

*ЛІМОНЧЕНКО Віра* – доктор філософських наук, професор, професор кафедри філософії імені професора Валерія Григоровича Скотного, Дрогобицький державний педагогічний університет імені Івана Франка, 24, вул. Івана Франка, м. Дрогобич, Україна, індекс 82100 ([limonchenko57@gmail.com](mailto:limonchenko57@gmail.com))

**ORCID:** <https://orcid.org/0000-0002-4770-7199>

**DOI:** <https://doi.org/10.24919/2522-4700.45.7>

**Бібліографічний опис статті:** Лімонченко, В., (2022). Трагізм політики як особливого образу дії: перечитуючи Ранс'єра. *Людинознавчі студії: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія»*, 45, 89–111, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.45.7>

## ТРАГІЗМ ПОЛІТИКИ ЯК ОСОБЛИВОГО ОБРАЗУ ДІЇ: ПЕРЕЧИТУЮЧИ РАНС'ЄРА

**Анотація.** *Мета роботи.* Ставиться завдання виявити у естетичних візіях Ранс'єра домінуючу мотивацію звільнення світу від наявної на певний момент форми упорядкування суспільного буття, проте очевидно, що всупереч ствердженню повернення політики, те, як Ранс'єр трактує її, говорить про інше – власне політичні звичні засоби безпорадні, що назване «трагізмом», але при цьому установка на зміну зберігається і реалізується по-іншому. **Методологія.** У статті застосований метод поглибленого рефлексивного читання, що передбачає таку критико-аналітичну експлікацію, яка стосується не стільки самого твору, скільки тих рис антропологічної ситуації, свідченням яких постає тематика теоретичного дослідження. Значущим є і метод діалектико-логічного аналізу – робота з поняттями, які припускають витончене розрізнення і взаємне перетворення. **Наукова новизна.** Всупереч тезам про «кінець філософії» концепція політики Ранс'єра має риси філософського дискурсу: по-перше, сама постановка питання типова для філософії з часів Канта: «як можлива політика»; по-друге,

читання його текстів засвідчує наявність такого змісту, який упушений загальноновизнаним вживанням, що споріднене саме з пошуками істини, характерними для філософського дискурсу з часів античності. Проведена смислова аналітика понять *La mésentente* і *Le partage du sensible* засвідчує: сама морфологічна будова цих концептів вказує на специфічну «позитивну негативність» першого; у другій філософемі наявний зв'язок з діалогічною філософією і філософією Маркса, синтезуючою Гегеля і Фейєрбаха. Лексема *partage* орієнтує на таке мислення, яке відповідає ідентичності через порушену тотожність, тобто єдність самоті (або цілісність суспільства) включає у себе інаковість, а не виключає її. Амбівалентність лексеми *sensible* постає засобом, завдяки якому політика осмислюється не як феномен державно-владних структур, як базова засада людського буття по конституюванню спільної справи. *La mésentente* і *Le partage du sensible* синтезовані як *Dissensus*. **Висновки.** Певною мірою, апологія політики у Ранс'єра може прочитуватись як апологія філософії.

**Ключові слова:** політика, філософія, *La mésentente*-незгода, *Le partage du sensible*, диссенсус.

**LIMONCHENKO Vira** – Doctor of Philosophy, Professor, Professor at the Department of Philosophy named after Professor Valery Grigorovich Skotnyi, Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University, 24, Ivan Franko str., Drohobych, Ukraine, postal code 82100 (*limonchenko 57@ gmail.com*)

**ORCID:** <https://orcid.org/0000-0002-4770-7199>

**DOI:** <https://doi.org/10.24919/2522-4700.45.7>

**To cite this article:** Limonchenko, V., (2022). Trahizm polityky yak osoblyvoho obrazu dii: perechytuiuchy Ransiera [The tragedy of politics as a particular form of action: re-reading Ranciere] *Liudynoznavchi studii: zbirnyk naukovykh prats Drohobytskoho derzhavnoho pedahohichnoho universytetu imeni Ivana Franka. Serii "Filosofia" – Human Studies. Series of "Philosophy": a collection of scientific articles of the Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University*, 45, 89–111, doi: <https://doi.org/10.24919/2522-4700.45.7>

## THE TRAGEDY OF POLITICS AS A PARTICULAR FORM OF ACTION: RE-READING RANCIERE

**Summary. The goal of the work.** The task is to reveal in Rancière's aesthetic visions the dominant motivation for freeing the world from the visible for a specific moment form of ordering social existence. However, it is evident that contrary to the statement of the return of politics, the way Rancière interprets it says otherwise – the usual political means are actually helpless, which is called «tragedy». However, at the same time, the attitude to change is preserved and implemented differently. **Methodology.** The article uses the method of in-depth reflective reading, which involves a critical-analytical explication, which concerns not so much the work itself, but those features of the anthropological situation, which are evidenced by the topic of the theoretical study. The method of dialectical-logical analysis is also significant – working with concepts that imply a subtle distinction and mutual transformation. **Scientific novelty.** Contrary to theses about «the end of philosophy», Rancière's concept of politics has the features of a philosophical discourse: first, the formulation of the question itself has been typical of philosophy since the time of Kant: «how is politics possible»; secondly, the reading of his texts confirms the presence of such content, which is missed by generally accepted usage, which is related precisely to the search for truth, characteristic of philosophical discourse since antiquity. The semantic analysis of the concepts *La mésentente* and *Le partage du sensible* testifies: the very morphological structure of these concepts indicates the specific «positive negativity» of the first; in the second philosophy, there is a connection with dialogic philosophy and the philosophy of Marx, which synthesizes Hegel and Feuerbach. The lexeme *partage* orients to the thinking that corresponds to identity through disrupted identity; that is, the unity of the self (or the integrity of society) includes otherness rather than excluding it. The ambivalence of the lexeme *sensible* appears as a means by which politics is understood not as a phenomenon of state and power structures but as the primary basis of human existence for the constitution of a common cause. *La mésentente* and *Le partage du sensible* are synthesized as *Dissensus*. **Conclusion.** To some extent,

*Rancière's apology for politics can be read as an apology for philosophy.*

**Key words:** *politics, philosophy, La mésentente-disagreement, Le partage du sensible, dissensus.*

**Постановка проблеми.** Книги Жака Ранс'єра останніх десяти років за своєю тематикою мають бути віднесені до сфери естетики, і в цій галузі він має значний авторитет. Власне моя зацікавленість його ідеями викликана увагою до проблематики стосунків мистецтва і життя, коли мистецтво постає деякою антропологічною практикою трансцендування наявного порядку, але Ж. Ранс'єр іменує цей феномен політикою, яка реалізується як «розподіл чуттєвого». Увага до цілісності його творчості і ретельне перечитування його праць повертає бачення його як мислителя політичного: інтерес до мистецтва є ситуативним, похідним від цілей, які були сформульовані Ранс'єром у шістдесяті роки, коли він мислив у відповідності до марксистської тенденції не пояснення світу, а зміни його – достатньо згадати його висновок в одній з останніх книг: «тільки тоді ми зуміємо краще зрозуміти, як слова і образи, історії і видовища можуть щось змінити у нашому світі» (Ранс'єр, 2018), які відсилають до відомої тези Маркса.

