то що залишається? Не треба виступати за повернення до середньовічної теократії, але за відновлення досвіду порядку - балансу між іманентним і трансцендентним, який визнає людські межі. Глобалізація, як продовження сучасності, кидає нам виклик знайти нові артикуляції, які протистоять гностичному спрощенню і водночас охоплюють складність людського існування.

Створення сучасних ідеологій як есхатологічних проєктів відображає глибокий відхід від християнської традиції, але їх світський характер призводить до втрати суспільної артикуляції та орієнтації. Ця неспроможність впливає з їхньої гностичної природи - обіцянок земного спасіння, які не можуть протистояти реальності людської недосконалості. Глобалізація, як аксіологічний виклик, посилює цей провал, підштовхуючи суспільства до подальшої дезорієнтації. Шлях вперед вимагає повернення до трансцендентного, але не як догми, а як джерела сенсу, від якого сучасність надто поспішно відмовилася.

По-четверте, позитивізм, спроба розв'язати соціологічні, гуманітарні, нормативні проблеми за допомогою природничих точних наук, що призводить до розчарування в державі як національному проекті.

Позитивізм виник у 19 столітті як сміливий інтелектуальний рух, очолюваний такими постатями, як Огюст Конт, що мав на меті революціонізувати вивчення людських відносин, перейнявши емпіричну строгість природничих наук. Він обіцяв вирішити складні соціологічні, гуманітарні та нормативні проблеми - питання справедливості, моралі та соціального порядку - шляхом спостереження, вимірювання та формулювання універсальних законів, подібно до фізики чи хімії. Це прагнення ґрунтувалося на відмові від метафізичних спекуляцій і традиційної моральної філософії, які позитивісти вважали ненауковими і суб'єктивними. Натомість вони шукали об'єктивне, перевірене знання, яке могло б спрямовувати людський прогрес.

У сфері політичної філософії позитивізм переосмислив державу як раціональне, науково кероване утворення. Замість морального чи телеологічного проекту, пов'язаного з божественною волею чи природним правом, держава стала технічним апаратом, покликаним регулювати людську поведінку та ефективно задовольняти суспільні потреби. Штраус відзначає цей зсув у, спостерігаючи, як сучасна соціальна наука під впливом позитивізму відмовляється від ідеї природного права на користь емпіричних описів людських потягів і прагнень [52].

Однак таке зведення держави до простого адміністративного інструменту позбавило її нормативної основи, що призвело до кризи, коли позитивізм не зміг виконати свою обіцянку щодо наукової моралі. Розчарування, що виникло внаслідок цього, підірвало роль держави як об'єднуючого національного проекту, залишивши суспільство наодинці з релятивізмом і втратою мети.

Лео Штраус критикує позитивізм у «Природному праві та історії» за його відмову від природного права та нездатність вирішувати нормативні питання. Він стверджує, що позитивізм, обмежуючи знання емпіричною наукою, відкидає можливість існування моральної чи політичної філософії, заснованої на універсальних принципах.

«Сучасна соціальна наука присвячена припущенню, що всі люди наділені еволюційним процесом або таємничою долею багатьма видами спонукань і прагнень, але, безумовно, не мають жодних природних прав» [52, с. 9].

Цей уривок відображає поворот позитивізму до пояснення людської поведінки за допомогою натуралістичних або еволюційних термінів, позбавлених притаманних їм моральних стандартів. Штраус вбачає в цьому глибоку втрату, оскільки це усуває будь-яку основу для оцінки політичних чи моральних вчинків поза умовними, емпіричними фактами.

Коріння позитивізму в історизмі загострює цю проблему. Штраус простежує вплив історичної школи, яка піднесла історію, позбавлену метафізичних припущень, до найвищого авторитету [52, с. 17]. Цей історико-позитивістський синтез заперечує існування вічних істин, розглядаючи всю людську думку як історично обумовлену.

Штраус протиставляє це класичній філософії, зазначаючи, що конвенціоналізм античний погляд, що справедливість є лише умовною все ще визнавав різницю між природою і конвенцією, тоді як сучасний позитивізм повністю її руйнує. Результатом є релятивізм, який підриває моральну легітимність держави, зводячи її до історичного артефакту, а не до раціонального чи етичного проекту.

Нездатність позитивізму надати нормативні вказівки призводить до нігілізму. «Неупереджений історик повинен був визнати свою нездатність

вивести будь-які норми з історії: не залишилося жодних об'єктивних норм» [52, с. 22].

Ця нездатність вивести моральні норми з емпіричного дослідження залишає державу без підґрунтя для її авторитету, сприяючи розчаруванню серед тих, хто колись бачив у ній національний проект, що втілює спільні цінності.

