

# Теория как революционная практика

Олег Аронсон

## Эстетика как практика равенства

Oleg Aronson

Aesthetics as a Practice of Equality

**Олег Аронсон** (Институт философии РАН, старший научный сотрудник; кандидат философских наук) olegaronson@yandex.ru.

**Oleg Aronson** (PhD; Senior Researcher, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences) olegaronson@yandex.ru.

**Ключевые слова:** равенство, *sensus communis*, революция, *isonomia*, эстетика, рабство, Кант, Рансьер

**Key words:** equality, *sensus communis*, revolution, *isonomia*, aesthetics, slavery, Kant, Rancière

УДК: 091.18

DOI: 10.53953/08696365\_2024\_186\_2\_11

UDC: 091.18

DOI: 10.53953/08696365\_2024\_186\_2\_11

В статье делается попытка прочертить путь развития эстетики как философской дисциплины от ориентации на чувственное познание к современной художественной практике, выступающей в качестве интеллектуальной критики общества. В таком виде эстетика становится практикой равенства, что уловил еще Кант в своей антиномии вкуса, обнаружив в нем момент «общего чувства» (*sensus communis*), не сводимого ни к какому индивидуальному проявлению чувственности. Когда *sensus communis* вводится как основной принцип эстетики равенства, то место философских понятий занимают аффективные образы, воздействующие на публику, и теряется различие между искусственным и наивным восприятием. Подобно революционному энтузиазму масс, это образы-действия, трансверсальные сложившимся институтам, в том числе институтам демократическим, утверждающим равенство как одну из ценностей. Но равенство — не ценность, а именно практический принцип, который, чтобы стать принципом мышления, должен освоить критический потенциал искусства.

The article makes an attempt to trace the path of development of aesthetics as a philosophical discipline from its orientation on sensual cognition to contemporary artistic intellectual critique of society. In this form, aesthetics becomes a practice of equality, a fact which Kant already grasped in his antinomy of taste, discovering in it a moment of *sensus communis* which is not reducible to any individual manifestation of sensuality. When the *sensus communis* is introduced as the basic principle of the aesthetics of equality, affective images take the place of philosophical concepts, affecting the public, and the distinction between sophisticated and naïve perception is lost. Like the revolutionary enthusiasm of the masses, these are action-images, transversal to established institutions, including democratic institutions that affirm equality as a value. But equality is not a value; it is a practical principle that needs to master the critical potential of art in order to become a principle of thinking.

Весть с границы: варвары не пришли,  
Варваров вовсе и не было.  
Что теперь будет?  
С варварами была хоть какая-то ясность.

*Константинос Кавафис*  
(пер. М. Гаспарова)

## I

Когда мы сегодня говорим об эстетике, то вынуждены удерживать в согласии два различных способа ее понимания. С одной стороны, это определенный тип философствования через практику чувственного познания, где еще не сформировались категории и понятия в их традиционном философском понимании, но уже проявляют себя эстетические категории, через которые задаются аффективные координаты иного опыта восприятия мира. С другой стороны, говоря об эстетике, мы так или иначе вынуждены обращаться к практике искусства, в котором непосредственный чувственный контакт с миром получает свои пластические воплощения, которые можно интерпретировать также как своеобразные фигуры познания, зачастую не схватываемые ни научным, ни философским дискурсом, поскольку апеллируют они к областям, дополнительным миру *ratio*.

В этом смысле многовековое разделение на теорию и практику (*theoria* и *praxis*), которое для классической философии всегда было проблемой и именно потому предъяснялось как некоторая историческая очевидность, как аксиома, для эстетики оказывается задачей, требующей решения в каждый момент. Попытки сформировать эстетику как философскую дисциплину, то есть своеобразную теорию чувственного опыта, совершались многократно. Однако наиболее продуктивными выглядят именно те, которые решились перевернуть привычное соотношение теории и практики: усмотреть в самой эстетической практике (будь то аффективные реакции на те или иные и события Истории или повседневности, а также в создании и восприятии художественных произведений) тот теоретический потенциал, который не может быть достигнут одним лишь спекулятивным усилием разума. Родоначальником такого подхода вполне можно считать Канта, который в «Критике способности суждения» наделил эстетическое суждение (суждение вкуса) той особой антиномичностью, которая предполагает взаимодействие как аналитических способностей, черпающих энергию в схватывании трансцендентальной логики мира, так и практики совместного сосуществования, где неразделимы оказываются опыт свободы и ограничения, которые самим этим опытом сформированы, — общественные законы и императивы. Несколько упрощая, можно сказать, что в суждении вкуса парадоксально связаны индивидуальное восприятие и коллективный способ его формирования: оно словно одновременно принадлежит и не принадлежит выносящему эстетическое суждение. Оно содержит в себе технику познания (то, что можно вполне назвать «практикой теории») и следование неким правилам, очевидным для каждого (хочется не вполне точно охарактеризовать это «теорией практики», что, впрочем, отчасти соотносимо и с кантовской второй критикой и с его «Метафизикой нравов»).

