

А.А. Перцева

Историзм и субъективация: от Фуко к Рансьеру и обратно

Перцева Алина Андреевна – докторант школы «Практики и теории смысла». Университет Париж VIII Венсенн-Сен-Дени, лаборатория современных логик философии (LLCP). 2 rue de la Liberté, 93526 Saint-Denis cedex, Франция; аспирант школы по философским наукам. НИУ ВШЭ. Российская Федерация, 105066, г. Москва, ул. Старая Басманная, 21/4; e-mail: alina.pertseva@gmail.com

В статье предпринимается попытка проследить связь между, с одной стороны, радикальностью историзма в подходе и, с другой стороны, способностью этого подхода теоретизировать «позитивный» аспект субъективации-сопротивления. С этой целью мы обращаемся к двум авторам, для которых эти две переменные одинаково релевантны и которые вместе с тем достаточно самостоятельны, чтобы обеспечить вариацию в их проявлении, – к Мишелю Фуко и Жаку Рансьеру. Учитывая, что в творчестве каждого из авторов мы находим разные формы историзма и разные теоретические аспекты субъективации, в результате мы получаем три контрастных перехода, на которых и концентрируем свой анализ: от политической мысли Фуко к политической мысли Рансьера, от политической мысли Рансьера к его эстетической мысли, а от нее – к теме эстетики существования Фуко. Сравнение этих моментов между собой достаточно убедительно демонстрирует негативную корреляцию между историзмом и темой субъективации-как-сопротивления, даже у таких авторов, как Фуко и Рансьер.

Ключевые слова: историзм, история, универсалия, трансисторизм, субъект, субъективация, сопротивление, эмансипация, Мишель Фуко, Жак Рансьер

Тезис о том, что между историзмом, каким его практикует, например, Мишель Фуко, и смертью субъекта существует прямая связь, кажется общим местом. На самом деле, если под субъектом понимается некая универсальная и внеисторическая инстанция, то, утверждая, что он немислим в рамках историзма, мы всего лишь раскрываем содержание такого понятия. Гораздо интереснее, как нам кажется, попытаться проследить связь между уже историзированной субъективностью и историей, проблематизированной в связи с настоящим, т. е. в свете тех трансформаций, которые и предложил Фуко. Эта связь не вытекает из определения этих понятий и требует проведения исследования для вынесения синтетического суждения.

Действительно, если субъективация не пред-задана, а конструируется, то это конструирование может быть двояким: конструирование как эффект и само-конструирование. Двойственность этих проявлений заложена в многозначности французского термина, отсылающего одновременно к латинским *subjectus* и *subjectum*. И проблема заключается в том, что два направления субъективации – с одной стороны, подчинение, а с другой, сопротивление – требуют разных моделей историчности. Достаточно вспомнить словосочетание «субъект истории», предмет самых ожесточенных споров, чтобы в этом убедиться. Историзм же Фуко настолько радикален, что

уже не ограничивается тезисом немецкого историзма XIX в. о том, что история – это своего рода среда, в которую необходимо все поместить, но считает, что сам объект историка – например, безумие – не существует сам по себе до его историзации, но конструируется каждый раз по-разному дискретным образом понятой историей. И если история – это «фабрика», производящая собственные объекты и субъекты, то что меняется, если мы генеалогически проблематизируем ее с точки зрения настоящего пишущего ее историка? Наша гипотеза будет состоять в том, что теоретическое описание второй – назовем ее для удобства «позитивной» – оси субъективации так или иначе связано с выходом за рамки чистого историзма и поиском универсалий и трансисторических элементов.

Для того чтобы проверить наличие корреляции между двумя переменными – субъективацией в двух базовых вариантах ее проявления и историзмом/трансисторизмом в подходе, нам придется обеспечить большую вариативность их проявления. Ее мы рассчитываем получить за счет обращения к философу, близкому к Фуко, но при этом достаточно самобытному, чтобы вступать с ним в спор, – Жаку Рансьеру. Как и у Фуко, субъективация у Рансьера исторична, власть – продуктивна, а история связана с настоящим. Но именно различия между устройствами мысли двух философов позволят нам проверить корреляцию между двумя переменными. Учитывая, что мысль каждого из этих философов сама по себе внутренне неоднородна, мы можем быть уверены, что достаточная вариация нам будет обеспечена даже этими двумя именами.

Проследивать эту связь мы будем пунктиром, затрагивая наиболее яркие моменты, где она становится особенно очевидной, т. е. моменты перехода: от политической мысли Фуко к политической мысли Рансьера, от политической мысли Рансьера к его же эстетической мысли, а от нее – к эстетике существования Фуко. Все эти переходы и вариации позволят нам увидеть корреляцию в действии. Особое внимание мы бы хотели обратить на то, что эта негативная корреляция наиболее ярко проявляется там, где она не соответствует стратегии и задумке автора, где она выдает себя в присутствии ей автоматизме.

Рансьер и Фуко: близкая дистанция

Впервые с наибольшей очевидностью эта корреляция заявляет о себе при сравнении политической мысли Фуко и Рансьера. Прежде чем перейти к нему, стоит в общих чертах прояснить отношения между двумя философами, сходство между которыми, хотя оно и схватывается интуитивно, оказывается не так легко зафиксировать.

Сложность состоит в том, что Жак Рансьер, написавший свои ключевые тексты уже после смерти Фуко, принадлежит к разряду неклассифицируемых авторов. Сам он не склонен признавать себя чьим-либо преемником или последователем. Напротив, типичной стратегией его почти всегда критического по настрою письма является демонстрация отличий его подхода от его предшественников и современников. Настойчивость и дотошность в поиске такого рода отличий связаны с его постоянным стремлением в своих, как говорят французы, «интервенциях» поставить под вопрос возведенную в ранг само собой разумеющегося знания позицию и вместо того, чтобы занимать самому позицию в споре, – сместить поле дискуссии.