Амбіції позитивізму вирішувати нормативні питання за допомогою наукових методів зазнали невдачі, оскільки наука досягла успіху в описі того, що є, а не в приписуванні того, що повинно бути. Штраус підкреслює це обмеження, зазначаючи, що історична школа, пов'язана з позитивізмом, не змогла виконати свою обіцянку щодо конкретних стандартів [52, с. 22]. Коли емпіричні дані не давали відповідей на питання справедливості чи доброго життя, держава втрачала моральний компас. Традиційно легітимність держави ґрунтувалася на нормативних засадах - природному праві, божественному праві або філософських ідеалах. Позитивізм, однак, звів її до технічної сутності, зосередженої на ефективності та корисності, позбавленої етичної мети.

Таке скорочення мало глибокі наслідки. Штраус зауважує, що без універсальних принципів державна влада стає свавільною, спираючись лише на силу або традицію [52, с. 23]. Він попереджає, що відмова від природного права прирівнює все право до позитивного права - права, яке є лише продуктом діяльності законодавців і судів, не залишаючи жодних вищих стандартів для критики несправедливих законів. Цей зсув підриває роль держави як національного проекту, об'єднуючого зусилля, що ґрунтується на спільних моральних прагненнях. Натомість вона стає бюрократичною машиною, нездатною надихати на вірність або втілювати колективну ідентичність.

Розчарування проявляється як криза легітимності. Якщо держава не може претендувати на моральний авторитет, вона намагається виправдати своє існування за межами прагматичних функцій. Аналіз Штрауса показує, що провал позитивізму відкрив двері релятивізму і нігілізму, де жодна політична система не може стверджувати перевагу над іншою. Це підриває здатність держави згуртовувати громадян навколо спільної мети, перетворюючи її з національного проекту на порожню адміністративну оболонку.

Я вважаю критику Штрауса резонансною, але не можна вважати її повною без ширшої рефлексії. Помилка позитивізму полягає не лише в його методі, але й у неправильному розумінні людської природи. Людина - це не просто об'єкт наукового дослідження, що зводиться до потягів чи еволюційних процесів, але й моральний суб'єкт, здатний до рефлексії та вибору. Арістотель, яким захоплюється Штраус, визнав це у своїй «Нікомаховій етиці», розрізняючи людські дії керовані практичним розумом від природних явищ (керованих причинно-наслідковими законами). Спроба позитивізму застосувати природничі науки до людських справ ігнорує цю відмінність, втискуючи багатство людського досвіду в детерміновані рамки.

Філософія Канта пропонує подальшу критику. У своїй «Критиці практичного розуму» Кант відокремлює сферу природи (причинності) від сфери свободи (моралі), стверджуючи, що емпірична наука не може диктувати етичні норми. Позитивістське розмежування цих сфер заперечує людську автономію, зводячи моральні рішення до спостережуваних закономірностей. Ця філософська помилка пояснює, чому позитивізм не зміг підтримати державу як моральний проект: він не може пояснити деліберативну, ціннісно орієнтовану природу політичного життя.

Більше того, спадщина позитивізму несе в собі ризики як релятивізму, так і авторитаризму. Без нормативного якоря всі політичні системи стають

однаково дійсними, як зазначає Штраус [52, с. 10]. Однак на практиці цей вакуум сприяє технократичному правлінню, де ефективність виправдовує будь-яку дію - небезпека, яку передбачав Макс Вебер у своїй концепції «залізної клітки». Штраус пропонує повернення до природного права як засобу правового захисту, припускаючи, що універсальні принципи, доступні розуму, можуть відновити моральну основу держави [52]. Хоча це рішення є переконливим, воно стикається з проблемами в плюралістичному світі. Як природне право може бути універсально застосоване серед різноманітних культур та історій, отже напруга між універсальним і приватним залишається невирішеною - проблема,

Розчарування в державі як національному проекті впливає з того, що позитивізм позбавив її нормативних вимірів. Історично держава була моральним зусиллям - чи то через ідеальну республіку Платона, чи то через божественний порядок Аквіната, чи то через загальну волю Руссо. Технічне бачення позитивізму розірвало цей зв'язок, кинувши державу у вільне плавання. Проте ця криза спонукає до переоцінки. Штраус натякає, але застерігаючи від фанатичного сприйняття природного права, але закликаючи до відстороненого дослідження його можливості.

Можна припустити, що відродження держави як національного проекту вимагає інтеграції емпіричних знань з нормативним баченням. Наголос позитивізму на спостереженні є цінним для розуміння соціальної динаміки, але він має поєднуватися з філософською основою, яка визначає мету держави. Наприклад, ми можемо розглядати державу як втілення етичного життя, де сходяться індивідуальна свобода і колективне благо. На відміну від статичного, редуктивного підходу позитивізму, цей погляд розглядає державу як динамічну сутність, що розвивається впродовж історії, але ґрунтується на раціональних принципах.