Назва книги «Емансипований глядач» – і це не метафорична назва соціальних структур, що зробив Гі Дебор, у Ранс'єра, оскільки мова йде про театральні практики – засвідчує його увагу до проблематики звільнення як встановлення нового режиму участі у публічному просторі, отже за проблематикою театрознавства по-марксистськи знаходиться проблематика свободи і нового образу суспільства. Хоча сьогодні можливі оскарження такого формулювання основної тенденції марксизму, у роки становлення Ранс'єра як мислителя, увага до Маркса концентрувалася навколо цього питання, і теоретичне осмислення можливостей встановлення нового порядку світу після подій 1968 року визначилося двома векторами – або відмова від установки на зміну, або збереження вірності їй і пошуки інших ніж звично політичні шляхи для цього. Уточнення «звично політичні» потребує спеціального прояснення: коли Ранс'єр (2007 а) підкреслює, що політика не є боротьбою за владу і діями влади,

він виводить політику з сфери державних структур і те, як він експлікує її зміст – «конфігурація специфічного простору, розчленування особливої сфери досвіду, об'єктів, які вважаються всезагальними і підзвітними загальному рішення, суб'єктів, визнаних здатними позначити ці об'єкти і наводити з приводу них докази», (с. 65) – засвідчує установку на пошуки виходу із вторинних надбудованих структур до первинного базису, проте первинний базис він трактує не як виробничо-економічні стосунки, а екзистенційно-антропологічно як становлення відповідальної за свою дію людини: «Політика починається тоді, коли ті, у кого 'немає часу', так розпоряджаються цим необхідним часом, щоб утвердити себе як насельників загального простору і показати, що їхні роти цілком здатні випускати загальнозначащу мову, а не тільки голос, що сповіщає про страждання. Це розподіл і перерозподіл місць та ідентичностей, це розчленування та перерозчленування простору та часу, зримого та незримого, шуму та мови й утворює те, що я називаю поділом чуттєвого. Політика полягає в переконфігурації розподілу чуттєвого, що визначає спільність спільноти, у введенні в нього нових суб'єктів і об'єктів, у наділенні зримістю того, що нею не володіло, і в донесенні як голосів голосів тих, хто раніше сприймався як галасливі тварини» (Ранс'єр, 2007 а, с. 66).

Отже, при тому, що сам Ранс'єр стверджує повернення політики, те, як він трактує її, говорить про інше – власне політичні звичні засоби безпорадні, що я назвала «трагізмом», при цьому установка на зміну зберігається і реалізується по-іншому.

**Мета**, яка ставиться у зв'язку з такою постановкою питання, – виявити у естетичних візіях Ранс'єра домінуючу мотивацію звільнення світу від наявної на певний момент форми упорядкування суспільного буття, проте очевидно, що здійснення цього як дія політики лишається проблематично-ефемерним, отже трагічним.

**Аналіз останніх досліджень і публікацій.** Пік публікацій з інформативним коментуванням і аналітикою позиції Ранс'єра приходиться на 10 роки ХХІ ст. слідом за його гучними працями, які відносяться до розуміння естетики як політики, що і обумовило формування його авторитету у галузі естетики. Як і було вказано раніше, більшість сучасних досліджень ідей

Ранс'єра стосується сфери мистецтва. Це праці у галузі літературного і театрального мистецтвознавства (Niculet, 2011; Bishop, 2012; Thinking Poetry, 2013; Aesthetic Reason, 2018), серед яких наявні такі, які виразно орієнтовані на вихід за галузеву мистецтвознавчу орієнтацію і стосуються питань метафізично-філософських, пов'язаних з такою аналітикою естетичного досвіду, який призупиняє нормативність і приносить своєрідну насолоду свободи як зміни (Bishop, 2012, р. 238); коли естетичний вимір розглядається як моральний форум, критичне дзеркало для суспільства (Niculet, 2011, р. 197); коли розгляд поетичних форм, наприклад Ранс'єром складних віршів Малларме, бачиться засобом «реанімувати 'форми світу' за допомогою розташування слів» (James, 2013, р. 168); коли реферативний огляд збірки не обмежується інформацією щодо переказу позицій авторів, а містить власні акценти: підкреслюється, що політична функція літератури не має нічого спільного з вираженням групових інтересів і позицій, а як раз навпаки підкреслюється, що текст тим більш політичний, чим він менш тенденційний ідеологічно, тобто не акцентуючий соціальну проблематику, оскільки справа політики – піклування про рівногідне представництво досвіду різних суб'єктів, і не на рівні усвідомлених поглядів, розпоряджень і доктрин, а на рівні (і за посередництвом) того, що відчувається.

Ініційована Ранс'єром тенденція розгляду мистецтва як політики отримала продовження у цілої низки авторів, які розглядають мистецтво у зв'язку з вирішенням соціально-політичних питань, причому навіть тоді, коли ім'я Ранс'єра не згадується (Dalaqua, 2020; Räber, 2022), працюють його ідеї «естетичної революції» – не стільки як кардинальних змін у мистецтві, хоча і цей поворот теми у нього наочний у виділенні етичного, міметичного і естетичного режимів мистецтва, скільки як розуміння ролі і значення мистецтва у смислі ненасильницького засобу встановлення гідного для людини способу спільного життя. Проблематика мистецтва як фактору становлення оновленого людства, звільненого і рівного, яку Ранс'єр розробляє при задіюванні ідей Шіллера, цікавить багатьох дослідників (Niculet, 2011; Aesthetic Reason and Imaginative Freedom, 2018; Räber, 2022).

В руслі цікавого для мене повороту теми слід згадати статтю «Архіполітика Жака Ранс'єра» (Perica, 2019), у якій висувається теза, що не зважаючи на критику Ранс'єром розуміння політики Ханною Арендт, яке він вважає антропоцентричним, його експлікація політики як «спірного акту відмови від нав'язаної ідентичності здійснюється в ім'я людини. Антропоцентричне ядро у мисленні Ранс'єра кидається в очі» (Perica, 2019) і його погляд на політику бачиться тісно спорідненим з архіполітикою, чому далі буде приділена увага.