В одном из интервью Рансьер все же делает исключение из этого правила, отдавая должное своим философским наставникам: как он признается, в разные периоды на него оказывали влияние три фигуры – Альтюссер, Сартр и Фуко [Rancière, 2012, p. 90]. При этом очевидно, что их влияние на Рансьера крайне ограничено. Так, Альтюссеру он посвятит ряд разгромных статей и целую книгу с говорящим названием «Урок Альтюссера», а все его раннее творчество можно так или иначе рассматривать как критику подхода Альтюссера к тематизации связки знание/

власть. Против Сартра Рансьер также делает ряд выпадов, главным образом против его теории литературы и ангажированности интеллектуалов – не говоря уже о дистанции по отношению к феноменологическому подходу в целом. Против Фуко – о котором Рансьер говорит, что тот был для него в определенный момент «ключевой моделью» [ibid., p. 90], – он открыто не выступал, хотя часто разоблачал некий критический дискурс, вдохновленный одной из возможных интерпретаций его работ генеалогического периода. Именно в продолжении теоретической и методологической традиции, заложенной Фуко, чаще всего и помещают работы Рансьера, если стоит задача контекстуализировать его творчество. Он и сам дает для этого ряд поводов. В том же интервью он утверждает:

Фуко был важен для меня, потому что с ним вдруг оказалось возможным полностью выйти за пределы философии философских книг, философского института. <...> Мыслью занимаются там, где она действительно работает. Он видит ее работу в техниках власти. Я же хотел рассмотреть ее за работой в полемических практиках, в борьбе [ibid., p. 72].

Но, учитывая непродолжительность периода, на которое распространяется влияние Фуко, а также, как видно из этой цитаты, альтернативный фокус интереса у Рансьера, однозначно можно заявить только одно: объединяет Рансьера и Фуко, главным образом, принадлежность к этому самому классу неклассифицируемых авторов. Очевидно, что «неклассифицируемость» – недостаточное основание для объединения авторов в одну группу.

«Полиция» у Фуко и Рансьера

Чаще всего, вписывая Рансьера в фуколдианскую традицию, комментаторы все же справедливо указывают на открытое заимствование: в одной из самых читаемых работ Рансьера, в «Несогласии», в один из ключевых моментов рассуждения вводится со ссылкой на Фуко понятие «полиция». Это понятие, действительно, можно назвать точкой контакта в описанном нами пространстве наименьшей из возможных теоретических дистанций между двумя неклассифицируемыми авторами. Тем не менее «заимствованием» эту ссылку назвать все же сложно. Действительно, в «Несогласии» Рансьер отсылает к «Omnes et Singulatum» Фуко [Рансьер, 2013, с. 90], но делает это для того, чтобы уточнить собственное понимание термина. Эта ссылка призвана продемонстрировать «негативное» сходство двух подходов: Рансьер, как и Фуко, не отождествляет полицию с особым аппаратом принуждения. Само же понятие приобретает у Рансьера качественно иное содержание. Уже в конце абзаца, в котором содержится ссылка на Фуко, можно зафиксировать разницу в употреблении термина между двумя авторами: «Полиция – не столько “дисциплинирование” тел, сколько правило их показа, конфигурация *занятий* и свойств пространств, где эти занятия распределены» [там же, с. 55]. Отказываясь ограничить смысл этого понятия «дисциплинированием тел», Рансьер уходит от витализма «Надзирать и наказывать», к тексту которого это словосочетание – здесь нет никаких сомнений – и отсылает. Рансьера интересует исключительно поверхность тел, для него полиция – это особый способ конфигурации чувственного, иерархически распределяющий эти тела по приписываемым им свойствам-идентичностям.

Но вопрос заключается даже не в том, чтобы противопоставить одно понимание «полиции» другому. Как отмечает сам Рансьер в интервью «Биополитика или политика?», пытаясь положить конец неверно проинтерпретированному «заимствованию» у Фуко, «понятно, что одно и то же слово “полиция” отсылает к двум очень разным теоретическим диспозитивам» [Rancière, 2000, p. 90]. Мы бы хотели предложить максимально широкое толкование термина «теоретический диспозитив», чтобы на

основании разницы в использовании этого понятия попытаться сделать выводы об общем пространстве мыслимого, о теоретических конструкциях каждого из авторов в определенный момент их творчества.

Здесь оказывается крайне полезным комментарий, предложенный Матьё Пот-Бонвилем в его выступлении «Версии политического: Жак Рансьер, Мишель Фуко». Согласно ему, хотя формально Рансьер и заимствует это понятие у Фуко, но, поскольку Рансьер вводит его с целью определить другое, более важное для него понятие – понятие политики или политического, он радикально изменяет его теоретический контекст. Действительно, пара «полиция/политика» представляет собой концептуальное ядро «Несогласия». Упрощая, можно сказать, что под полицией Рансьер понимает порядок чувственного, представляющий сообщество как замкнутое целое, распределение частей которого подчинено иерархическому принципу. Тогда как сферу применения понятия «политика» он ограничивает демократическим процессом, ставящим под сомнение этот иерархический порядок с точки зрения предположения равенства кого угодно с кем угодно. В этой связи основной методологический сдвиг, который предполагает переход от понятия «полиция» Фуко к понятию «полиция» Рансьера, согласно Пот-Бонвиллю, – это выход за рамки чистого историзма:

...с одной стороны, Рансьер расширяет горизонты, утверждая, что существующее распределение власти <...> представляет собой всего лишь один из его [политического] аспектов, отсылающий к его другой грани – к утверждению равенства. В то же время, поскольку само это утверждение невозможно приписать никакому времени и никакому месту, поскольку оно представляет собой, скорее, задержку (*contretemps*), прерывающую ожидаемую хронологическую последовательность <...>, «полиция» оказывается, в свою очередь, также неким крайне общим принципом, способом конституирования и сенсублизации социального, исследование форм XVII и XVIII веков которых, проведенное Фуко, представляет собой всего лишь показательный, но не исключительный случай. Иными словами, как понятие политики, так и полиции освобождаются у Рансьера от историчности, которой хотел их ограничить Фуко, постоянно настаивающий на не генерализируемом характере этих концептов и их разборов... [Potte-Bonneville, 2006, p. 179].

Как мы видим, фуколдианское понятие полиции лишается у Рансьера своей принципиальной историчности косвенно, за счет его «расширения». «Расширение» надо понимать двояко: с одной стороны, это понятие дополняется у Рансьера его изнанкой – политикой – в той мере, в какой равенство (точнее, его допущение) становится условием возможности полицейского неравенства¹. Поскольку для Рансьера «все, о чем говорит Фуко, относится к пространству того, что я называю полицией» [Rancière, 2000, p. 90], то Фуко, с точки зрения Рансьера, описывает только часть политического процесса. В этом случае расширение происходит за счет связывания полиции с ее эмансипирующей изнанкой политики. Как утверждает Рансьер в «Несогласии», «если важно показать, как то мастерски проделал Мишель Фуко, что полицейский порядок распространяется далеко за пределы своих специальных учреждений и техник, в равной степени важно сказать, что ничто само по себе, только потому, что в нем вершатся соотношения власти, не политично» [Рансьер, 2013, с. 59].