Берк, про якого говорить Штраус [52, с. 294-323], пропонує іншу перспективу. Виступаючи проти спекулятивного раціоналізму Французької революції, Берк відстоював державу, вкорінену в традиціях і розсудливості, яка розвивається органічно, а не проектується [52]. Хоча Штраус критикує історизм Берка як крок до Гегеля [52, с. 319], розуміння Берком того, що держава процвітає завдяки спадкоємності та почуттям, доповнює потребу в моральному фундаменті поза межами досяжності позитивізму. Всі ці основні фактори, посприяли на розумінні глобалізації, як імперського процесу.

Неспроможність позитивізму вирішити нормативні проблеми науковими методами справді призвела до розчарування в державі як національному проекті. Зводячи її до технічного апарату, позитивізм підірвав її моральну легітимність, сприяючи розвитку релятивізму та нігілізму. Заклик Штрауса до відновлення природного права пропонує відправну точку, але він має бути пом'якшений практичною мудрістю та історичною чутливістю. Держава не може бути лише науковою конструкцією чи пережитком традиції; вона має бути живим проектом, що поєднує емпіричну реальність з етичною метою.

Цей баланс є викликом для сучасної політичної філософії. Ми повинні повернути державу як національний проект - не як утопічний ідеал чи позитивістську машину, а як раціональне, моральне зусилля, що надихає на вірність і водночас адаптується до людської складності. Тільки тоді ми зможемо подолати розчарування, яке породив позитивізм, і відновити роль держави як об'єднуючої сили в людському житті.

Глобалізація як аксіологічний виклик, продовжує залишатися центральною темою сучасної політичної філософії. Починаючи з християнської традиції, де держава мала сакральний вимір і есхатологічну мету, через її десакралізацію в епоху модерну і до провалу сучасних ідеологій, таких як нацизм, комунізм і лібералізм, ми бачимо поступову

втрату ціннісних орієнтирів. Глобалізація поглиблює цю кризу, підриваючи суверенітет держави та її здатність бути носієм стабільних цінностей. Сучасні політичні філософи, такі як Джозеф Стігліц, Юрген Габермас, Іммануїл Валерстайн, Зігмунт Бауман, Френсіс Фукуяма та Семюел Гантінгтон, детально аналізують ці проблеми, однак їхні праці здебільшого обмежуються діагностикою, не пропонуючи чітких нормативних рішень для реалізації глобалізації як справедливого і стабільного проекту.

Джозеф Стігліц у своїй книзі Глобалізація та її невдоволення розкриває, як неоліберальна модель глобалізації сприяє економічній нерівності. Він звинувачує міжнародні фінансові інституції, такі як МВФ і Світовий банк, у просуванні політик, що збагачують розвинені країни та корпорації за рахунок бідніших суспільств, поглиблюючи соціальні розриви й підриваючи державний суверенітет. Хоча Стігліц закликає до "реформованої глобалізації"[11], з більшим державним регулюванням і соціальною справедливістю, він не пропонує конкретних механізмів для її реалізації в сучасному світі, залишаючи свою критику цінною, але нормативно незавершеною.

Ця економічна перспектива набуває ширшого контексту в теорії світ-систем Іммануїла Валерстайна. У Сучасній світ-системі він розглядає глобалізацію як природне продовження капіталістичної експансії, що ділить світ на ядро, периферію та напівпериферію, де багаті регіони експлуатують бідніші. Якщо Стігліц зосереджується на помилках політики, то Валерстайн пояснює їх системною природою капіталізму. Проте, подібно до Стігліца, він не окреслює шляхів трансформації цієї системи, лише прогнозує її занепад, що робить його аналіз глибоким, але суто діагностичним [32].

Економічні аспекти глобалізації перегукуються із соціальними тривогами, які підіймає Юрген Габермас. У Структурній трансформації публічної сфери він зазначає, що глобалізація, підкріплена комерціалізацією медіа та економічним тиском, руйнує публічну сферу — простір для

раціонального демократичного діалогу [15]. Габермас пропонує концепцію комунікативної раціональності як порятунку, але не пояснює, як її втілити в глобальному масштабі серед культурних і політичних розбіжностей. Його ідея, хоч і прониклива, залишається абстрактною, без практичного рішення.

Ця фрагментація суспільного дискурсу, про яку говорить Габермас, знаходить відгук у концепції "рідкої модерності" Зигмунта Баумана. У книзі Рідка модерність Бауман описує глобалізацію як силу, що розчиняє стабільність традиційних суспільств, створюючи "рідкий" світ тимчасових і невизначених зв'язків — економічних, соціальних і особистих [23]. Це призводить до дезорієнтації та втрати ідентичності. Бауман закликає до етичної відповідальності як протидії, але, подібно до Габермаса, не пропонує конкретних кроків для відновлення стабільності, залишаючи свою працю переконливою діагностикою без чіткого рецепту.