Когда мы говорим об эстетике как способе пересмотреть сложившееся отношение теории и практики в философии, то важно отметить, что исторически как дисциплина она возникает именно тогда, когда в обществе происходят грандиозные катаклизмы, радикальным социальным воплощением которых стали Американская и Великая Французская революции. Если в работах Баумгартена связь зарождающейся новой дисциплины с революционным временем неочевидна, то Бёрк и Кант не только реагируют своими текстами на происходящие политические события, но вполне можно говорить о том, что их интерпретации чувств прекрасного и возвышенного несут на себе определенный аффективный след времени. Даже различие их интерпретаций указывает на определенный слом исторического времени, когда невозможно размышлять и философствовать безоценочно. Для аристократа Бёрка, фиксирующего жертвы и ужасы Французской революции, приход к власти «черни» сродни нашествию варваров, крушению Рима. Для него прекрасное и возвышенное противостоят друг другу как форма и бесформенное, как культура и природная стихия, внушающая ужас [Берк 1979: 95]. Для Канта же этого противостояния нет. Напротив, он пытается ввести возвышенное как необходимое дополнение к прекрасному, которое накрепко связано с формой и целесообразностью как некоторая «внутренняя форма» неразумного чувства («целесообразность без представления о цели»). Возвышенное же для Канта вовсе не бесформенно. Оно *нечеловекомерно*. Именно то, что в чувстве возвышенного человек сталкивается с тем, что превосходит его возможности понимания и осмысления, является для Канта скорее позитивным моментом, побуждающим к восхищению грандиозностью масштабов произведения (гения), граничащее с fascinations, заворуженностью объектом, который может нести даже угрозу твоему собственному существованию. Это Кант называет математически возвышенным («в сравнении с чем все остальное мало» [Кант 1994а: 88]). Интересно взглянуть через призму возвышенного на историю метафизики со времен Аристотеля. Сам ее посыл — мыслить мир за его пределами (за пределом физики) — можно рассматривать не как поиск сущности мира, но именно как возможность человеческого категориального ума остановить мир в его беспрепятственном движении, многообразии и хаотичности. Другими словами, метафизическая способность к умозрению — это способность преодолевать собственные границы, трансцендировать, вступая в полемику с миром первоэлементов.

Динамически возвышенное, по Канту, — это не просто ужас перед стихией, воплощение которой можно увидеть помимо войн и землетрясений также и в революционном движении низших сословий. Динамически возвышенное, согласно Канту, вызывает к силам сопротивления тому, что превышает твои силы. Для него важно, что «возвышенность содержится не в какой-либо вещи природы, а только в нашей душе в той мере, в какой мы можем сознавать свое превосходство над природой в нас, а тем самым и над природой вне нас» [Там же: 103]. Этот пассаж обычно интерпретирует в романтическом ключе. Но можно также его прочесть как превращение метафизики (трансцендирования, умозрения, теории) в практическое действие или эстетическое суждение.

Однако такой поворот был бы невозможен без двух факторов. На первый мы уже указали. Это революционное время. И здесь важно, что оно характеризуется не только социальными катаклизмами, устраняющими различия, которые казались сущностными (прежде всего сословные и религиозные), но оно проявляет себя в мире мышления, которое перестает доверять прежнему ка-

тегориальному аппарату и ориентируется на понятийную динамику. Если в гегелевской диалектике это достигло уровня саморазвития понятий, то для Канта характерно движение к апориям, а также к тому, что можно назвать не-вполне-категориями и не-вполне-понятиями. Конечно же, прекрасное и возвышенное — характерные примеры таких не-вполне-категорий. Они рассматриваются именно как чувства. К не-вполне-понятиям можно уверенно отнести то, что Кант называет *sensus communis* («общее чувство»).

Второй фактор, проявляющий себя и как предвестие и как результат революционного времени, — равенство. Это тоже весьма эфемерное понятие, которое зачастую выступает синонимом правовой или экономической справедливости. Однако в данном случае хотелось бы акцентировать внимание на равенстве-в-общности, связанной с рождением глобального мира и глобальной аудитории. То, что можно назвать словом «мы», убрав из него любой идентификационный момент. То есть «мы» — не просто группа, не просто коллектив, но *мы все*, любой и каждый. Это «мы все» обладает той степенью универсальности, когда можно не принимать в расчет различия религиозные, профессиональные, сословные, политические, половые, имущественные и прочие...