С другой стороны, эта изнанка – политическое, – сама по себе внеисторическая, делает принцип полиции, который она дополняет у Рансьера, таким же внеисторическим. В этом случае расширение можно понимать как обобщение выводов исторического исследования полиции у Фуко до внеисторического понятия полиции вообще. Но, конечно, не стоит вульгаризировать таким образом понятое обобщение: рассматривать

¹ Что во многом рифмуется с необходимостью допущения свободы для осуществления власти у Фуко. Мы не будем здесь подробно останавливаться на квази-онтологических проблемах, с которыми столкнулся Фуко в своих попытках тематизировать связку свобода/власть. Достаточно констатировать, что Рансьер, в отличие от Фуко, открыто вводит равенство в качестве такого рода политической внеисторической универсалии.

«полицию» Фуко как частный случай «полиции» Рансьера было бы в корне неверно – это два разных понятия. Скорее, там, где у Фуко понятие полиции оказывается ограниченным рамками конкретной эпохи, у Рансьера оно обозначает некий единый принцип, который может находить разнообразные исторически варьирующиеся воплощения.

Но мы бы не стали упорствовать, определяя «полицию» Рансьера как универсализируемый принцип. Ее внеисторичность выводится косвенно и она не необходима. Сам Рансьер, которого часто обвиняют в том, что он уделяет ей мало внимания, в этом отношении не слишком настойчив: «Естественно, я ничего не имею против исследования неравенств и формы их исторической трансформации. Но в историчности форм неравенства важно то, что они более или менее пригодны для возведения сцен равенства» [Rancière, 2012, p. 199]. Действительно внеисторическим в политической теории Рансьера является политическое, сконструированное вокруг универсалии равенства. Полиция для Рансьера всегда принимает исторически конкретные формы, политика же, хоть и должна принимать в расчет эти формы, универсальна. Точнее, политика как раз и реализуется за счет того, что демонстрирует полную случайность (т. е., очевидно, историчность) конкретного полицейского порядка.

Таким образом, именно во введении «универсалии» равенства и состоит нововведение политической мысли Рансьера на фоне формально чисто исторической мысли Фуко². Это-то нововведение и позволяет Рансьеру выйти на «позитивную» изнанку полиции: «Политике есть место по причине единственной универсалии – равенства, принимающего специфические очертания неправоты» [Рансьер, 2013, с. 68]. Тем не менее необходимо прокомментировать специфику понимания «универсалии» Рансьером³. Ведь его универсалия равенства – это не та универсальная ценность, необходимая для мысли о демократии, в отсутствие которой традиционно обвиняют исторический релятивизм Фуко. Следующая цитата наиболее ясно раскрывает смысл понятия «универсальность» Рансьера:

Когда группы, ставшие жертвами несправедливости, начинают разбор чьей-то неправоты, они, как правило, ссылаются на гуманизм и права человека. Но в понятиях, на которые тогда ссылаются, нет универсальности. Универсальность содержится в аргументативном процессе, доказывающем последствия этих понятий, говорящем о том, что вытекает из того факта, что рабочий является гражданином, чернокожий – человеческим существом, и т. д. <...> Политическая универсальность содержится не в *человеке* и не в *гражданине*. Она – в «*что из этого получается?*», в дискурсивном и практическом задействовании этого вопроса [Рансьер, 2006, с. 102–103].

Называя равенство «универсалией», Рансьер не имеет в виду, что оно – некое начало, из которого выводится сущность политики, или некая цель, к которой политика должна стремиться, или некая ценность, на которую надо ориентироваться. Будучи

² Тот же Пот-Бонвиль при этом делает интересное замечание по поводу неоднозначного статуса этой «универсалии» равенства у Рансьера: хотя Рансьер, в отличие от Фуко, и вводит некое внешнее по отношению к полиции начало – политику, – эмансипация у него предполагает необходимое участие в этой же полиции. Чтобы верифицировать гетерогенный по отношению к полиции принцип равенства, у Рансьера ничего не остается, кроме того, как принять участие, заявить о себе, в этой полиции. Грубо говоря, чтобы сопротивляться паноптикуму, объективирующему вашу видимость, Рансьер предлагает не укрываться от него, а выходить из слепых зон в зоны видимости, заявлять о себе. Напротив, Фуко, который не предполагает ничего внешнего по отношению к тому, что Рансьер называет «полицией» (если не считать, например, некоторых его попыток обратиться к этому «внешнему» в литературе или к неразумию в «Истории безумия»), не перестает интересоваться, пусть и в исторически определенных рамках, «выходами» из нее.

³ Чтобы избежать путаницы, можно различать две оси универсальности у Рансьера: синхроническую и диахроническую. С одной стороны, равенство – это универсалия, которая, в качестве внеисторической, может проявляться в любой момент времени относительно независимо от исторически сложившейся формы полиции, отталкиваясь от нее, но принимая единую форму демонстрации несправедливости. С другой стороны, каждая подобная политическая ситуация проверяет универсальность равенства в смысле его распространения на всех и каждого из членов данного общества. Но обе оси кажутся тесно связанными.

внеисторичной и всеобщей, универсалия равенства не стоит при этом в оппозиции чему-то частному и особенному. Как не устает это подчеркивать Рансьер, «мой тезис, действительно, состоит в том, что политическая универсалия вступает в силу только в сингуляризованной форме» [Rancière, 2004, p. 52]. Равенство, вступая в силу как пред-положение [Рансьер, 2013, с. 60]⁴ кого угодно с кем угодно, неотделимо от конкретной ситуации, от практики, в которой это пред-положение верифицируемо. Но в качестве пред-положения оно имеет свой особый, внеисторический, модус существования.

Несмотря на эту особенность универсалии Рансьера, можно, пожалуй, сделать промежуточное заключение, процитировав Пот-Бонвиля, который позволяет себе следующее обобщение:

Мы видим, таким образом, как от Фуко к Рансьеру происходит смещение от рефлексии «о факте» (“de fait”) по поводу способов осуществления власти к рефлексии «о праве» (“de droit”)⁵ по поводу условий, делающих их возможными и ограничивающих их притязания; становится, таким образом, понятным, что это смещение сопровождается сменой регистра – от истории к философии, – поскольку введение понятия «политическое» позволяет Рансьеру сделать шаг за границы исторической случайности навстречу рефлексии об общих принципах и формах, с регулярностью проявляющихся в истории» [Potte-Bonneville, 2006, p. 180]⁶.