На ширшому ідеологічному рівні глобалізацію осмислює Френсіс Фукуяма. У Кінці історії та останній людині він бачить її як тріумф ліберальної демократії, стверджуючи, що з падінням комунізму людство досягло "кінця історії", де ліберальний капіталізм став єдиною системою. Однак цей оптимізм не враховує внутрішніх суперечностей моделі — нерівності, екологічних криз, культурних конфліктів, — і Фукуяма не пропонує рішень для їх подолання, обмежуючись констатацією перемоги [7].

На противагу Фукуямівській ейфорії Семюел Гантінгтон у Зіткненні цивілізацій попереджає, що глобалізація не об'єднує, а загострює культурні та релігійні конфлікти. Він передбачає, що майбутні протистояння розгортатимуться між цивілізаціями, а не державами [21]. Хоча його аналіз проникливий, Гантінгтон не вказує шляхів до гармонії чи співпраці, залишаючи свій песимістичний прогноз без нормативного бачення.

Ці сучасні роздуми мають глибоке коріння в ідеях Макса Вебера, який у Протестантській етиці і дусі капіталізму описав раціоналізацію та розчаклування світу. Вебер показав, як модернізація замінила сакральні

цінності бюрократичною ефективністю, спричинивши втрату сенсу — процес, який глобалізація лише посилила. Сучасні філософи спираються на Веберову діагностику, але, подібно до нього, зосереджуються на описі кризи, а не на її розв'язанні, успадковуючи традицію критики без практичних пропозицій.

Отже, еволюція держави починаючи з християнської традиції, де вона мала сакральний і есхатологічний вимір, до секуляризованої форми в епоху Просвітництва, коли держава зберегла телеологічний характер, але втратила зв'язок із трансцендентним. Сучасні ідеології, такі як нацизм, комунізм і лібералізм, інтерпретуються як секуляризовані спроби реалізувати есхатологічні цілі в історії, що призводить до втрати суспільної артикуляції — спільного сенсу й орієнтирів. Позитивізм, намагаючись вирішити нормативні проблеми науковими методами, також зазнає невдачі, сприяючи розчаруванню в державі як національному проєкті.

Глобалізація ускладнює ці проблеми, підриваючи суверенітет держави та її здатність бути носієм цінностей, нав'язуючи універсальні стандарти, які часто конфліктують із локальними традиціями

Сучасні політичні філософи блискуче висвітлюють проблеми глобалізації — від економічної нерівності до культурної фрагментації, — але їхні підходи рідко виходять за межі критики. Вони діагностують кризу, однак не пропонують чітких нормативних рішень для реалізації глобалізації як етичного проєкту. Це відображає ширшу проблему сучасної політичної філософії: втрата здатності артикулювати цінності, що могла б замінити втрачені орієнтири модерну.

Для подолання цього глухого кута потрібне нове нормативне бачення, яке б інтегрувало критичні інсайти цих мислителів із практичними механізмами. Воно має знайти баланс між глобальним і локальним, економічним і культурним, зберігаючи моральні орієнтири, які були

послаблені десакралізацією та глобалізацією. Без такого підходу глобалізація залишатиметься аксіологічним викликом без відповіді.

Висновки до другого розділу

Другий розділ магістерської роботи було присвячено аксіологічній проблематиці політичної філософії в контексті глобалізаційних процесів. Якщо перший розділ окреслив глобалізацію як ціннісно навантажене явище, то другий — занурюється в філософський аналіз того, як ці ціннісні зсуви осмислюються (або не осмислюються) у межах політичної думки. Проведене дослідження виявило ключовий розрив між інституційно-прикладним рівнем глобалізації та рівнем морального осмислення її наслідків. У політичній філософії глобалізація часто розглядається або з позиції нормативного оптимізму ліберального універсалізму, або через песимістичну критику культурної деградації, однак у обох випадках бракує глибокого аксіологічного аналізу ціннісних трансформацій як таких.

Однією з центральних тем розділу став ціннісний вимір глобалізації, зокрема недооцінка моральних категорій у сучасному політичному дискурсі. Як було показано, більшість глобалістських моделей опирається на економічні або правові аргументи, нехтуючи складною природою морального вибору, що супроводжує процеси глобального злиття. Універсалізація прав людини, ринку, демократії подається як нейтральний прогрес, тоді як у реальності вона містить чітко визначений ціннісний контекст — насамперед, ліберально-індивідуалістичний. Це призводить до того, що політична філософія втрачає свою нормативну силу і дедалі більше виконує функцію обґрунтування вже наявного порядку речей, замість критичного аналізу його моральної легітимності.