Акцент на соціально-політичних аспектах характерний для підходу до спадщини Ранс'єра у українських інтелектуалів – як перекладачів, так і аналітиків: серед останніх слід згадати І. Жеребкіну (2020), яка фіксує вірність популістсько-демократичному імпульсу Ранс'єра (с. 35), але логіка її аналітики вибудовується відповідно цитованої нею Шанталь Муфф: переходить від онтичного рівня конвенціональної політики до онтологічного рівня, на якому власне і конститується суспільство, отже слід уточнити: відбувається відтворення метафізичних засад буття в ситуації «після метафізики» – обриси цієї інаквової метафізики описуються як усунування архе, і як наслідок – дія онтологічного анархізму. Але саме іменування анархії принципом (с. 42) видає метафізичну природу *встановлення перших засад*, оскільки звільнення дії від остаточних принципів все одно постає деяким упорядкувальним принципом і деконструкція позиції наставництва бачиться оманливою, а фігура деконструктора – трагічною. І тим не менше, посилаючись на бесіду перекладача Андрія Репи з Ранс'єром (Большой розговор, 2018) вона підкреслює, що Ранс'єр: «виступає войовничим критиком будь-яких політик, спрямованих на підтримку соціальної нерівності всіх видів та поборником демократії, але не в сенсі державного інституційного режиму, а як принципу радикальної рівності та абсолютно 'аномальної', за його словами влади, – 'влада тих, хто не має влади, повноважень її здійснювати, але водночас не хоче їй підкорятися. Демократія означає владу рівних як рівних'» (Жеребкина, 2020, с. 35).

І хоча за Ранс'єром саме політика реалізує боротьбу за встановлення рівності, його міграція у сферу естетики, хай навіть з формулюванням *політика естетики*, привідкриває

розчарування, і тоді трактування політики в дискурсі естетики легко прочитується як відмова від політики як дієвого способу «перерозподілу чуттєвого» – політика дієва, коли вона естетика, яка є не дисциплінарною ідеологічною галуззю, а базисним способом знаходження людиною себе у чуттєвому світі.

**Виклад основного матеріалу.** Всупереч дискурсу про «кінець філософії», який наявний і у самого Ранс'єра, його творчість не може бути виведена за межі філософії – це той випадок, коли власне визнання не може вважатися остаточною засадою для судження. Ранс'єр, як і Ханна Арендт, відмовляються від імені філософа, полишаючи класичні для філософії «вічні» питання у формулюваннях трансценденталізму і віддаючи свою увагу гарячим питанням свого часу, але у обох крізь тематичні контури проступає типова для філософії з часів Канта постановка питання: що робить можливим існування того, що постає предметом розгляду – тобто їх праці структуровані у світлі питання «як можлива політика». Відразу підкреслю той момент, що зацікавленість Ранс'єра мистецтвом має характер тактики при слідуванні стратегіям політичних цілей, хоча у нього можна виявити і експлікації умов можливості мистецтва.

Другий суттєвий аспект його стилістичної манери, що дає засади читати його тексти як філософські – це виявлення у смислових конотаціях понять такого змісту, який упущений загальноновизнаним вживанням, і хоча акцентована ним проблематика рівності усуває розбіжність між гадкою і істиною, трактування всупереч загальноновизнаному споріднене саме з пошуками істини, характерними для філософського дискурсу з часів античності. Він очищує від загальноновизнаного смислу поняття політики, поліції, демократії, рівності, консенсусу і творить нові – в першу чергу слід назвати поняття «незгода», у самого Ранс'єра воно існує у двох варіантах як *La mésentente* і *Dissensus*, не менш значущим є і новоутворене поняття «розподіл чуттєвого» (*Le partage du sensible*). Дещо приватно-одномірним виглядає його тлумачення філософії як такого мислення, що усуває тяжбу, яка власне і складає політику (Ранс'єр, 2006, с. 210). Він мислить у руслі традиції антиномічного філософського мислення, яке характеризує специфічність філософського дискурсу впродовж всієї історії: коли він розкриває зміст політики як існування



суб'єкта, яке визначається через його причетність до протилежностей, тобто є парадоксальним, тільки зусиллям непритомності можливо усунути, по-перше, суто філософську установку йти всупереч гадці – пара-докса, по-друге, діалектичну традицію від Геракліта до Гегеля – наполегливого виявлення і утримання протилежностей всупереч установкам здорового глузду на тотожність і рівність самому собі. І тут слід згадати ще один аспект політики, важливий для Ранс'єра: підкреслюючи дієвий характер політики, у якості змісту цієї дії він називає ідею рівності, і на цей момент варто звернути особливу увагу.

Перед тим, як детально розглянути це питання, доречно згадати античний підхід до філософії, який наводить Діоген Лаертський (1979) під час розповіді про Кратета: «Займатися філософією треба доти, доки не зрозумієш, що немає жодної різниці між вождем військ та погоничем ослів» (с. 264). Важко уявити, щоб кропіткий мислитель Ранс'єр, про якого говорять як про знавця документів і архівів, не знав тексту Діогена Лаертського – отже його повернення політики повертає той дискурс, який з античності характерний для філософії. Можливі зауваження, що це формулювання кініка, який протиставляє себе спільноті елітарно орієнтованих знавців, але не відмінити той факт, що кініки належать до сократичної традиції самопізнання, яка складає саме ядро філософські орієнтованих антропологічних практик у всій подальшій історії. Певною мірою, апологія політики у Ранс'єра може прочитуватись як апологія філософії.

Перше, до чого відсилає ідея рівності, – це величне гасло Французької революції, і, я думаю, що це обумовлене не стільки тим, що Ранс'єр француз, скільки тим, що до становлення його як мислителя причетна революційна марксистська традиція і та увага до знедолених, яка неодмінно захоплює і чарує при читанні його текстів. Самим інститутом суб'єкта політики він називає демократію і експлікація змісту її здійснюється як вивертання здорового глузду і протистояння нормальному (банальному) мовленню: «початок без початка, влада того, хто не має влади» (Ранс'єр, 2006, с. 202). Він нагадує, що саме слово винайдене тими, «хто мав 'право' керувати – чи то за старшинством, народженням, багатством, чеснотою, знанням» (Ранс'єр, 2006, с. 203) як глузування з перевертання порядку речей – коли

«демос» як той, що не має права говорити, говорить і бере участь у тому, у чому він не має права брати участь. І саме у цій позбавленості права він постає «бідняком», тобто у нього відсутнє не майно і кошти – у «бідняка» відсутня присутність його у колі людського буття: «Це просто люди, які не враховуються. <...> Це додаткова частина стосовно будь-якого підрахунку частин населення, що дозволяє ідентифікувати із співтовариством загалом підрахунок неврахованих» (Рансьєр, 2006, с. 203). Важка і образлива доля бути неврахованим існує у самих різноманітних формах – це і згаданий античний демос, і виключений з розподілу соціального статусу пролетаріат, і жінки, яких Рансьєр згадує у об'єднанні з дітьми як позбавлених своєї частки у публічному просторі, існує ізгойство іншого характеру – расово-етнічного, релігійного, мовного, сексуального характеру.