Универсалия равенства и политическая субъективация

Кроме методологического сдвига от чисто исторических исследований к введению универсалии равенства⁷, еще одно важное теоретическое преобразование отличает политическую мысль Рансьера от мысли Фуко. Поскольку Рансьера интересуют не столько механизмы власти, сколько способы ей сопротивляться, в центре его внимания оказываются практики субъективации, остававшиеся, по мнению многих

⁴ Мы заменили «допущение» в русском переводе на «предположение» (в оригинале – *présupposition*), чтобы подчеркнуть особенный временной режим принципа равенства как универсалии. Хотя допущение также указывает на отношения предшествования, в пред-положении оно более очевидно.

⁵ Отсылка к кантовскому различию *quid facti/quid juris*

⁶ Правда, это обобщение и выглядит слишком смелым в свете темы «исторического а priori», к которой, к сожалению, в рамках данной статьи у нас нет возможности обратиться.

⁷ Хотя оппозиция историзм/универсальность выглядит достаточно убедительной при сравнении политической мысли Рансьера и Фуко, интерпретаторская справедливость требует все же сделать небольшое отступление, чтобы показать, как эта оппозиция сглаживается, хотя и не отменяется, в работах самого Рансьера. Наиболее показательна в этом отношении его статья, посвященная критике детерминистского использования понятия анахронизма в «Проблеме неверия» Лефевра. Только из того факта, что эпоха Рабле делала атеизм пока еще невозможным, нельзя сделать вывод, согласно позиции Рансьера, что Рабле действительно не был атеистом. Рансьер предполагает, что некоторые личности – и именно они-то его и интересуют в его исторических исследованиях – могут быть как «позади», так и «вперед» своей эпохи. Напротив, в историзме, который опасается анахронизма как главного греха, Рансьер видит превращение времени каждой эпохи в своего рода вечное и неподвижное время. Согласно ему, понятие «анахронизм» само по себе анти-историческое, что, однако, не повод его избегать: «Нет никакого анахронизма. Но существуют некоторые способы связи, которые мы можем назвать анахрониями в положительном смысле: события, понятия, значения, которые заставляют время идти в обратном направлении, благодаря которым смысл распространяется так, что ускользает от любой современности, любой идентичности времени с самим собой» [Rancière, 1996, p. 67]. Как и Фуко генеалогического периода, Рансьера интересует отношение прошлого к настоящему, но подходит он к этому вопросу более смело, порой даже искусственно переплетая их. Таким образом, видя анти-историчность в детерминистском понимании истории и вводя минимальную универсализируемость как возможность и способность не соответствовать своей эпохе, в собственное понимание истории, Рансьер размывает границы между универсальностью и историзмом. Но, будучи размытыми, эти границы не стираются полностью. Их реальность, как нам кажется, демонстрирует не только контраст между политической мыслью Фуко и Рансьера, но контраст между политической и эстетической мыслью самого Рансьера.

комментаторов, недотеоретизированными⁸ у Фуко генеалогического периода. Конечно, появление темы субъективации у Рансьера – это критическая реакция на «бес-субъектный процесс» Альтюссера. Но не стоит забывать, что в этот период теория субъективации как подчинения (*assujettissement*) развивалась у Фуко во многом в фарватере Альтюссера⁹. Судя по всему, между двумя теоретическими решениями Рансьера, отделяющими его от Фуко, – введением универсалии равенства как «позитивной» эмансипирующей изнанки полиции и допущением «позитивной» политической субъективации – существует тесная связь.

Действительно, если тема субъективации как сопротивления власти не получила достаточного развития у Фуко в 1970-е гг., то не потому, что она его не интересовала. Его собственное активное участие в разного рода практиках сопротивления тому прекрасное доказательство. Как видится, существует ряд ограничений, накладываемых пространством мыслимого, сконструированным им в эту эпоху, которые и затрудняют выработку теории такого рода «позитивной» субъективации. Этот тезис от противного демонстрирует политическая мысль Рансьера: введение теоретической универсалии равенства позволило ему практически без каких-либо усилий предложить теорию политической субъективации-эмансипации. Рансьер и сам проводит косвенную связь между его альтернативным пониманием политики и возможностью политической субъективации: «Если Фуко и мог говорить о биовласти и биополитике, не делая между ними различия, то это потому, что его политическая мысль построена вокруг вопроса власти, потому, что он никогда теоретически (что, конечно, верно лишь отчасти. – *A.P.*) не интересовался вопросом политической субъективации» [Rancière, 2000, p. 90].

Вплотную подойти к утверждению связи между универсалией равенства и субъективацией-сопротивлением позволяет нам фраза того же Пот-Бонвиля. Он роняет ее по ходу рассуждения о нерасторжимости анализов подчинения (*assujettissement*) и субъективации (*subjectivation*) у Фуко:

...для Фуко, поскольку субъективация не может заручиться универсальным принципом – как, например, принцип равенства, – она оказывается полностью включенной в игру власти (*les jeux du pouvoir*), которая, конечно, предполагает свободу тех, кого связывает, <...> но никогда не санкционирует вторжение или появление свободы как таковой... [Potte-Bonneville, 2006, p. 181].

Субъективация Рансьера способна выйти за рамки порочного круга власти-подчинения-сопротивления-власти не за счет того, что она сама по себе универсальна или внеисторична, а за счет того, что она «заручается» универсальным принципом равенства. Это означает, что субъект – это тот, кто способен продемонстрировать неправоту существующего полицейского режима распределения мест, сопоставив его с политическим предположением равенства кого угодно с кем угодно и продемонстрировав зазор между ними: «Политическая субъективация – это способность порождать такие

⁸ В редакционной статье к номеру “*Les révoltes logiques*”, содержащему интервью Рансьера с Фуко, можно найти подобные упреки: «Но не означает ли это снова делать из сопротивления чистую негативность? <...> как изобрести формы сопротивления, которые бы не были всего лишь одиночными ответными выстрелами, дающими повод к новым механизмам подчинения <...?>» [*Les Révoltes...*, 1977, p. 6].