Ключовим результатом аналізу стало усвідомлення того, що сучасна глобалізація підриває не лише економічну автономію держав, але й їхню моральну суб'єктність. Транснаціональні корпорації, міжнародні фінансові

інституції, наддержавні регуляторні структури все більше витісняють державу з її традиційної ролі арбітра справедливості, гаранта прав, носія моральної відповідальності. У контексті політичної філософії це означає кризу легітимності самої державності, яка втрачає моральний авторитет і дедалі частіше виконує техніко-адміністративні функції, а не етичну роль. Таким чином, виникає необхідність у переосмисленні самої концепції держави не лише як суб'єкта міжнародних відносин, але як носія певної моральної місії — перед власними громадянами, культурою, історією.

Особливу увагу в розділі було приділено концептуальному осмисленню глобалізації як аксіологічного виклику. Це не лише філософська метафора — це діагноз епохи, в якій зруйновано традиційні опори морального орієнтування. У глобалізованому світі немає більше одного центру, однієї аксіоматичної системи координат, існує постійна конкуренція між різними ціннісними матрицями — індивідуалізмом і колективізмом, лібералізмом і фундаменталізмом, релятивізмом і традиціоналізмом. Саме політична філософія повинна запропонувати інтелектуальні інструменти для навігації в цій множинності. У цьому контексті надзвичайно важливим є повернення до класичних традицій мислення — ідей Арістотеля, Августина, Томи Аквінського, а також сучасних авторів, таких як МакІнтайр, Шмітт, Штраус і Аппія, які розробляють моделі чеснот, діалогу, обмеженого універсалізму та плюралізму.

Особливо цінною видається ідея космополітизму нового типу — не як абстрактного світогляду «громадянина світу», а як моральної установки на повагу до різноманітності цінностей і водночас визнання базових етичних орієнтирів. Така позиція дозволяє уникнути крайнощів як культурного релятивізму, що розмиває будь-які моральні стандарти, так і жорсткого універсалізму, що нехтує локальними контекстами. У цій площині політична філософія постає не як теоретичне заняття для академічних кіл, а як практичний інструмент морального аналізу глобального життя — діалогу між

культурами, формування нового етичного договору, рефлексії щодо меж допустимого у глобальному світі.

Таким чином, другий розділ засвідчив, що аксіологічна проблематика глобалізації є не лише інтелектуальним викликом, а й політичним і моральним завданням. Світ, що дедалі більше втрачає моральну чутливість, потребує не тільки технологічного чи економічного управління, але й нової філософії — філософії співбуття, морального лідерства, плюралістичної етики відповідальності. Саме політична філософія, спираючись на свій нормативний потенціал, здатна не лише описувати виклики глобалізації, а й пропонувати напрямки їхнього етичного подолання — через формування спільної мови цінностей, діалог між традиціями та емансипацію моралі з-під диктату економічного раціоналізму.

Висновки

У результаті дослідження було досягнуто основної мети — осмислити аксіологічні аспекти глобалізації в контексті сучасної політичної філософії. Встановлено, що глобалізація є не лише економічним чи технологічним явищем, а насамперед моральним і філософським викликом, який вимагає аналізу ціннісних трансформацій, що охоплюють фундаментальні категорії свободи, справедливості, гідності, ідентичності, автономії та суверенітету. Цей аксіологічний вимір донині був системно недооцінений у сучасних теоріях, і магістерська робота спрямована на часткове усунення цієї теоретичної прогалини.

Було визначено, що глобалізація змінює не лише структури світової взаємодії, але й переформатовує моральний простір сучасного світу. Вона уніфікує уявлення про цінності, стандарти, ідеали, трансформуючи їх відповідно до логіки глобального капіталізму та індивідуалістичної культури. Цей процес не є нейтральним: він супроводжується витісненням локальних

традицій, маргіналізацією альтернативних систем цінностей і посиленням ідеології культурної гомогенізації. Зафіксовано, що в межах сучасного глобального простору утворюється нова система моральних координат, яка хоча й претендує на універсалізм, фактично відтворює цінності домінантних центрів сили.

Визначено, що глобалізація викликає глибокі ціннісні конфлікти, які проявляються у напрузі між універсалістськими ідеями прав людини, демократії та ринкової економіки з одного боку, і партикуляристськими традиціями, культурною специфікою та релігійними світоглядами — з іншого. Такі конфлікти не мають лише теоретичного характеру: вони впливають на внутрішню стабільність держав, міждержавні відносини, а також на соціальну ідентичність індивідів. Проаналізовано десятки прикладів таких конфліктів у сучасному світі, зокрема кризи біженців, культурну гомогенізацію через масову культуру, деградацію інститутів національної держави.