Отже завданням і призначенням політики стає почути тих, кого легітимізована правом спільнота не чує, не бачить і отже, не приймає як рівних. Дуже спокусливо побачити у цьому сліди апофатичної традиції, що відсилає до трансценденталізму, хай навіть не у християнській традиції трансцендентного світові смислу цього світу – тієї висоти, якої прагне людина, що знаходиться у низинах, а у концепції піднесеного і невимовного, якій опонує Рансьєр у своїй полеміці з Ліотаром, але це потребує спеціальної уваги і відведе вбік від тематичного поля. Хоча одне зауваження слід зробити – подібний рансьєрівському трансценденталізм у ХХ столітті реалізувався як діалогічна філософія, первинні засади якої розкривають конкретну реальність спілкування у його наочності – і цією реальністю є динамічна плинна ідентичність, або порушена самототожність, отже, у цій наочній практиці наявна апофатичність будь-якої зустрічі як з іншим, так і з самим собою. Особливо виразно апофатизм проступає у рансьєрівському концепті незгоди: Рансьєр використовує *La mésentente* і це потребує спеціальної уваги для осмислення змісту цього концептуально важливого для трактування ним політики (особливо *політики естетики*) поняття.

По-перше, кидається в очі те, як перекладається це поняття іншими мовами. Англійською мовою наявні *Disagreement* й *Dissensus*: перше ім'я зустрічається у перекладі 1999 р. його книги *La mésentente* (1995), друге у збірці, яка відкривається

статтю Ранс'єра *The Thinking of Dissensus: Politics and Aesthetics* (2011), відповідно якої вказано, що з незначними змінами це є текст, наданий ним на конференцію (2003) і оскільки перекладач не вказаний, можна вважати, що це його варіант «мислити *La mésentente*» англійською мовою. Але у самій статті, згадуючи свою книгу 1995 року, він говорить про *Disagreement*, ніяк не пояснюючи чи *Disagreement* й *Dissensus* є простими синонімічними висловами, чи між ними є смислові відмінності. Українською мовою книга не перекладена, проте сам термін перекладається як *незгода*, при тому, що лишається питання перекладу поняття *Dissensus*. У перекладі книги 1995 р. російською використовується *несогласие*, проте у різноманітних статтях як коментувального, так і аналітичного характеру зустрічається *разногласие* – і знов-таки без будь-якого пояснення. Вважаю однією з виразних рис філософського дискурсу нюансованість смислів, отже спробую виявити можливі нюанси.

Первинне іменування *La mésentente* побудоване з використанням грецького префікса *μη*, що для тих, хто студіював античну філософію, відсилає до зіставлення меона й укона: якщо друге транскрибується як чисте ніщо – безплідне, стерильне, парменідівське ніщо, то перше постає відносним небуттям, деякою невизначеністю, нетотожністю самому собі, з цим пов'язаний зміст прикметника *меональний* – чиста потенційність за відсутності актуальної втіленості. Негативність може мати різну енергію і неація префікса *μη* має позитивну негативність. Можливо мислити меон як Надбуття, але меонізація через слідування античній традиції можливо бачити тотожною матеріалізації і саме цей зміст узгоджується з контекстом ранс'єрівської манери мислити: для нього важливо почути тих, хто не представлений у наявній матеріалізації (розподілі чуттєвого), і є неврахованою частиною при представленості цілого – отже є неіснуючим, проте політика як акт людського існування має завданням почути цю потенційність, що є за Ранс'єром її особливим завданням. Можна зауважити, що лексема *La mésentente* постає такою специфічною формою неації, особливість якої у тому, що у ній водночас присутнє ствердження, і така ускладнена форма характерна як для поезії, так і для філософії – це *заперечення, що вислизає у ствердження* і тим не менше не застигає ні в одній формі.

Переклади *Disagreement* й *Dissensus* побудовані з латинським префіксом *dis*, що означає утруднення, порушення, розлад, поділ, втрату чогось, відділення, заперечення – отже він також є засобом негації кореневого змісту. Глумачні посібники роз'яснюють, що «*dis*» вказує на протилежність і є *сильним ступенем заперечення*. Отже, значення відносного небуття, деякої невизначеності і нетотожності самому, що має енергетику потенційності, загублене. Проте з'являється додаткова нова амбівалентність при задіюванні слова *Dissensus*, пов'язана з коренем *sens*: хоча в контексті ранс'єрівського концепту «*Le partage du sensible*» *sens* має значення *чуття*, не можна усунути можливість якщо не прямого перекладу, то супутнього моменту відсилання до значення *смысл*: в українській мові активно використовується неперекладне *сене* як синонім слова *смысл*. Можна згадати і широко відому книгу Ж. Дельоза «*Logique du sens*»: у перекладі російською «*Логика смысла*», що цілком відповідає тематиці книги, українського перекладу немає, проте у розповідях про Дельоза наявний переклад «*Логіка сенсу*», тобто використовується калька *sens*, що відповідає українській традиції. Але амбівалентність *sens* як чуття і як *смыслу* привертає увагу, оскільки вносить деякі нюанси в концепт *La mésentente-Dissensus-Незгода-Несогласие*.

У сучасному інтелектуальному просторі України домінує використання слова *сене*, зустрічається навіть оголошення слова *смысл* русизмом – хоча воно має чисто слов'янські корені, які присутні в словах *мислення*, *осмислений* тощо, в той час як філологи вказують, що *сене* входить в ужиток за посередництвом польської мови. Наявність цих двох слів привертає увагу як філологів, так і філософів: якщо філологічна аналітика обґрунтовує можливість використання обох слів, оговорюючи різні контексти, то розгляд у руслі філософії виявляє у них різні рівні, іменуючи їх концептуальний *смысл* і екзистенційний *сене*, тобто «перше є об'єктивованим ідеальним утворенням, яке володіє характеристиками відтворюваності, анонімності та інваріантності», друге – «особистісним моментом *смыслоутворення* і характеризується унікальністю та емоційно-почуттєвою забарвленістю» (Стецько, 2012, с. 71). Філолог стверджує, що хоча лексеми *смысл* і *сене* етимологічно містять і «думку», і «чуття»,

«значення, які передавали почуття, відчуття і вимисел нині втрачені» (Видайчук, 2017, с. 118), у філософії цей зміст зберігається і є суттєвим, оскільки теоретико-пізнавальна позиція сенсуалізму у сьогодишньому секуляризованому світі достатньо авторитетна і експлікується у дуже різних варіантах. Для цього розгляду важливим є виявлення контекстуального простору лексеми *сене* як особистісного і забарвленого емоційно-почуттєво, який вказує на такий вихід за межі мовних структур, що пов'язаний з життєвим світом людини, отже відсилає до чуттєвості його: «У мовчазній тиші первинної свідомості перед очима з'являється не тільки те, що значать слова, але й те, що значать речі, ядро початкового значення, навколо якого організуються акти позначення і вираження» (Мерло-Понти, 1999, с. 15). Слід зауважити, що стверджений вихід від слів до самих речей дає можливість не вступати у суперечки щодо правильного перекладу, а осмислювати ту своєрідну реальність, яка цим словом розкривається.