## II

Когда Кант пишет о *sensus communis*, то у него идея равенства никак не прописана, но косвенно она задана через его универсализм и всеобщность, чего не было в докантовских попытках разработки проблематики *sensus communis* от Юма до Мендельсона. Практически всегда речь шла исключительно о категории вкуса. Эту линию продолжает и Кант. Однако у него *sensus communis* целиком и полностью становится именно «общим чувством», совершенно лишаясь второго значения, которое превалировало в английской эстетической традиции, а именно — «здравый смысл» (*common sense*). Плюс к этому Кант проводит важное различие между «общим чувством» и индивидуальным восприятием, реализуемое им в антиномии вкуса, когда последний одновременно принадлежит и не принадлежит выносящему эстетическое суждение. Так вот, именно *sensus communis* фиксирует ситуацию, в которой суждение вкуса не принадлежит субъекту, выносящему это суждение.

Сегодня, после работ современных философов и социологов, кантовское «общее чувство» легко интерпретировать как дискурсивную или социальную обусловленность любого высказывания. Однако такая интерпретация будет справедлива лишь отчасти, поскольку рискует вытеснить важный для Канта момент антиномичности, парадоксальной связности индивида и того чувства («общего чувства»), которое ему не принадлежит. Именно в этой точке прерывается та линия докантовской эстетики, когда индивид (разумный и образованный член общества, как могли бы сказать английские теоретики) был полноправным хозяином вкуса, отличавшим его от тех, кто вкуса иметь не может в силу принадлежности иной социальной страте. Делая акцент на общности «общего чувства», Кант фактически вводит революционный момент в свою концепцию: для него суждением вкуса обладает каждый. Вкус перестает быть привилегией образованного или правящего социального слоя. Этот как раз и есть момент подспудной ориентации на идею равенства. А если учесть, что «Критика способности суждения» была выпущена в 1790 году, то есть писалась

она в момент свершения Великой французской революции, то такое толкование не выглядит волюнтаристским.

Итак, через категорию вкуса, через ту ее сторону, за которую отвечает *sensus communis*, Кант проводит важную идею о том, что способность суждения универсальна, а не является чьей-то привилегией. И универсальна она не в смысле ее объективности (того, с чем должен согласиться каждый), а в том смысле, что каждый является носителем этой способности, тем немым голосом, к которому можно обратиться за подтверждением суждения собственного, за согласием.

Само суждение вкуса не постулирует согласия каждого (ибо это доступно только логическому общему суждению, поскольку оно способно привести для этого основания), оно только предполагает в каждом это согласие как частный случай, подтверждения которого оно ожидает не от понятий, а от согласия других [Кант 1994а: 53].

Это кантовское «согласие» (*Stimme*) определенно отсылает к «согласованности» и «соглашению» куда в большей степени, чем к солидарной общности. Оно еще несет в себе протоправовой и проторассудочный характер, делая смутную область «общего чувства», своеобразным чувственным источником разума (что характерно скорее для лейбницианства, чуждого антиномий). Оно все еще несет в себе черты индивидуального голоса, но, глядя из философии XX века, уже в этом *Stimme* можно уловить и потенциал хайдеггеровского *Stimmung* (настроения, настрой) [Хайдеггер 2020: 41—43] и даже при желании созвучие с революционной верностью («верностью событию») Алена Бадью [Badiou 2006: 232—239]. В этих концепциях эстетический момент *sensus communis* практически стерт. Акцентирует его Ханна Арендт. В «Лекциях по политической философии Канта» она обращается именно к «Критике способности суждения», а не к политическим работам немецкого философа, усматривая связь между кантовским суждением вкуса и политическим суждением именно в идее *sensus communis* [Арендт 2011а]. С позиций истории философии можно сказать, что она строит свою концепцию «политической способности суждения» на эстетической теории Канта, дополняя ее аристотелевским пониманием политики<sup>1</sup>. И это не просто случайная встреча эстетики Канта и политики Аристотеля. Похоже, что необходимость в Аристотеле (и шире — в Античности) и его способе мыслить политику оказывается особенно востребована именно тогда, когда заявляет о себе логика «общего чувства», ищущая для себя хоть какие-то модели для понимания, поскольку сфера чувств к концу XVIII века уже накрепко связана с индивидом. Фактически Арендт кантовской концепцией трансформирует сложившиеся представления о политике, формируя собственное понимание политического, где «общность» играет ключевую роль, притом что язык ее описания все еще чрезвычайно скуден. Потому так важен для нее и греческий полис с его равенством граждан (с *isogoria* и *isonomia*), и Аристотель с «практической мудростью» (*phronesis*), регулирующей и направляющей аффективность «общего чувства».

Однако задолго до Ханны Арендт сам Кант усмотрел именно в области политики один из примеров проявления *sensus communis*, которых в третьей «Критике» практически нет. В работе «Спор факультетов» (1798) он, вдохнов-

1 Подробнее см.: [Саликов 2008].