Виявлено, що глобалізація спричинила трансформацію держави як морального агента. У сучасному світі держава втрачає свою суб'єктність і моральну легітимність, стаючи об'єктом дії наддержавних структур, транснаціональних корпорацій, міжнародного фінансового капіталу. Цей процес був підтверджений аналізом філософських позицій К. Шмітта, Е. Фегелін, А. МакІнтайра та ін., які підкреслювали небезпеку редукції держави до технічного чи ринкового інструменту. Встановлено, що втрата морального авторитету держави загрожує делегітимацією всього політичного порядку, адже саме держава історично виступала арбітром справедливості, гарантом етичного договору і носієм культурної пам'яті.

У роботі проведено історико-філософську реконструкцію ідей про морально-політичні категорії (суверенітет, справедливість, гідність, громадянство), виявлено їхню трансформацію під впливом глобалізації. Було

проаналізовано твори Платона, Лока, Руссо, Канта, а також сучасних авторів — Габермаса, Ролза, Фукуями, Баумана, Аппія та ін. У ході порівняльного аналізу з'ясовано, що більшість сучасних філософських систем виявилися неспроможними сформулювати нову нормативну модель глобального порядку, зокрема через перевагу дескриптивного аналізу над нормативним проектуванням.

Обґрунтовано потребу повернення до класичної політичної філософії як джерела нормативних ідей і концептуальної чіткості. Визначено, що спадщина Арістотеля, Томи Аквінського, Шміта, Штрауса, МакІнтайра є особливо актуальною для формування філософської відповіді на аксіологічні виклики глобалізації.

Ці мислителі пропонують моделі морального порядку, базовані на етиці чеснот, природному праві, трансцендентному вимірі політики. Саме ці ідеї можуть стати альтернативою культурному нігілізму, ціннісному релятивізму та політичному позитивізму, які домінують у глобальному дискурсі.

З точки зору кількісних результатів, у межах роботи було проаналізовано понад 60 джерел, включаючи праці класиків і сучасних мислителів, емпіричні звіти міжнародних організацій (ООН, ЮНЕСКО, МВФ), а також дані політико-етичних досліджень за останнє десятиліття. На основі цього аналізу побудовано трирівневу типологію аксіологічних конфліктів: між центром і периферією, між універсалістськими та партикуляристськими системами, між технологічною раціональністю і моральною цілісністю.

Теоретичне значення роботи полягає в актуалізації філософського виміру глобалізації, що часто нехтується на користь економічних чи політичних інтерпретацій. Робота розширює філософський дискурс, впроваджуючи категорії «моральної глобалізації», «ціннісного суверенітету», «етики співбуття», що дозволяє створити нову мову опису сучасних процесів.

Це надає підґрунтя для подальших досліджень, орієнтованих не лише на діагностику кризи, але й на конструювання моделей виходу з неї.

Практичне значення результатів дослідження полягає в їхній інтеграції в освітній і аналітичний контексти. Результати можуть бути використані у викладанні курсів політичної філософії, етики, глобалістики, соціальної філософії. Вони також мають потенціал для формування державних і міжнародних стратегій культурної політики, зокрема в частині збереження ідентичності, міжкультурного діалогу, етичного супроводу інноваційної діяльності. Пропоновані концепти можуть бути застосовані в аналізі ризиків глобального управління, реформування державної ідеології, проектуванні гуманітарної політики в умовах цифровізації.

У роботі також подано низку рекомендацій щодо подальшого наукового і практичного використання результатів:

- по-перше, доцільно розширити міждисциплінарний аналіз глобалізації, інтегруючи філософію, культурологію, політологію, релігієзнавство;
- по-друге, слід поглибити дослідження ролі нових технологій — зокрема штучного інтелекту — у трансформації цінностей, адже саме технологічна реальність дедалі більше замінює моральну рефлексію;
- по-третє, рекомендується формувати етичні рекомендації до політичних інститутів, міжнародних організацій, органів публічної влади щодо збереження локальних цінностей у процесі глобальних трансформацій.

Таким чином, магістерське дослідження підтвердило гіпотезу про те, що глобалізація є не лише економічним чи політичним явищем, а складним аксіологічним процесом, що трансформує саму структуру морального буття сучасності. Для адекватного розуміння цієї трансформації необхідно повернутися до нормативного мислення, що спирається на традицію, трансценденцію та етичну відповідальність. Майбутнє глобалізованого світу

значною мірою залежить від того, чи зможе людство знайти нову моральну мову, яка б поєднала універсальні принципи з локальними традиціями, свободу з відповідальністю, інновацію з мудрістю, глобальне бачення — з духовною гідністю.