Таким чином, амбівалентність значень слова *Dissensus*, яка не зберігається при перекладі, робить його таким поняттям, що привносить необхідні нюанси – справа не стільки у самій незгоді-*несогласии*, хоча і це важливе, але у особливому характері людських чуттів, названих Марксом (1973) вслід за Фейербахом чуттями-теоретиками (с. 550). Фейербах акцентує увагу на тому, що за своєю природою людські чуття розумні: всупереч натуралістичному розумінню сприйняття як такого, що фіксує зовнішнє та одиничне, почуття-теоретики здатні фіксувати суттєве і загальне в навколишньому світі. Маркс разом з Гегелем підкреслює те, що саме чуттєве сприйняття є феноменом, що історично становиться і простором становлення як культивування є мистецтво, яке виробляє здатність бачити, чути, сприймати те, що по-іншому не можливо зафіксувати – тому воно і набуває статусу політики не завдяки політичній тематиці, а за своєю природою: справою політики за Ранс'єром є таке переформування чуттєвого (яке в силу амбівалентності слова *сене* відразу і осмислено-розумне), що відкриває доступ до присутності у публічному просторі того, що не було видимим і почутим. Найвний у Ранс'єра перехід від *естетики політики* (Беньямін) до *політики естетики* по суті перекреслює загальноновизнану політичність політики, пов'язану з надбудованими

над базисом феноменами влади, і намагається дістатися до дійсної базисної засади людського існування – відкритості її світові завдяки чуттям-теоретикам, які здатні сприймати світ не у вимірі знищуючого споживацтва, а як те, що є тим спільним простором, який потребує захисту у своїй різнобарвності і різноманітності без уніфікації і тоталізації, у чому Ранс'єр звинувачує консенсус, робота якого описується як затикання усіх зазорів між правом і фактом, тобто право перетворює різнобарвне суспільство у однорідну спільноту, нехтуючи тим залишком, який не охоплений правовими нормами і який називають «виключеними» (Ранс'єр, 2007 а, с. 140-141).

Осмислення ситуації «виключення» важливе для концепції політики Ранс'єра і він заглиблюється у аналітику різних варіантів її. «Виключення» означає дві принципово різні речі: по-перше, оскільки «виключений» не має у структуруванні спільноти жодного статусу, внаслідок цього це конфліктний персонаж, але він все-таки змушує включити його як додаткового суб'єкта – і тоді він бачиться тим, хто з якоїсь випадковості випав з великої рівності всіх з усіма: хворий, відсталий, занедбаний, недостатньо свідомий, іншомовний, якому спільнота повинна допомогти, перевчити і відновити «соціальні зв'язки» (с. 141), тобто стати таким як усі. Але водночас працює і другий момент: він все одно лишається «радикальним іншим, його відокремлює від спільноти той простий факт, що він йому чужий, що він не поділяє ототожнення, яке пов'язує кожного з усіма, і в той же час у кожному ж йому загрожує» (с. 141). Таку спільноту Ранс'єр називає «малим співтовариством Догвіля», підкреслюючи двоїстість «соціальної допомоги ближньому та абсолютного відторгнення іншого». Він розкриває наслідки цієї подвійності як право на втручання і гуманітарні війни. В дусі свого парадоксального мовлення таку ситуацію він називає етичною і формою дії етичного повороту у політиці він називає *консенсус* як такий спосіб символічної структуризації суспільства, який усуває додаткову невраховану у праві частину. Таким тенденціям протистоїть *Dissensus* як негачія наявного структурування (розподілу сенсбельного). Кон-сенсус і дис-сенсус утворюють пару протилежностей, дія яких осмислюється у формі оксюмору: консенсус за морфологічною будовою поняття стверджує об'єднання, але

працює як усування неврахованої частини, диссенсус постає таким запереченням, що вислизає у ствердження – така негативність є сутнісним принципом людського буття.

Привертає увагу ще один значущий для концепції політики як естетики у Ранс'єра момент, пов'язаний з використанням словосполучення *Le partage du sensible*. По-перше, це стосується важливої для Ранс'єра проблематики єдиного / множинного, яка є наскрізною для багатьох його праць. Починаючи з «Десяти тез» мова йде про різноспрямовані тенденції акцентування єдиного і множинного: говорячи про повернення політики, Ранс'єр (2006) фіксує анархічну й конфліктну міць множинності, визнаючи при цьому, що єдине утихомирює, вносить порядок, але «‘соціальна’ полімеризація обурювальних афектів множини» (с. 10) обертається ще більш примітивною спустошливістю, ніж «усі неприємності з множинністю» (с. 10). Хімічна термінологія підкреслює, що здоровий глузд, орієнтований на порядок і утихомирювання, діє як прокрустово ложе – урізаючи до одноманітності, або синтезуючи з множинності єдиний полімер шляхом підпорядкування «пристрастей» множинності «пристрастям» єдності, яка діє як виключення. Ранс'єр відсилає до таких «пристрастей» *єдиного*, які характерні для тоталітаризму – єдність через виключення відмінного, але для нього характерне небажання співати у хорі однаковими для усіх словами, і він винаходить спосіб говорити хімічною алегорією, уподібнюючи суспільство полімеру, що усуває ефект множини.

Додатковий до множинності нюанс вносить проблематика рівності: політична дія як набуття власного лику (голосу як логосу) реалізується у просторі різноликої множинності і тим не менше це можливо завдяки отриманню рівності – дієслово *partage* містить одночасність дії розподілу-відділення і розподілу-об'єднання, оскільки розділяти можна на частини (ділити), а можна розділяти думку і чуття (спів-володіти). У діалогічній традиції цьому відповідає співпречетність-присутність-співчуття, що відповідає ідентичності через порушену тотожність, тобто єдність самості (або цілісності суспільства) включає у себе інакшість, а не виключає її – і це є другим значущим моментом, який привносить лексема *partage*. Цей аспект відходить у тінь при перекладі *Le partage du sensible* англійською

як *The Distribution of the Sensible*. Ранс'єрівський концепт *Le partage du sensible* навіть на рівні словесного оформлення відсилає до закону партиципації Леві-Брюля, відповідно якого і предмет, і людина мають порушену тотожність: Леві-Брюль наводить приклад тотемізму, коли людина сприймає себе одночасно людиною і твариною, Ранс'єр (2006) називає характерну рису політики, яка визначає існування суб'єкта через причетність його до протилежностей (с. 198), що більш виразно і трагічно розгорнуто у восьмій тезі: конфігурація простору політики здійснюється завдяки виявленню незгоди як присутності двох світів в одному (с. 210), причому слід мати на увазі, що мова йде про специфіку осмислення цілого.