ленный революционными событиями во Франции, пытается понять, как мы можем иметь дело с категорией будущего. Он полагает, что именно в настоящем надо искать такие события, которые обладают особыми свойствами «исторического знака» (*Gesichtszeichen*), что «доказывало бы наличие такой тенденции, присущей *человеческому роду в целом* (курсив Канта. — О.А.), есть применительно не к отдельным индивидуумам (ибо это дало бы лишь бесконечные подсчеты и исчисления), а ко всему человечеству, разделенному на Земле на народности и государства» (курсив Канта) [Кант 1994б: 101].

Французскую революцию Кант считает таким событием именно потому, что она максимально проявляет действие того, что было описано им как «общее чувство». Только теперь он говорит об «энтузиазме»:

Революция духовно богатого народа, происходящая в эти дни на наших глазах, победит ли она или потерпит поражение, будет ли она полна горем и зверствами до такой степени, что благоразумный человек, даже если бы он мог надеяться на ее счастливый исход во второй раз, все же никогда бы не решился на повторение подобного эксперимента такой ценой, — эта революция, говорю я, находит в сердцах всех зрителей (не вовлеченных в эту игру) равный их сокровенному желанию отклик, граничащий с энтузиазмом, уже одно выражение которого связано с опасностью и который не может иметь никакой другой причины, кроме морального начала в человечестве [Там же: 102].

Этот пассаж Канта многократно интерпретировался. Наиболее известная интерпретация, ему посвященная, принадлежит французскому философу Жану-Франсуа Лиотару [Lyotard 2009], который как раз и связывает энтузиазм с кантовской аналитикой возвышенного из «Критики способности суждения». Революционный энтузиазм для Лиотара — пример того, как «возвышенное», выходящее за рамки представления, превышающее все возможные силы индивидуального сопротивления, располагаясь в области *sensus communis*, не столько оказывается в сфере эстетического переживания, сколько связано с опытом общности, то есть опытом этическим.

Прочтение Лиотаром Канта через призму возвышенного, однако, исходит из принципиальной нехватки у человека (сил, представлений, способностей), что делает образ революции хоть и притягательным, но негативным. Между тем для Канта революция становится историческим знаком тогда, когда она захватывает глобальную аудиторию, когда реакция публики оказывается неотделима от самого события. Именно к публике, а не к человеческим эмоциям относится и сам энтузиазм. Он предъявляется как коллективный аффект, не имеющий отношения ни к разуму, ни к продуктивной способности воображения. Для Канта свобода и справедливость — те моральные (и трансцендентальные) характеристики, которые дают возможность проявления этого аффекта и демонстрируют его универсальность. Именно публика (расширяющаяся до глобальной аудитории) обладает тем «чувством», которое человек ощущает как нехватку. В кантовском историческом знаке сама История словно исчезает, оставляя лишь сопричастность индивида с некоторым неохватным «большим временем», которое застигнуто в моменте революции, играющей роль знака трансформации мира. Такого рода знаки составляют своеобразную материю, недоступную индивиду ни в разуме, ни в чувствах. Даже если речь идет об «общем чувстве», то приписывать ему чувство возвышенного, как это делает Лиотар, значит неявно вводить индивида с его ограниченностью и нехваткой.

Можно смело утверждать, что в идее *sensus communis* Кант подошел к такому типу опыта, который настолько игнорируется и разумом, и индивидуальным восприятием, что почти невозможно для него отыскать примеры. Повседневная жизнь и искусство (где действуют суждения вкуса), указывают на эту зону опыта лишь косвенно. Революционный энтузиазм оказывается чуть ли не единственным примером, вбирающим в себя знаки изменения установленного порядка (беззакония, преобразования мира), эгалитарности и сопричастности. Потому, возможно, лучше говорить не о «чувстве», а об особой «материи» мира, которая закрыта для индивидуального доступа, но постигается лишь коллективным действием. Эта материя выходит за пределы трансценденталистского понимания способности воображения (как предельного расширения возможностей индивидуального опыта познания) и, что самое интересное, на нее указывает семидесятипятилетний Кант, преодолевая собственный радикальный трансцендентализм. Его образ Революции не несет в себе ни воображения, ни визионерства. Революция ничего не представляет и не предполагает будущего. Она действует как знак без означающего. Она всего лишь знак, но в нем объединены требование изменений, общность и универсальность. И пластическим воплощением этого знака становится революционный энтузиазм.

Прежние этические или правовые категории («свобода», «справедливость», «солидарность») перекодируются в историческом знаке (в ситуации революции) и становятся формулами действия общности: свобода, равенство, братство. Эти три слова, написанные на знамени Французской революции и в Декларации прав человека и гражданина, становятся элементами, из которых складывается логика общего чувства. В «Критике способности суждения» они уже косвенно действуют. Так, Кант постулирует, что эстетическое суждение должно быть максимально независимым (свободным), оно является привилегией каждого (равенство) и, наконец, оно взывает к согласию (солидарность). Все эти моменты оказываются слиты воедино в аффекте революционного энтузиазма, преобразующем пространственно-временной порядок Истории.