⁹ Например, Гийом Ле Блан формулирует это сходство следующим образом: «...в обоих случаях субъект оказывается определен в зависимости от первичной индивидуальной формы, являющейся условностью, необходимой для выставления напоказ производства субъекта в отношениях власти. <...> Важно, что субъект оказывается определен неким типом властных отношений, идеологией или дисциплиной, который его подчиняет (*assujettit*), маркируя ментально или телесно» [Le Blanc, 2004, p. 48]. И чуть далее: «Во-первых, оба [дисциплинарный институт и идеологический аппарат государства] рассматриваются как чисто материальные. <...> Во-вторых, как дисциплине, так и идеологии свойственна такая гибкость, что они в своей активности могут по большей части отделяться от тяжеловесности изначального оборудования. <...> Именно в соответствии с двумя этими общими формами производится целостное подчинение (*assujettissement*) субъектов, которое с необходимостью, механически, привносит сращивание субъекта с подчинением (*assujettissement*), полностью его определяющим» [*ibid.*].

полемические, парадоксальные сцены, которые позволяют увидеть противоречие между двумя логиками...» [Рансьер, 2013, с. 70]. И уже в результате этого субъект идентифицируется с народом в целом, скандал которого, для Рансьера, в том, что он всегда одновременно больше и меньше самого себя. Таким образом, субъект Рансьера, отказавшись от навязываемой полицейской идентичности, не проваливается в асоциальное ничто и не оказывается тут же вновь интегрированным в полицейский порядок.

Бессубъектная эстетика Рансьера

Нетрудно заметить, что теоретический интерес Рансьера достаточно однозначно распределяется между двумя фокусами: политическим – в подавляющем большинстве работ условно до середины 1990-х гг. (на котором мы только что остановились), и эстетическим – в более поздних текстах. Но такая разбивка требует введения нюансов, т. к. в политике Рансьера интересует главным образом эстетическое измерение, а в эстетике – политическое. Два фокуса так или иначе проясняют связь между понятиями эстетики и политики, и это может создать у читателей ощущение единства тематики его творчества. Но такое впечатление обманчиво: сам Рансьер систематически подчеркивает разницу между его эстетикой политики и политикой эстетики¹⁰: «...у политики своя эстетика, а у эстетики своя политика. Но нет никакой формулы для адекватной корреляции» [Rancière, 2004, p. 62]. Оба термина меняют свое значение в зависимости от того, в какой контекст они помещены. Если различие в употреблении термина «эстетика» можно в общих чертах объяснить, сославшись на разницу между эстетикой первой и эстетикой третьей критики Канта, то прояснение тонкостей употребления термина «политика» требует погружения в ее крайне специфическое понимание Рансьером. Для краткости можно сказать, что политику эстетики Рансьер чаще описывает в терминах того, что в «Несогласии» он называет «метаполитикой» [Рансьер, 2013, с. 121–135].

Вопрос о периодизации творчества Рансьера и тонкостях в толковании терминов нас интересует по одной конкретной причине: с переходом от политики эстетики к эстетике политики у Рансьера, кроме прочего, меняется статус субъекта. Для того чтобы продемонстрировать это изменение, нет необходимости в интерпретаторских ухищрениях: сам Рансьер по ряду поводов недвусмысленно вводит его. Наиболее резко он обозначает его в «Политике литературы»:

Политическое несогласие реализуется в форме процессов субъективации, идентифицирующих заявление некоего коллектива анонимов, некоего *мы*, с переустройством поля политических объектов и акторов. Литература идет в направлении, обратном организации перцептивного поля вокруг субъекта высказывания. Она упраздняет субъектов высказывания, вплетая их в ткань перцептов и аффектов анонимной жизни [Rancière, 2007, p. 54]¹¹.

Тогда как в эстетике политики Рансьера процессы субъективации играют если не ключевую, то крайне важную роль, в его политике эстетики субъекты исчезают. Конечно, в той мере, в какой эстетика у Рансьера участвует в распределении и перерас-

¹⁰ В этом отношении интересно наблюдать, какие риторические стратегии используют модераторы большого интервью с Рансьером, вышедшего в виде полноценной книги. Желая продемонстрировать существование «единства философского проекта Рансьера, который стойкое недопонимание продолжает разбивать на так называемый “политический” момент и последовавший за ним момент, названный “эстетическим”» [Rancière, 2012, p. 8], они упорно не замечают, как сам Рансьер в ответ на их вопросы утверждает, что «необходимо признать, что некоторые вещи, которые отсылают к одному и тому же горизонту, – например, равенство политическое и равенство эстетическое – не подгоняются друг к другу. В какой-то мере в этой связи я сконструировал эту биполярность между политикой эстетики и эстетикой политики...» [ibid., p. 103].

¹¹ Эти тезисы о литературе легко можно обобщить на эстетику в целом, так как ей принадлежит ключевая роль в становлении того, что Рансьер называет «эстетическим режимом».

пределении чувственного, она может способствовать появлению новых субъектов. Но она не способна их создать. Очевидно, эта неспособность связана с характером той политики – метаполитики, – которая свойственна эстетике, и это первое, но не исчерпывающее объяснение исчезновения субъектов, которое мы наблюдаем в эстетической мысли Рансьера. В следующей цитате Рансьер вводит эти две особенности как параллельные друг другу:

... с одной стороны, литературность в целом – способность свободного присвоения слов – это условие политической способности. И здесь литература работает в той мере, в какой она предоставляет новые формы этой способности слов свободно облекать тела и способности тел присваивать их отчуждение. Она – часть тех переконфигураций форм опыта, на основе которых создаются политические субъективации. Но литература при этом не является прямо политической. С одной стороны, потому что конструирование коллективов суждения и коллективных манифестаций не является ее предметом; с другой стороны, потому что она сама стремится выйти за рамки литературности, воссоздать формы сцепления слов и тел, уничтожающих разрыв между ними, а также формы общего чтения, которые стремятся к тому, чтобы разобрать сцену политического слова в пользу интерпретации знаков, носителями которых являются немые вещи. В этом смысле, политика – это метаполитика [Rancière, 2005, p. 79].

Но это объяснение оставляет тем не менее открытым вопрос: действительно ли граница между двумя сферами – эстетикой и политикой – проходит по линии субъекта или же все дело в том, что Рансьер на более зрелом этапе своего творчества сменил подход – если не сказать метод? Ответ на этот вопрос подсказывает один важный тезис его эстетики: «...искусство имеется начиная с того момента, когда мы больше не можем отличить искусство от не-искусства, когда мы больше не можем отличить то, что принадлежит искусству, от того, что ему не принадлежит» [Rancière, 2012, p. 196]. В этой связи напрашивается тройной вывод: во-первых, между политикой и эстетикой у Рансьера нет никакой сущностной границы, во-вторых, у эстетики нет собственной универсалии и, в-третьих, искусство не универсально, а появляется только в определенный момент истории.