Ранс'єр розрізняє два варіанти бачення цілого – перший складається з реальних визнаних за статусом і місцем частин, другий додатково враховує частину знедолених, неврахованих (тобто виходить не з частин, а з цілого, що ніколи не вичерпується своїми частинами) і саме другий за Ранс'єром характеризує політику: політика – не мистецтво керувати спільнотами, це форма людської дії, заснованої на незгоді, розбіжності (*mésentente* – В.Л.), виняток із правил, згідно з якими здійснюється таке згуртування людських груп, що незрозуміле для здорового глузду, який прагне зрозумілої через тотожність єдності. Політика реконфігурує простір того, що у ньому слід бачити і називати: на відміну від живої істоти, голос якої видає лише деякий звук задоволення або незадоволення, власне людська привілея – це посилатись на справедливе-несправедливе і бути почутим у публічному просторі. Ранс'єр підсумовує: «Кого ми не хочемо визнавати як політичну істоту, ми починаємо не бачити як носія знаків політичності; ми починаємо не розуміти, що він каже, не чути, що з його вуст виходить мова» (с. 212). Голос такої істоти лишається сферою домашньої приватності (хатньої тварини) і не допускається у простір публічний. Справа політики – «дати побачити те, чого не видно; почути як мову те, що було чутно тільки як шум» (с. 212). І далі знов підкреслюється: «Сутність політики міститься у незгоді. Незгода – це не зіткнення інтересів чи думок. Це прояв нетотожності відчутного себе. Політична маніфестація дає побачити те, чому немає підстав бути побаченим; вона вкладає один світ в інший» (с. 213).



Можна помітити, що три режими мистецтва певною мірою узгоджені з трьома фігурами політики – це узгодження має стати предметом окремого дослідження, що манить дуже цікавими поворотами проблеми політики як естетики. В контексті теми значущим є переведення завдання політики – переструктурування самої базової засади суспільства відповідно принципу рівності як принципу людського буття – у форми мистецтва: початково Ранс'єр розкриває нову форму перерозподілу чуттєвого як дію літератури, пізніше він навіть розкриває видову специфіку людини як живої істоти як «істоти літературної» (Ранс'єр, 2007 б, с. 41), але і живопис, і музика, і театр, і кіно розглядаються ним як «конфігурації досвіду, здатні реалізувати нові типи чуттєвості і вводити нові форми політичної суб'єктивності» (с. 11). Отже, міра участі у спільному у якості своєї засади має «естетику» як «систему апіорних форм, які визначають те, що надане відчуттю», оскільки: «Політика опирається на те, що бачиш і що можна про це сказати, на те, хто наділений компетенцією бачити і здатністю сказати, на властивості простору і часові можливості» (с. 15). Це відбувається на боці суб'єкта, тобто якщо і можлива зміна образу світу, то реалізується це шляхом «естетичного виховання» як «естетичної революції», що і розгортається у цій книзі ретельно і послідовно. Оскільки наскрізною ідеєю щодо ролі політики, яку експлікує Ранс'єр, є така перебудова соціального порядку, яка стосується фундаментальних засад, змінюючи дійсність на рівні чуттєвого, така дія «вмонтована» у саму людину, як її власна дія і не може бути надана їй у володіння як готовий інструмент. Відсутність кропіткої майже невидимої роботи становлення людини людиною приводить до того, що можна висловити словами Ранс'єра (2013): «Поза цим встановленням жодної політики немає. Є лише порядок панування чи безладдя заколоту» (с. 34). І насильство жорсткої влади (пристрасті єдиного), і жорстокість бунту проти неї (пристрасті множини) рівною мірою трагічні.

Аналізуючи ситуацію в Україні, у якій протистояння «пристрастям єдиного», отже насильству жорсткої влади складає основну тему інтелектуальної роботи останніх двадцяти-тридцяти років і яка загострилася в трагічній 2022 рік, слід зазначити ті перевертні, у які вдається думка, яка прагне бути

антитоталітарною. Показово, що єдина перекладена і видана в Україні книга Ранс'єра («Учитель-незнайко. П'ять уроків із розкріпачення розуму»), присвячена питанням навчання, що видає зацікавленість емансипуючим виміром освіти, що і розкривають його наступні праці – емансипативний потенціал освіти зосереджений у створеному Ранс'єром концепті *незгоди*, але саме цей момент лишається поза увагою, що особливо виразно присутнє у ставленні до філософських практик. Так, ліберальний інтелектуал-письменник В. Єшкілев (Ещё десять-пятнадцать лет, 2020), сміливо приймаючий на себе право формулювати очікування суспільства, які може реалізувати філософія, робить це у формі відповіді на питання «Чи не є філософування марною тратою часу?». Приймаючи такий спосіб філософського дискурсу, який формулює як «вільне ковзання по краю граничного запитання і нікому нічим не зобов'язане», він говорить, що сучасна людина (її він називає мережевою людиною Гіпермодерну, міленіалом і постміленіалом, що можна розуміти як деяке дистанціювання – це не я, а мережева спільнота так вважає) «не чекає від філософії, що вона звільнить його від того, що Липовецьки називає 'поневоленням прискореним часом'. Вона слухає не мислителя, а коуча, що знає лайфхаки. Вона чекає не онтології, а перформансу» (Ещё десять-пятнадцать лет, 2020). І справа не у тому чи є це позиція самого Єшкілева: показово, що «коуч» – це і є той «вчитель-знайко», який натаскує учня, навчаючи його певним вмінням-компетенціям («лайфхакам») на противагу мислителю, який не надає знання у вигляді «лайфхаку», а перформанс – чисто споживацько-видовищний спосіб конституювання чуттєвості людини, який відповідає консенсуальній «спільноті Догвілля». Отже, для такої думки не існує тієї інтелектуальної роботи, яку здійснила і здійснює європейська думка у осмисленні і опануванні інших ніж тоталітарно-виключаючі моделі мислення. Хоча феномен тоталітаризму за своєю морфологічною будовою відсилає до цілого, практики тоталітаризму діють як виключення, яке вважається засобом встановлення гомогенного суспільства. Турбота європейських інтелектуалів у галузі протистояння тоталітаризму реалізується як пошуки шляхів визнання інакового, для Ранс'єра таким принципом мислення є диссенсус.