### III

Описанный Кантом коллективный энтузиазм, вызванный зрелищем революции, во многом подсказывает, как иметь дело с другими понятиями, которые, казалось бы, уже обрели некоторую устойчивость в философском словаре, хотя очевидно, что вместе с временем, обретшим революционную динамику, они неизбежно обретают иное содержание. Таковы, например, свобода и равенство.

Говорить о свободе — значит невольно вторгаться в известные полемики серьезных интерпретаторов, среди которых политики, экономисты, писатели, философы. Спектр размышлений о свободе очень широк, однако в том или ином виде почти все концепции имеют в виду индивидуальную свободу. Преодолеть эту неявную установку крайне трудно в силу того, что философия прошла долгий путь ориентации на субъекта, действующего по законам индивида даже тогда, когда этот субъект коллективный. Понять энтузиазм именно как коллективный аффект свободы — значит фактически перевести понятие свободы в статус не-вполне-понятия, то, что можно назвать неизобразительным образом. И в этом аффективном образе, рожденном самим действием общнос-

ти, свобода практически неотличима от равенства. Свобода и равенство стали своеобразными координатами (даже можно сказать, ценностями) того демократического мира, который формировался из духа Французской революции. При этом само революционное время настоятельно требует, чтобы эти понятия были пропущены через фильтр общности («братства»), но страх потери субъектности (индивидуальности, суверенности, частной собственности и т.п.), судя по всему, столь грандиозен, что реализует себя не только в неприятии массы (понимаемой как чернь, как неконтролируемая стихия), но даже в отрицании возможности усмотрения в свободе и равенстве того, что Кантом было названо *sensus communis* и что является определенным эффектом конкретных перемен, вызванных эпохой революций.

Между тем революция вводит очень важное временное измерение, когда само время конструируется не через субъекта, а через коллективное действие. Это значит, например, что столь часто задаваемый вопрос о революционном субъекте нерелевантен, что коллективность становится проявлением *sensus communis*, а потому должна мыслиться иначе, нежели в логике индивида.

Зададимся вопросом: почему именно Великая французская революция стала эмблематичным образом революции, а все последующие имитируют именно ее? Принимая логику и действие «общего чувства», можно сказать так: она актуализовала в обществе силы («свобода», «справедливость», «солидарность»), которые до того мыслились как абстрактные этические идеалы. То есть революция создает такую плотность временного потока, когда то, что было в зоне умозрения (теории, трансценденции), обретает чувственный пластический эквивалент, эстетическую плотность. Возможно, что именно под влиянием этих сил проявляет себя и иной способ изменений общественного порядка, нежели тот, который воспринимается как исторически обусловленный. Конечно, многие историки склонны не различать историческое время и время проживаемых событий. Мы всё еще полагаем, что находимся во времени истории, но ведь сама идея исторического времени, как раз тщательно формировавшаяся на протяжении последних двух веков, позволяла выйти за рамки времени субъекта, которое формировалось христианством от Августина до Канта и вплоть до Гуссерля.

Историческое время — это время, которое подчинено ритмичности мироздания: здесь фигурируют эпохи, циклы и события, к которым индивидуальное сознание не причастно. Это тоже своеобразный выход за рамки опыта индивида и попытка соединиться с опытом мира за пределами собственной конечности. Когда историк говорит о фактах, документах, архивах, источниках, свидетельствах, то за всеми этим уходит в тень нечто важное, а именно то, что формирование истории как науки потеряло ощущение того, что говорить с точки зрения исторического времени — определенный вызов. Что же именно научило нас быть такими бесстрашными, чтобы говорить об эпохах, когда мы не жили, причем говорить *sub specie aeternitatis*? А между тем это бесстрашие граничит с богоборчеством. Мы не замечаем этого, поскольку живем в секуляризованном мире, где Бог уже не гарантирует устойчивость мира, а его место заняли наука и политика, или, другими словами, «знание» и «власть», их взаимосвязь и их нерасторжимость. Эти механизмы формирования исторического знания исследовал Мишель Фуко. Он, в частности, анализировал априорные структуры и диспозитивы власти, лежащие в основании историзирующих высказываний [Фуко 2004]. В современном мире создается ощущение, что такие



высказывания может производить кто угодно и даже без ссылок на авторитетных ученых. Это стало возможным в том числе и благодаря опыту революции (опыту коллективной свободы и равенства-в-общности). Почему, например, человек сословного общества мог говорить об этом легко? Потому что аристократия, высшее сословие, ощущала свою причастность к той традиции, которая была для нее живая и которую они воспринимали как свою домашнюю историю, историю своего рода, своего дома, какого-то особняка, участка земли. Это была их частная история. И одновременно она была историей, о которой можно говорить так, будто предки являются тем, что живо, и от их имени до сих пор можно производить суждения. Не вполне справедливо этот (аристократический) способ мышления переносить на сегодняшнее историческое время, поскольку вместе с демократией, пришедшей с Французской революцией, постепенно уходит сословная история. XIX век уже стал ориентироваться на массу, на публику, и дал речь тем, кто не имел истории, кто не мог сослаться на опыт предков, а еще недавно не имел вообще никакой иной возможности высказывания, кроме революционного энтузиазма.