Историзм режимов искусства

Действительно, второе важное отличие эстетики Рансьера от его политики – в ее отношении к истории. Тогда как в политике Рансьера интересует, главным образом, единственная универсалия равенства, в эстетике он настаивает на различии трех знаменитых исторических режимов – этического режима образов, поэтического или репрезентативного режима и эстетического режима искусства. Даже при том, что они не историчны в детерминистском¹² смысле слова, само возникновение каждого

¹² В одном из интервью Рансьер следующим образом дистанцируется от того минимального исторического детерминизма, который предполагает понятие эпистемы Фуко: «Я отличаюсь от Фуко в той мере, в какой его археология, как мне кажется, следует схеме исторической необходимости, в соответствии с которой, по ту сторону некоторого разрыва нечто становится немыслимым и больше не может быть сформулировано. <...> Я, таким образом, пытаюсь историзовать трансцендентальное и де-историзовать эти системы условий возможности. Несомненно, высказывания или формы выражения зависят от исторически сложившихся систем возможности, определяющих формы видимости или критерии оценки, но это не означает, что мы перескакиваем от одной системы к другой, как если бы возможность новой системы означала невозможность старой системы» [Rancière, 2004, p. 50]. Понятие «режим», которое использует Рансьер, в отличие от эпохи, периода или «эпистемы», призвано подчеркнуть эту дистанцию по отношению к любой форме исторического детерминизма. «Режим», в отличие от перечисленных понятий, не привязан к эпохе и его появление может быть несвоевременным: «Можно сказать, что режим одновременно сам по себе не является историческим и что режимы могут сосуществовать, и что в то же время существует историчность их возникновения» [Rancière, 2012, p. 224].

из режимов – эпохально. В эстетике, в отличие от политики, у Рансьера нет никакого универсального принципа («Нет ничего в природе вещей, что служило бы основанием региона Бытия, называемого искусством» [Rancière, 2012, p. 98]), и говоря об искусстве, он каждый раз вынужден уточнять, об искусстве какого режима идет речь.

Объяснение этой трансформации сменой Рансьером аргументативной стратегии кажется особенно привлекательным, учитывая его склонность отталкиваться в своих работах от контекста существующих дискуссий. Некоторые его высказывания могут склонить к такого рода интерпретации этого поворота:

В обоих случаях я хотел показать, что *искусство* и *политика* – условные понятия. <...> С этой точки зрения, я выбираю две разные формы аргументации. В первом случае я показал, что политика не была привязана к определенному историческому проекту, как заявляют те, кто определяют ее конец концом проекта эмансипации, начавшегося с французской революции <...>. Что касается искусства, то мне показалось необходимым сделать акцент на существовании исторических режимов идентификации, чтобы отвергнуть одновременно псевдо-очевидность вечного существования искусства и путанные образы художественного “модерна” как “критики репрезентации” [Rancière, 2004, p. 51–52].

Но такое объяснение будет неполным, ведь, поскольку предмет исследований Рансьера – дискурсы, которые поддерживают практики и практиками же поддерживаются, то предмет в этом случае сложно отделить от метода. В разных интервью, которые философ охотно дает, можно найти несколько альтернативных гипотез, объясняющих этот контраст между его политическими и эстетическими текстами. Наиболее убедительным все же кажется следующее простое предположение: при всем желании, в эстетике Рансьеру просто не удалось теоретизировать такого рода универсальный элемент, каким в политике у него является равенство. Как признается Рансьер в большом интервью, в котором он, кажется, более откровенен, чем в интервью с Рокхилом, где он, скорее, рационализирует:

В течение нескольких лет у меня было представление, что что-то происходит в связи литературы-письма (*écriture*), что-то фундаментальное для понимания политики, субверсии, эмансипации. <...> Я пытался на основе общего концепта «литературности» (*littéarité*), введенного мной, помыслить литературу вообще как акт, который был бы сам по себе субверсивным по отношению к порядку вещей. На протяжении нескольких лет я наталкивался на разного рода трудности, испробовал разные варианты, пока наконец в какой-то момент я не смог сконструировать исторический концепт появления литературы как исторического режима искусства письма. Что, тем не менее, не решило мою изначальную проблему, поскольку как раз-таки нет никакой сущности литературного акта, которая могла бы связать то, что подразумевается концептами письма и литературы, с политикой как субверсией “разделения чувственного”. <...> В тот день, когда я решил принять как факт, что не все должно сходиться, что между литературой как концептом, теоретизирующим способность кого угодно овладеть словами, и литературой как историческим режимом искусства письма зияет разрыв, я смог сконструировать рациональность того, что могла бы значить литература как исторический режим [Rancière, 2012, p. 101–102].

Судя по всему, как и в политике, в эстетике Рансьер безуспешно пытался найти универсалию, а путь историзма для него – вынужденный и скорее неудовлетворительный. Нас же здесь интересует то, как из этого вынужденного историзма эстетики автоматически исчезла и тема субъективации.

Обратно к Фуко

Казалось бы, историзм и бессубъектность эстетической мысли Рансьера, пусть и с оговорками, вроде замены эпохи на режим, возвращают его обратно в лоно фуколдинского подхода. Судя по всему, в эстетике Рансьер – большой фуколдианец,

чем в политике, пусть и *volens nolens*. Тем не менее такое возвращение к Фуко оказывается затруднительным хотя бы потому, что Фуко 1980-х – это не тот же Фуко 1970-х, от которого мы отталкивались, определяя нововведения Рансьера. И если формально на универсальность, на выход за рамки историзма Фуко до сих пор, вроде бы, не претендует, то вопрос субъективности приобретает, как это хорошо известно, совершенно иной статус. Здесь мы не будем останавливаться на сравнении разных концепций субъективации у Фуко, а также на пресловутом вопросе о том, являются ли его тексты условно археологического периода о смерти субъекта и генеалогического периода о субъективации в смысле подчинения (*assujétissement*) противоречащими его же лекциям из цикла «греко-латинского “трипа”» [Фуко, 2014, с. 11] **о субъективации как отношении себя к себе. Эти вопросы активно** обсуждаются разными комментаторами Фуко. Наша же цель – зафиксировать тот методологический сдвиг в плане историзма, который предполагает смещение акцента с субъективации-подчинения на субъективацию-сопротивление в ее наиболее радикальной форме.