**Висновки.** Можна помітити деяку нестиківку двох тверджень: за Ранс'єром перерозподіл чуттєвого доміантно проходить як консенсус, тобто у формі поліції, а не політики – у формі такого розподілу відчутного, яке виключає «те, чого немає» (Ранс'єр, 2006, с. 210), політика вносить втручання і розлад у видиме і висловлювальне, і це не може відбуватися постійно, тому політика рідкісна річ. Але виконання цього політичного завдання засобами мистецтва як «естетичного виховання» реалізується у деякій поступовості досвіду як переродження істоти голосу, тобто такої, що видає шум страждання або задоволення, у істоту логосу, здатну говорити у вимірах справедливого і несправедливого. Якщо мірою Ранс'єр повертається до питань пайдеї як становлення людини відповідного типу, правда мірилом перестає бути наявний соціальний устрій і мета такого становлення – забезпечення пластичності, яку європейське мислення особливо цінує.

Як власне політичне політика рідкісна річ, політика як естетика діє поволі, структуруючи засади для неї. Робота політики здійснюється у вимірах конституювання людського у людині – як *Bildung*, тобто *образование* (рос.), український термін освіта втратив корінь вибудовування людського образу, хоча у Івана Франка зустрічається дещо незвичне для нас слово *образоване*. Але ми потрапляємо у замкнене коло – вибудовування людського у людині або відбувається стихійно засобами відтворення такої суб'єктивності, яка обслуговує наявний порядок, або ставиться цілеспрямовано структурами і інститутами освіти з тією самою метою. Можлива надія на такий тип навчання, який викладений Ранс'єром з посланням на досвід Жана Жакото, коли вчитель можна сказати усунений, бо він має діяти як незнайко – так м'яко перекладено українською назва книги *Le maître ignorant: Cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*. Але можливий варіант і «вчитель-невіглас»...

Саме ця надія на вибудовування такої суб'єктивності, яка здатна «мислити *La mésentente*», тобто не консенсуально гомогенізуючи суспільство, а визнаючи інаковість життєвого досвіду інших і не роблячи його «виключеним», повертає ранс'єрівській концепції політики виміри архіполітики як такої конфігурації символічного упорядкування суспільства, коли парадокс причетності непричетних гармонізується засобами виховання

(Рансьєр, 2013, с. 100-101). Показовим є його уточнення: платонівська республіка протистоїть демократії як такий варіант «причетності непричетних», що реалізується засобами виховання і уточнює, що республіка засновується «не так на універсальності закону, скільки на вихованні, що постійно перетворює закон у його дух» (с. 104). Рансьєр вважає винаходом Платона «внутрішній режим спільноти, при якому закон виявляється гармонією етосу, згодою характеру індивідів з звичаями колективу» (с.105). Для Рансьєра неприйнятною є радикальність республіканського (у транскрипції Платона) варіанту «розподілу чуттєвого», оскільки повне чуттєве здійснення архе суспільства усуває будь-який залишок (у цьому небезпеки безмірної дії «пристрастей єдиного», того, що пізніше іменовано тоталітаризмом), але слід нагадати, що усування неврахованих пом'якшено тим, що це здійснюється «не так законом, як духом закону», отже зберігає рухому мінливість як характеристику духа у протиставленні нерухомості записаного закону. Цей аспект потребує спеціальної уваги, що є завданням наступних досліджень.

Повертаючись до рансьєрівського погляду на освіту, на мій погляд, справа не у тому, щоб вчитель прикидався незнайком – цим відтворюється просвітницька Робінзонада і покладання на діючу саму по собі незіпсуту природу людини, що не приймає і Рансьєр, а у тому, щоб освіта ставала звільненням від частковості замкнених приватних форм, які поки що домінують у нашому світі, породжуючи заздрість, ненависть і війни.

#### ЛІТЕРАТУРА

1. Видайчук Т.Л. Лексми смисл і сенс у мовній практиці українців. *Studia Philologica. Збірник наукових праць. Випуск 9.* 2017. С. 115-119.
2. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: Мысль, 1979. 624 с.
3. Жеребкина И.А. (Не)согласие политического и эстетического в философии Жака Рансьєра. *Вісник Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна.* 2020 Випуск 61. С. 33–44. DOI: 10.26565/2306-6687-2020-61-04
4. Ещё десять-пятнадцать лет и крупные города оторвутся от культурных якорей и шаблонов «советчины». Три вопроса к идеологу «станиславского феномена» Владимиру Ешкилеву. 05.08.2020. URL: [https://huxley.media/eshhjo-desjat-pjatnadcat-let-i-krupnye-goroda-otrivutsja-](https://huxley.media/eshhjo-desjat-pjatnadcat-let-i-krupnye-goroda-otrivutsja)

ot-kulturnyh-jakorej-i-shablonov-sovetchiny-tri-voprosa-k-ideologu-stanislavskogo-fenomena-vladimiru-eshkilevu/

5. Маркс К., Энгельс Ф. Економічно-філософські рукописи 1844 року. *3 ранніх творів*. Київ: Видавництво політичної літератури України, 1973. С. 483–597.

6. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. СПб.: Ювента, Наука, 1999. 604 с.

7. Рансьер Ж. Эмансипированный зритель. Нижний Новгород: Красная ласточка, 2018. URL: <https://topknig.pro/iskusstvo-i-kultura/11747-emanzipirovanniy-zritel.html>

8. Рансьер Ж. Большой разговор. С французским философом побеседовал его украинский коллега и переводчик Андрей Репа. Colta, 21.06.2018 URL: <https://www.colta.ru/articles/society/18387-zhak-ransierbolshoy-razgovor>.

9. Рансьер Ж. Десять тезисов о политике. *На краю политического*. М.: Практика, 2006. С. 193–223.

10. Рансьер Ж. Несогласие: Политика и философия. СПб.: Machina, 2013. 192 с.

11. Рансьер Ж. Неудовлетворенность эстетикой. *Разделяя чувственное*. СПб.: Изд-во ЕУСПБ, 2007 а. С. 47–154.

12. Рансьер Ж. Разделяя чувственное. *Разделяя чувственное*. СПб.: Изд-во ЕУСПБ, 2007 б. С. 9–46.

13. Стецько Д. Концептуальний смисл (значення) та екзистенційний смисл (сенси) як аспекти культуротворення. *Збірник наукових праць молодих вчених Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка*. 2012. Вип. 1. С. 71–77.

14. Aesthetic Reason and Imaginative Freedom: Friedrich Schiller and Philosophy, María del Rosario Acosta López and Jeffrey L. Powell (eds.). SUNY Press, 2018, 217pp.

15. Bishop Claire. *Artificial Hells: Participatory Art and the Politics of Spectatorship* London: Verso, 2012. 390 p. DOI: <https://doi.org/10.3202/caa.reviews.2013.81>

16. Dalaqua Gustavo H. Aesthetic injustice. *Journal of Aesthetics & Culture*. Volume 12, 2020. Issue 1. DOI: <https://doi.org/10.1080/20004214.2020.1712183>

17. James Alison. Poetic Form and the Crisis of Community: Revisiting Rancière's Aesthetics. In *Thinking Poetry: Philosophical Approaches to Nineteenth-Century French Poetry*, ed. Joseph Acquisto, 167–83. London: Palgrave Macmillan, 2013.