Когда мы сегодня говорим о революции, то очень важно понимать, что историческое время, которое мы себе привили, не связано со временем субъективности, то есть временем сопричастности с Богом, или своим родом, или домом. Время стало общим, глобальным, универсальным. И такого времени раньше не существовало. Именно на это указывает Фернан Бродель, когда вводит категорию *longue durée*, времени большой длительности. Он говорит о том, что история формирует представление о времени, что история множественна, но это не множественность субъективных взглядов и интерпретаций, а множественность разнообразных процессов, взаимосвязанных друг с другом, имеющих свои интенсивности и напряжения, которые не в силах схватить ни одна человекомерная научная дисциплина. Большая длительность (длительность исторических процессов, длительность эпох, формаций, эпистем) — это способ зафиксировать саму материю изменчивости. Большая длительность Броделя при этом менее «долгая», чем то, что он называет временем слишком большой длительности (*la très longue durée*), которое для него является временем геоисторическим и геоэкономическим, выходящим за рамки изменчивости социальных структур [Braudel 2012]. Именно к ощущению этого времени стремится *sensus communis*. Когда мы говорим, что свобода или равенство утопичны, то это не просто ощущение консервативности нас как мыслящих индивидов, но в каком-то смысле это и указание на то, что свобода и равенство существуют в сверхдлительных процессах. Что не отменяет возможность фиксировать их импульсы в настоящем.

Возможно, что сама революция — не только изменение социального порядка, не только момент радикального перелома, момент событийный, но также и проявление столкновения процессов большой длительности, которые еще не стали историческим временем, поскольку историческое время уже время очеловеченное, куда проник субъект, пусть даже и субъект трансцендентальный. Процессы же большой длительности начинаются там, где мы выходим за рамки опыта познания и опыта восприятия мира. *Sensus communis* имеет отношение скорее к ним, нежели к опыту человеческому, в том числе и тому, что освоен Историей.

## IV

Открытым остается вопрос о соотносимости *sensus communis* и революционного утверждения равенства.

Уже из сказанного ранее понятно, что поиск этого соотношения может идти в двух разных направлениях. Либо в плоскости интеллектуальной археологии тех социальных отношений, которые предшествовали Новому времени и были вытеснены на периферию исторического знания в силу особой концентрации внимания на культуре индивида. Либо в мире современности, где равенство утверждает себя в новых экономических реалиях, в развитой городской инфраструктуре, в мире развлечений и массмедиа, во всем том, что было сформировано революционными событиями XIX века.

Интересно, что Ханна Арендт, пытаясь прояснить характер современного коллективизма, затрагивает тему равенства именно в книге, посвященной анализу революции, связывая ее с древнегреческим полисным мышлением. Равенство она предлагает понимать не как равенство между индивидами (имущественное, правовое или какое-либо иное), а как продукт полиса, позволяющий людям преодолеть их собственную природу. Когда мы говорим о равенстве в полисе, то всегда должны помнить, что это именно сообщество равных, то есть тех, кто отказывается превращать отношения в отношения власти-подчинения. Этим *isonomia* принципиально отличается от демократии и является своеобразной машинерией свободы, а не принципом общественного устройства [Арендт 2011б: 464]. Дело не в праве каждого высказаться на агоре, а в том, что высказывается общность.

Именно равенство граждан создает из полиса силу, соизмеримую с богами и сопоставимую с силами стихий.

У Арендт тема различения равенства (*isonomia*) и демократии лишь едва намечена. Привычно они почти отождествляются, а демократия веками считалась проводником социальной справедливости. Интересное развитие получает этот сюжет у современного японского философа Коджина Каратани. Отталкиваясь от Арендт и следуя в русле ее размышлений, он проводит детальный анализ различия между афинской демократией, ориентированной на институт рабства, и полисами Ионии, открытыми для мигрантов. Именно в Ионии, по мнению Каратани, торжествовала *isonomia* как невластное правление. Ионийская *isonomia* была трансверсальна обществу с его разделением на классы и разделением труда [Karatani 2017: 11–16].