Первые две концепции субъективации у Фуко, теоретизирующие субъективацию как результат объективации и подчинения, не относятся, строго говоря, к тому, что Рансьер понимает под эмансипирующим аспектом субъективации. Эти две концепции не требуют универсалии в качестве условия их мыслимости. Но Рансьер игнорирует и третий, «позитивный», аспект субъективации позднего Фуко, где она определяется как отношение себя к себе посредством техник, позволяющих конституировать себя как субъекта собственного существования: «Я не большой фанат всех этих тем заботы о себе и прочего в этом роде, они меня не слишком интересуют ...» [Rancière, 2012, p. 209]. **Объяснить это невнимание** несложно, если принять в расчет антипатию, которую Рансьер испытывает ко всему, что связано с этикой и с тем минимумом рефлексивности, который предполагает тема заботы о себе. Тем не менее в этой части работ Фуко, судя по всему, самым неожиданным образом снова заявляет о себе интересующая нас обратная корреляция между субъективностью и историзмом.

В своей недавней книге «Foucault avec Merleau-Ponty» Джудит Ревель делает крайне любопытное замечание, рассуждая о трансформациях в понимании истории, связанных со смещением интереса Фуко в сторону темы субъективации как отношения себя к себе. **В тот момент, когда «позитивная» ось субъективации тематизируется у Фуко с наибольшей силой – в его лекциях о киниках, – происходит нечто совершенно неожиданное для его, вроде бы, чисто исторического подхода:** он говорит о трансисторичности [Revel, 2015, p. 31–33]. Действительно, в лекции 29 февраля 1984 г. Фуко, испытывая при этом явную неловкость («Надеюсь на вашу снисходительность» [Фуко, 2014, с. 184], «Прошу меня простить за этот обзор» [там же, с. 196], «В следующий раз мы вернемся к более серьезным вещам» [там же]), делает попытку дать общий обзор «трансисторического кинизма» [там же, с. 182]. Согласно Фуко, он «пронизывает всю западную историю» [там же], выходя за рамки исторического античного кинизма, имеет «долгую историю» или «длительное историческое существование» [там же, с. 185], «преемственность во всей европейской мысли» [там же, с. 192] и даже «перманентное существование» [там же, с. 187] **в форме «кинической схемы» или «кинического способа существования»** [там же, с. 188]. Этот трансисторический кинизм конструируется не просто по аналогии с длительной историей скептицизма или стоицизма, ведь в современном мире Фуко находит кинизм в практиках, которые мы не всегда и не так однозначно привыкли с ним ассоциировать. Как ни странно, кроме христианской аскезы¹³ и революционных практик XIX в., в качестве такого рода проявлений кинизма за

¹³ Уже сам по себе факт, что Фуко устанавливает связь между греками и христианством, вместо того чтобы, как обычно, акцентировать между ними разрыв, вызывает удивление.

рамками исторического кинизма в современном мире у Фуко выступает искусство: «Современное искусство – это кинизм в культуре, это кинизм культуры, обернувшийся против самой себя» [там же, с. 196]¹⁴.

Ревель с опорой на понятие «хиазм» позднего Мерло-Понти пытается показать, что два аспекта субъективности, как и два аспекта историзма – подчиненный исторический детерминированный субъект и устанавливающий отношения себя с собой субъект трансисторического сопротивления и свободы, – не исключают друг друга, как не исключают друг друга видящий и видимое позднего Мерло-Понти. Но, зная, какой проблематичной является рациональность понятия «хиазм» у Мерло-Понти¹⁵, мы бы хотели оставить подвешенным вопрос о том, насколько такого рода трансисторичность действительно сочетается с историзмом. На что мы бы хотели обратить внимание – это то, как автоматически трансисторичность появляется в момент, когда Фуко находит для себя особенно эффективный образец сопротивления-субъективации. Ярый критик трансисторического понятия субъекта, в своих поисках сопротивляющейся субъективации Фуко выдвигает претензию на ее трансисторизм. Даже если этот субъект не пред-задан, как тот трансисторический субъект, которого он критикует.

Заключение

Чтобы подвести итог, мы бы хотели зафиксировать четыре момента, демонстрирующие негативную корреляцию между субъективацией и историзмом. Во-первых, момент, принятый нами за отправную точку, но только негативно присутствующий в нашем анализе нововведений политической мысли Рансьера по отношению к Фуко, – момент Фуко 1960–1970-х гг., характеризующийся радикальным историзмом и ограничением темы субъективации ее измерением подчинения. Во-вторых, подробно проанализированный нами момент политической мысли Рансьера: введение универсалии равенства и появление теории субъективации-как-эмансипации. В-третьих, акцентированный нами момент эстетической мысли Рансьера, оборачивающийся историзмом режимов и бессубъектностью процессов. Четвертый момент: лекция Фуко о кинизме – апогей субъективации-сопротивления и претензия на трансисторичность его эстетического аспекта. Во всех четырех моментах негативная корреляция между историзмом и субъективацией-как-сопротивлением проявляется с удивительным постоянством, нестабильным же остается отношение между политикой и эстетикой. Тогда как у Рансьера субъективация-эмансипация и универсалия определяют режим мыслимости политики, оставаясь исключенными из эстетики, у Фуко, наоборот, они вступают в силу, скорее, в эстетике, практически не затрагивая поле политики.

¹⁴ Это можно объяснить, обратив внимание на то, в какой именно момент Фуко решается говорить об этой «трансисторичности». Начало обзора кинизма не предвещало такого рода обобщение: Фуко, во вполне традиционном духе, жестко ограничивает поле своего исследования: «Я говорю сейчас только о кинизме в его античной форме» (там же, с. 173), перечисляя конкретные тексты, свидетельствующие о нем. Переход к трансисторичности намечается в тот момент, когда Фуко решает подробнее остановиться на одном из трех аспектов связи истины и образа жизни в кинизме – на образе жизни как манифестации истины. Эта тема манифестации, судя по всему, заступает на место темы «красоты» в его рассуждениях – красоты, которая исчезает из его лекций конца февраля 1984 г. так же неожиданно, как и появляется.

¹⁵ Наиболее ясно эти противоречия изложил Рено Барбарас [Barbaras, 2003].