18. Niculet Loredana. Sensus communis aestheticus and the project of emancipation: The Utopian frame of the avant-gardes. *Eidos: Revista de Filosofía de la Universidad Del Norte*, 2011, 14:192-211.

19. Perica Ivana. The Archipolitics of Jacques Rancière. *Krisis*, 2019, Issue 1. URL: <https://archive.krisis.eu/the-archipolitics-of-jacques-ranciere/>

20. Råber Michael. Democratic freedom as an aesthetic achievement: Peirce, Schiller and Cavell on aesthetic experience, play and democratic freedom. *Philosophy and Social Criticism: Epub ahead of print*. 2022. Vol. 0(0). Pp. 1–24 DOI: <https://doi.org/10.1177/01914537211066864>

21. Thinking Poetry: Philosophical Approaches to Nineteenth-Century French Poetry, ed. Joseph Acquisto. Palgrave Macmillan; 2013. 232 p.

## REFERENCES

1. Vidajchuk, T.L. (2017). Leksemi smisl i sens u movnij praktici ukrayinciv [Lexemy meaning and sense in modern practice of Ukrainians]. *Studia Philologica. Zbirnik naukovih prac* – Studio Philologica. Collection of scientific works, 9, 115–119. [in Ukrainian].

2. Diogen Laertskij. (1979). *O zhizni, ucheniyah i izrecheniyah znamenityh filozofov* [About the life, teachings and sayings of famous philosophers]. M.: Mysl. [in Russian].

3. Zherebkina, I.A. (2020). (Ne)soglasie politicheskogo i esteticheskogo v filosofii Zhaka Ransera [(Dis)consent between the political and the aesthetic in the philosophy of Jacques Ranciere]. *Visnik Harkivskogo nacionalnogo universitetu imeni V.N. Karazina* – Bulletin of Kharkiv National University named after V.N. Karazin, 61, 33–44. DOI: 10.26565/2306-6687-2020-61-04 [in Russian].

4. Ito, M. (2019). Zritel kak laborant: o rabote Nauchno-issledovatel'skoj laboratorii Teatra im. Mejerholda [Spectator as laboratory assistant: about the work of the Research Laboratory of the Theater. Meyerhold]. *Shagi/Steps*, 5/4, 107–119. DOI: 10.22394/2412-9410-2019-5-4-107-119. [in Russian].

5. Marks, K., Engels, F. (1973). Ekonomichno-filosofski rukopisi 1844 roku [Economic and philosophical manuscripts of 1844]. *Z rannih tvoriv* – From early works. (483–597). Kiyiv: Vidavnistvo politichnoyi literaturi Ukrayini. [in Ukrainian]

6. Merlo-Ponti, M. 1999. Fenomenologiya vospriyatiya [The Phenomenology of Perception]. Sankt-Peterburg: Yuventa, Nauka. [in Russian].

7. Ranser, Zh. (2018). Emansipirovannyj zritel [The Emancipated Spectator]. Nizhnij Novgorod: Krasnaya lastochka, URL: <https://topknig.pro/iskusstvo-i-kultura/11747-emansipirovannyj-zritel.html> [in Russian].

8. Ranser, Zh. (2018). Bolshoj rozhovor. S francuzskim filosofom pobesedoval ego ukraïnskij kollega i perevodchik Andrej Repa [Big Conversation. Andrej Repa, his Ukrainian colleague and translator, spoke with the French philosopher]. Colta, 21.06. URL: <https://www.colta.ru/articles/society/18387-zhak-ransierbolshoy-razgovor>. [in Russian].

9. Ranser, Zh. (2006). Desyat tezisev o politike [Ten theses about politics]. *Na krayu politicheskogo* – On the edge of the political. (193–223). Moscow: Praktis. [in Russian].

10. Ranser, Zh. (2013). Nesoglasie: Politika i filosofiya [Disagreement: Politics and Philosophy]. Sankt-Peterburg: Machina. [in Russian].

11. Ranser, Zh. (2007 a). Neudovletvorennost estetikoj [Dissatisfaction with aesthetics]. *Razdelyaya chuvstvennoe – The Distribution of the Sensible*. (47–154). Sankt-Peterburg: Izd-vo EUSPB. [in Russian].

12. Ranser, Zh. (2007 b). Razdelyaya chuvstvennoe [The Distribution of the Sensible]. *Razdelyaya chuvstvennoe – The Distribution of the Sensible*. (9–46). Sankt-Peterburg: Izd-vo EUSPB. [in Russian].

13. Stecko, D. (2012). Konceptualnij smisl (znachennya) ta ekzistencijnij smisl (sens) yak aspekti kulturotvorennya [Conceptual meaning (meaning) and existential meaning (sensation) as aspects of cultural creation]. *Zbirnik naukovih prac molodih vchenih Drohobickogo derzhavnogo pedagogichnogo universitetu imeni Ivana Franka* – Collection of scientific workers of young scientists of Drohobic State Pedagogical University named after Ivan Franko, 1, 71–77. [in Ukrainian].

14. Bishop, Claire. (2012). *Artificial Hells: Participatory Art and the Politics of Spectatorship*. London: Verso. DOI: 10.3202/caa.reviews.2013.81

15. Dalaqua, Gustavo H. (2020). Aesthetic injustice. *Journal of Aesthetics & Culture*, 12/1. DOI: <https://doi.org/10.1080/20004214.2020.1712183>

16. James, Alison. (2013). Poetic Form and the Crisis of Community: Revisiting Rancière's Aesthetics. In *Thinking Poetry: Philosophical Approaches to Nineteenth-Century French Poetry*, ed. Joseph Acquisto. (167–83). London: Palgrave Macmillan.

17. Aesthetic Reason and Imaginative Freedom: Friedrich Schiller and Philosophy. (2018). María del Rosario Acosta López and Jeffrey L. Powell (eds.). SUNY Press.

18. Niculet, Loredana. (2011). Sensus communis aestheticus and the project of emancipation: The Utopian frame of the avant-gardes. *Eidos: Revista de Filosofía de la Universidad Del Norte*, 14, 192–211.

19. Perica, Ivana. (2019). The Archipolitics of Jacques Rancière. *Krisis*, 1. <https://archive.krisis.eu/the-archipolitics-of-jacques-ranciere/>

20. Råber, Michael (2022). Democratic freedom as an aesthetic achievement: Peirce, Schiller and Cavell on aesthetic experience, play and democratic freedom. *Philosophy and Social Criticism*: Epub ahead of print, 0(0), 1–24. DOI: <https://doi.org/10.1177/01914537211066864>

21. *Thinking Poetry: Philosophical Approaches to Nineteenth-Century French Poetry*. (2013). Ed. Joseph Acquisto. Palgrave Macmillan.