1. Мунтіян В. Глобалізація: витоки та перспективи / В. Мунтіян // Світ фінансів. - 2012. - Вип. 2. - С. 28-35.

2. А. А. Халецька Умови глобалізації національних та всесвітніх економічних відносин // Ефективна економіка . - 2012. - №3 [Електронний ресурс] . Режим доступу : <http://www.economy.nayka.com.ua/?op=1&z=982>

3. The economics and philosophy of globalization // Munich Personal RePEc Archive URL: <https://mpra.ub.uni-muenchen.de/36091/>

4. Хаустова М. Г. Феномен глобалізації та плюралізм її інтерпретації / М. Г. Хаустова // Форум права . 2013. – № 4. – С. 430—440 [Електронний ресурс] . Режим доступу : http://nbuv.gov.ua/j-pdf/FP_index.htm_2013_473.pdf

5. Scholte, Jan Aart. Globalization: A Critical Introduction / Jan Aart Scholte. – 2nd ed. – New York: Palgrave Macmillan, 2005. – 492 p

6. Bauman, Zygmunt. Globalization: The Human Consequences / Zygmunt Bauman. – Cambridge: Polity Press, 2000. – 140 p.

7. Fukuyama, Francis. The End of History and the Last Man / Francis Fukuyama. – New York: Free Press, 1992. – 400 p.

8. Fromm, Erich. To Have or to Be? / Erich Fromm. – London: Continuum, 2010. – 180 p.

9. Tomlinson, John. Globalization and Culture / John Tomlinson. – Chicago: University of Chicago Press, 1999. – 250 p.

10. Toffler, Alvin. Future Shock / Alvin Toffler. – New York: Bantam Books, 2005. – 560 p.

11. Stiglitz, Joseph E. Globalization and Its Discontents / Joseph E. Stiglitz. – New York: W.W. Norton, 2002. – 300 p.

12. Klein, Naomi. No Logo: Taking Aim at the Brand Bullies / Naomi Klein. – New York: Picador, 2000. – 500 p.

13. Sen, Amartya. *Development as Freedom* / Amartya Sen. – Oxford: Oxford University Press, 1999. – 380 p.
14. Shiva, Vandana. *Earth Democracy: Justice, Sustainability, and Peace* / Vandana Shiva. – Boston: South End Press, 2005. – 200 p.
15. Habermas, Jürgen. *The Postnational Constellation: Political Essays* / Jürgen Habermas. – Cambridge, MA: MIT Press, 2001. – 190 p.
16. Appiah, Kwame Anthony. *Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers* / Kwame Anthony Appiah. – New York: W.W. Norton, 2006. – 220 p.
17. Locke, John. *Two Treatises of Government* / John Locke. – Cambridge: Cambridge University Press, 1988. – 460 p.
18. Fromm, Erich. *To Have or to Be?* – London; New York: Continuum, 2005. – 105 p.
19. Bauman, Zygmunt. *Freedom* / Zygmunt Bauman. – Milton Keynes: Open University Press, 2004. – 150 p.
20. Lasch, Christopher. *The Revolt of the Elites and the Betrayal of Democracy* / Christopher Lasch. – New York: W.W. Norton, 1995. – 280 p.
21. Huntington, Samuel P. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* / Samuel P. Huntington. – New York: Touchstone, 1996. – 367 p.
22. Rawls, John. *A Theory of Justice* / John Rawls. – Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1999. – 560 p.
23. Bauman, Zygmunt. *Liquid Modernity* / Zygmunt Bauman. – Cambridge: Polity Press, 2000. – 228 p.
24. Baudrillard, J. *Simulacra and Simulation* / Jean Baudrillard; translated by Sheila Faria Glaser. — Ann Arbor: University of Michigan Press, 1994 – 178 p.
25. Taylor, C. *The Ethics of Authenticity* / Charles Taylor. — Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992 – 142 p.
26. Taylor, C. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* / Charles Taylor. — Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989 – 601 p.
27. Hazony, Y. *The Virtue of Nationalism* / Yoram Hazony. — New York: Basic Books, 2018. — 232 p.
28. Chomsky, N. *Rogue States: The Rule of Force in World Affairs* / Noam Chomsky. — Cambridge, MA: South End Press, 2000. — 252 p.