Именно такого рода деления было легитимированы в философии Аристотеля, для которого сосуществование свободных граждан и рабов было формой справедливого устройства общества. Знаменитый пассаж из «Политики», где утверждается, что одним свойственно властвовать, другим — подчиняться [Аристотель 1984: 386], многократно интерпретировался. Почти все интерпретации сходятся в том, что пытаются примирить современное (этическое) неприятие рабства с фигурой Аристотеля как основы европейского способа мышления и рациональности. Между тем нельзя не заметить определенную связь идей Аристотеля с теми современными представлениями о культуре, которые в неявном виде сохраняют подобное, близкое онтологическому, понимание рабства. Только теперь акцент делается на естественности власти, связи ее с общим благом и тем, что в Античности называлось практической добродетелью

(*agete*). Это именно то, что (по Аристотелю) отличает эллинов от варваров, а сегодня европейцев от других культур (ранее колонизированных, а ныне приемлемых для диалога). В этом смысле и нынешнее понимание европейской культуры в том или ином виде сохраняет это различие. То, что считалось варварством, теперь именуется иным типом культуры, а космополитизм предстает как современный аналог эллинизации варваров (которую, кстати, Аристотель считал противоестественной).

Насколько идея рабства глубоко заложена в основание не только экономической и политической модели мира, но и интеллектуальной европейской культуры, ее базовых ценностей — вопрос открытый. Каратани предлагает свой взгляд на эту историю, которая предстает как борьба философии афинского полиса с ионийской натурфилософией. Он справедливо отмечает, что взгляд на ионийцев был сформирован именно через их оценки Платоном и Аристотелем, полагавшими, что, сосредоточив внимание на материи мира (стихиях), ионийцы упустили из виду человека и, как следствие, — этику.

По мнению Каратани, ключевой момент этики, а именно включенность индивида в общность, нивелировали именно афиняне.

Ионийский полис был создан на основе общественного договора между индивидами. Здесь человек одновременно был свободен от традиционных общинных уз, но при этом был верен выбранному им полису. Эта верность основывалась исключительно на индивидуальной воле, а не на случайности рождения. Именно поэтому, если в полисе возникало неравенство, его можно было просто покинуть. *Isonomia* как принцип может быть реализована только в этих условиях [Karatani 2017: 35].

Во многом не случайно, что именно натурфилософия ионийских философов столь тесно связана с этикой равенства, которое оказывается не просто некоторой социальной абстракцией, но определенной практикой существования, связанной с таким действием в общности (например, доверие или взаимопомощь), которое игнорирует механизмы власти и контроля, и при этом участвующей в общественной жизни. Для такого рода общности экономические и политические разделения губительны. Нет равенства в мире, где тон задают торговцы и воины. Потому-то на протяжении веков к самой этой идее относились с недоверием и даже пренебрежением.

Но вместе с эпохой революций в категориально устойчивый мир Аристотеля и европейской рациональности вторгается новая стихия, доселе контролируемая государством, — общность (*multitude*, массы, толпы, чернь, плебс, короче — люди в их неличностном измерении<sup>2</sup>). И потому вновь встает вопрос о равенстве. Причем требование равенства — запрос анонимной революционной общности, который социальные институты постоянно пытаются погасить рассуждениями о природе власти, справедливости, экономических и правовых свободах и гарантиях. Однако это «требование» равенства выражено не на языке культуры, а на языке революции, не через разум и вкус, а через *sensus communis*, проявленное и в энтузиазме, причастным которому становится глобальная аудитория, и в преодолении остаточных элементов рабства.

2 На русский язык слово *multitude* из «Левиафана» Гоббса переводят как «толпа», что оправдано, поскольку она внушает ужас английскому философу. То же слово в «Политическом трактате» Спинозы передается уже как «народ» или «народная масса», так как здесь *multitude* оказывается источником абсолютной демократии.

Жак Рансьер — один из тех, кто заново поставил вопрос о равенстве, анализируя политические и интеллектуальные мотивы современности, укоренные в неочевидных подспудных процессах, происходивших в Европе XIX века и не получивших достаточное отражение ни в экономической, ни в политической теории. Он обращает внимание на нетрудовую жизнь рабочих. Именно она оказывается тем новым социальным пространством, которое словно дышит равенством, хотя не осознает его. Короткие моменты праздности плебса (*la plèbe*), которому еще предстоит быть институционализированным как «народ», для Рансьера — это само место невласти. В плебсе сосуществуют недоверие к власти, чреватое восстанием, и зависимость от логики капитала, порождающее постоянные страдания. Он абсолютно подвластен (и в этом он противостоит романтической революционной концепции пролетариата), но равенство проявляет себя через его пластику, которую и пытается исследовать французский философ.