Список литературы

- Рансьер, 2006 – *Рансьер Ж.* На краю политического / Пер. с фр. Б.М. Скуратова. М.: Праксис, 2006. 240 с.
- Рансьер, 2013 – *Рансьер Ж.* Несогласие. Политика и Философия / Пер. с фр. В.Е. Лапицкого. СПб.: Machina, 2013. 192 с.
- Фуко, 2014 – *Фуко М.* Мужество истины. Управление собой и другими II. Курс, прочитанный в Коллеж де Франс в 1983–1984 учебном году / Пер. с фр. А.В. Дьякова. СПб.: Наука, 2014. 358 с.
- Barbaras, 2003 – *Barbaras R.* Le problème du chiasme // *Studia Phaenomenologica*. Maurice Merleau-Ponty. Chiasma and logos. 2003. Vol. 3. No. 3–4. P. 15–20.
- Le Blanc, 2004 – *Le Blanc G.* Etre assujetti: Althusser, Foucault, Butler // *Actuel Marx*. 2004. No. 36. P. 45–62.
- Les Révoltes..., 1977 – *Les Révoltes logiques*. 1977. No. 4. 97 p.
- Potte-Bonneville, 2006 – *Potte-Bonneville M.* Versions du politique: Jacques Rancière, Michel Foucault // *La Philosophie déplacée. Autour de Jacques Rancière* / Ed. par L. Cornu, P. Vermeren. Bourg-en-Bresse: Horlieu éditions, 2006. P. 169–192.
- Rancière, 1996 – *Rancière J.* Le concept de l'anachronisme et la vérité de l'historien // *Inactuel*. 1996. No. 6. P. 53–68.
- Rancière, 2000 – *Rancière J.* Biopolitique ou politique? // *Multitudes*. 2000. No. 1. P. 88–93.
- Rancière, 2004 – *Rancière J.* The politics of aesthetics. The Distribution of the sensible / Trans. by G. Rockhill. L.; N. Y.: Continuum, 2004. 116 p.
- Rancière, 2005 – *Rancière J.* Perdre aussi nous appartient: entretien avec Jacques Rancière sur la politique contrariée de la littérature // *Contre-jour: cahiers littéraires*. 2005. No. 8. P. 69–89.
- Rancière, 2007 – *Rancière J.* Politique de la littérature. P.: Galilée, 2007. 240 p.
- Rancière, 2012 – *Rancière J.* La méthode de l'égalité. Entretien avec Laurent Jeanpierre et Dork Zabunyan. Montrouge: Bayard, 2012. 400 p.
- Revel, 2015 – *Revel J.* Foucault avec Merleau-Ponty. Ontologie politique, présentisme et histoire. P.: Vrin, 2015. 232 p.
- Tanke, 2011 – *Tanke J.J.* Jacques Rancière: An Introduction. L.; N. Y.: Continuum, 2011. 189 p.

Historicism and Subjectiv(iz)ation: from Foucault to Rancière and backwards

Alina Pertseva

PhD student. Doctoral school “Practices and theories of meaning”. Paris VIII Vincennes-Saint-Denis, Laboratory for contemporary philosophical logic (LLCP). 2 rue de la Liberté, 93526 Saint-Denis cedex France; Philosophy postgraduate school. National Research University Higher School of Economics. 21/4 Staraya Basmanaya str., Moscow, 105066, Russian Federation; e-mail: alina.pertseva@gmail.com

The article makes an attempt to trace the link between, on the one hand, historicism in the approach, and, on the other, its capacity to theorize a «positive» aspect of subjectiv(iz)ation, conceived as resistant in contrast with subjection. With this object in mind, we refer to two authors concerned with both topics, who are rather close to each other but at the same time sufficiently independent to be able to assure a variability of approaches to these topics – to Michel Foucault and to Jacques Rancière. Given that each of them provide us with different kinds of reflection on these topics on the different stages of their *œuvre*, as a result, we obtain three sharp transitions: from the politics of Foucault to the politics of Rancière, from the politics of Rancière to his aesthetics, from the aesthetics of Rancière to the aesthetics of Foucault. The contrast between them rather persuasively demonstrates the existence of a negative correlation between the historicism and the topic of subjectiv(iz)ations-as-resistance, even in the works of such authors as Foucault and Rancière.

Keywords: historicism, history, universality, transhistoricism, subjectivation, subjectivization, resistance, emancipation, Michel Foucault, Jacques Rancière

References

- Barbaras, R. Le problème du chiasme, *Studia Phaenomenologica. Maurice Merleau-Ponty. Chiasma and logos*, 2003, vol. 3, no. 3–4, pp. 15–20.
- Foucault, M. *Muzhestvo istiny. Upravlenie soboi i drugimi II. Kurs, pročitannyi v Kollezh de Frans v 1983–1984 uchebnom godu* [The Courage of Truth. The Government of Self and Others II. Lectures at the Collège de France, 1983–1984], trans. by A. V. D'yakov. St. Petersburg: Nauka publ., 2014. 358 pp.
- Le Blanc, G. Etre assujetti: Althusser, Foucault, Butler, *Actuel Marx*, 2004, no. 36, pp. 45–62.
- Les Révoltes logiques*, 1977, no. 4. 97 pp.
- Potte-Bonneville, M. Versions du politique: Jacques Rancière, Michel Foucault, *La Philosophie déplacée. Autour de Jacques Rancière*, ed. par L. Cornu, P. Vermeren. Bourg-en-Bresse: Horlieu éditions, 2006, pp. 169–192.
- Rancière, J. Biopolitique ou politique?, *Multitudes*, 2000, no. 1, pp. 88–93.
- Rancière, J. *La méthode de l'égalité. Entretien avec Laurent Jeanpierre et Dork Zabunyan*. Montrouge: Bayard, 2012. 400 pp.
- Rancière, J. Le concept de l'anachronisme et la vérité de l'historien, *Inactuel*, 1996, no. 6, pp. 53–68.
- Rancière, J. *Na krayu politicheskogo* [On the Edges of Politic], trans. by B.M. Skuratov. Moscow: Praksis publ., 2006. 240 pp. (In Russian)
- Rancière, J. *Nesoglasie. Politika i filosofiya* [Disagreement. Politics and Philosophy], trans. by V.E. Lapitskii. St. Petersburg: Machina publ., 2013. 192 pp. (In Russian)
- Rancière, J. Perdre aussi nous appartient: entretien avec Jacques Rancière sur la politique contrariée de la littérature, *Contre-jour: cahiers littéraires*, 2005, no. 8, pp. 69–89.
- Rancière, J. *Politique de la littérature*. Paris: Galilée, 2007. 240 pp.
- Rancière, J. *The politics of aesthetics. The Distribution of the sensible*, trans. by G. Rockhill, London; New York: Continuum, 2004. 116 pp.
- Revel, J. *Foucault avec Merleau-Ponty. Ontologie politique, présentisme et histoire*. Paris: Vrin, 2015. 226 pp.
- Tanke, J. J. *Jacques Rancière: An Introduction*. London; New York: Continuum, 2011. 189 pp.