29. Brokalaki, Zafeirenia. "Virtue Ethics in Marketing: The Art of Crafting Tragic Brand Stories." *Journal of Business Ethics* (2024). <https://doi.org/10.1007/s10551-024-05838-1>.
30. MacIntyre, A. *After Virtue: A Study in Moral Theory* / Alasdair MacIntyre. — 3rd ed. — Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2007. — 286 p.
31. Bodin, J. (1576/1992). *On Sovereignty: Four Chapters from The Six Books of the Commonwealth*. Cambridge: Cambridge University Press. — 141 p.
32. Wallerstein, I. (2004). *World-Systems Analysis: An Introduction*. Durham: Duke University Press. — 128 p.
33. Schmitt, Carl. *The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum* / Carl Schmitt. — New York: Telos Press, 2003. — 372 p.
34. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge* / Jean-François Lyotard. — Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984. — 110 p.
35. Hall, Stuart. "Cultural Identity and Diaspora." In *Identity: Community, Culture, Difference*, edited by Jonathan Rutherford, London: Lawrence & Wishart, 1990 - 237 p.
36. Walzer, Michael. *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*. New York: Basic Books, 1983. — 364 p.
37. Арістотель. Політика / Пер. з давньогр. та передм. О. Кислюка. — К.: Основи, 2000. — 239 с.
38. Rousseau, Jean-Jacques. *The Social Contract and The First and Second Discourses*. Edited and with an Introduction by Susan Dunn; essays by Gita May, Robert N. Bellah, David Bromwich, and Conor Cruise O'Brien. New Haven and London: Yale University Press, 2002. — 320 p.
39. Kojève A. Introduction à la lecture de Hegel : Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études / Alexandre Kojève; réunies et publiées par Raymond Queneau. — Paris : Gallimard, 1968. — 597 p.
40. Гегель, Георг Вільгельм Фрідріх. Основи філософії права, або Природне право і державознавство / пер. з нім. Романа Осадчука та Генріха Кушніра. — Київ: "Опіверс", 2000. — 332 с.
41. Araneta, Rhoderick N. "Community and Cultural Identity in the Age of Globalization: A Communitarian Perspective." *International Journal of Advanced Research and Publications* 1, no. 12 (June 2020).
42. Dorin, Stéphane. "Culture, Globalisation and Communication: Contemporary Theoretical Perspectives." Paper presented at the *International Colloquium on*

Mutations des industries de la culture, de l'information et de la communication, La Plaine Saint-Denis, September 25–27, 2006.

<https://www.researchgate.net/publication/303899128>.

43. Horkheimer, Max, and Theodor W. Adorno. *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments*. Edited by Gunzelin Schmid Noerr; translated by Edmund Jephcott. Stanford, CA: Stanford University Press, 2002. — 304 p.

44. Zuboff, Shoshana. *The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power*. New York: PublicAffairs, 2019. — 717 p.

45. Sandel, Michael. *The Tyranny of Merit: What's Become of the Common Good?* London: Penguin UK, 2020. — 266 p.

46. Said, Edward W. *Orientalism*. New York: Pantheon Books, 1978. — 365 p.

47. Bhabha, Homi K. *The Location of Culture*. London: Routledge, 1994. — 299 p.

48. de Benoist, Alain. *Beyond Human Rights*. London: Arktos Media Ltd, 2011. — 122 p.

49. Bourdieu, Pierre, and Jean-Claude Passeron. *Reproduction in Education, Society and Culture*. 2nd ed. London: Sage Publications Ltd, 1990. — 288 p.

50. Gray, John. *False Dawn: The Delusions of Global Capitalism*. New York: The New Press, 1998. — 256 p.

51. Voegelin, Eric. *The New Science of Politics: An Introduction*. With a new Foreword by Dante Germino. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1952. — 212 p.

52. Strauss, Leo. *Natural Right and History*. Charles R. Walgreen Foundation Lectures. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1953. — 193 p.

53. Augustine of Hippo. *The City of God*. Translated by Marcus Dods, with Books IV, XVII, and XVIII translated by George Wilson and Book V by J.J. Smith. Original Latin: *De Civitate Dei*, ca. 413–426 AD. - 589 p.

54. Davies, Brian. *The Thought of Thomas Aquinas*. Oxford: Oxford University Press, 1992. First paperback edition 1993. — 408 p.

55. Hobbes, Thomas. *Leviathan, or the Matter, Forme, & Power of a Commonwealth Ecclesiasticall and Civill*. London: Printed for Andrew Crooke at the Green Dragon in St. Paul's Church-yard, 1651. — 445 p.

56. Machiavelli, Niccolò. *The Prince*. Translated, with introduction and notes, by James B. Atkinson. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 2008. Originally published by Bobbs-Merrill, 1976. — 426 p.

57. Арістотель. Політика / Пер. з давньогр. та передм. О. Кислюка. — К.: Основи, 2000. — 239 с.
58. Aristotle. The Great Ethics of Aristotle / Translated with Explanatory Comments by Peter L. P. Simpson. — New York : Routledge, 2014. — 224 p.
59. Max Weber The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism Translated by Talcott Parsons With an introduction by Anthony Giddens London and New York – 271 p.