И первый важный шаг на пути к современному равенству — десакрализация и деромантизация труда. Согласно Рансьеру, труд и угнетение идут рука об руку. Мы же можем сказать так: труд сохраняет в себе следы рабства, а именно оно, сокрытое в основаниях политики и даже европейской культуры в целом, является главным антагонистом равенства. Революция не была бы самым духом времени, если бы касалась исключительно социальных и политических перемен. По мнению Рансьера, настоящая угроза существующему порядку возникает, когда некоторые (пусть кажущиеся незначительными) события подрыывают устойчивые границы между трудом и досугом, производителем и потребителем, рабочим и буржуа. Сам он приводит пример публики парижских театров и салонов, которую посещали и те и другие [Rancière 2014: 43]. Но особое его внимание привлекает возникающее в XIX веке желание рабочих, которые никогда не учились и у которых на это практически не было времени, *сочинять стихи*. И это событие несет не меньшую угрозу существующему идеологическому и политическому порядку, нежели восстание и забастовка. Рансьер называет это событие «поэтической трансгрессией» [Ibid.: 45]. Презрение к материальным нуждам и нарушение властных иерархий не только в мире денег, но и в области вкуса, — это и есть те импульсы равенства, которые стали возможны, когда возникла глобальная аудитория, публика, неразделенная общность. Сам Рансьер предпочитает говорить именно об эстетике, поскольку делает акцент на формируемой *разделяемой чувственности*, общей и для аристократии, и для плебса.

В «Ночах пролетариев» Рансьер обращает внимание на «прерывания» трудовой жизни, которые происходят, когда рабочие вторгаются в то пространство (поэзия, философия), которое отмечено властью иного социального слоя, которое переполнено знаками интеллектуальной власти.

То, что определяет героев моей книги как пролетариев, не их отождествление с работой, не их народные корни; это алеаторный характер ситуации, ежедневно ставящейся под вопрос, иллюзорный или преходящий характер кажущихся престижными квалификаций и профессий. Состояние, описываемое сегодня как состояние прекариата, возможно, является фундаментальной реальностью пролетариата. А способы существования рабочих в 1830 году весьма близки к способам существования наших временных рабочих [Ibid.: 55].

Один из персонажей книги, плотник Габриэль Гони, в результате общения с интеллектуалами-буржуа, поклонниками идей Сен-Симона, решает жить

жизнью философа, совмещающая это с постоянной занятостью на подсобных работах. Этот пример нахождения равенства в парадоксальном устранении разделения интеллектуального и физического труда, когда поэзия и философия оказываются своеобразными способами преодоления угнетения, а не реализации творческих способностей.

Другой пример — глава в книге «Aisthesis» («Эстетика»), посвященная анализу «Красного и черного» Стендаля, где Рансьер демонстрирует, как именно революционное время позволяет представителю плебса (Жюльену Сорелю) вторгнуться в мир аристократии и найти там зону равенства, разделенную чувственность, которая в интерпретации Рансьером Стендаля доступна только тем, кому чужды корысть и честолюбие, лицемерие и эгоизм. Пока Жюльен Сорель борется за власть и за признание, он постоянно проигрывает, но момент его счастья (и свободы) достигается уже после вынесения ему смертного приговора, в спокойствии разговора с мадам де Реналь, посещающей его в тюрьме, — это разговор равных, в сообществе равных, равных-в-ущербе. Сам Рансьер акцентирует этот момент вынужденной пассивности (лишения индивида субъектности). Он показывает, как время, сформировавшее Жюльена Сореля, перевернуло прежние иерархии: выходцы из народа, которые хотят действовать и участвовать в великих делах, оказываются источником террора, возлагая ответственность за него на Руссо с его «Общественным договором». При этом параллельно проявляется совершенно иной момент эгалитарной революции, позволяющий человеку бездействовать: если старый порядок разделял на людей удовольствия и людей труда, то новый делит людей на активных и пассивных граждан. Рансьер полагает, что именно состояние приостановки труда, отождествления труда и действия, чувственное состояние, свободное от интересов познания и наслаждения, было охарактеризовано Кантом как всеобщность эстетического суждения [Rancière 2013: 40—44], которое непосредственно связано с «общим чувством». Именно в нем состояние индивидуальной пассивности оборачивается коллективным аффектом.

## V

Попробуем некоторые вещи подытожить.

Прежде всего отметим, что эстетика, возникая как дисциплина, сигнализирует об изменившемся характере времени, где динамика происходящего требует иных отношений между теорией и практикой. Эстетическое (чувственное) познание есть некоторый оксюморон с точки зрения привычного разделения *theoria* и *praxis*, но одновременно это и знак того, что само это разделение базируется на прочих, ныне совершенно неочевидных различиях: между эллинами и варварами, свободными и рабами, аристократией и плебсом, а также на профессиональном разделении труда. Именно эти различия призвана преодолеть практика равенства, для которой очень трудно находить примеры в современном мире, поскольку именно подобные разграничения делают его политически и экономически устойчивым (по крайней мере, так утверждает «теория»), анархия же и нарушение функционирования механизмов действия власти и социального признания ощущаются как угроза. Между тем именно это противоречие уловил Кант в своей антиномии вкуса, фактически отобрав вкус как привилегию властного сословия, обнаружив в нем момент «общего

чувства» (*sensus communis*), не сводимого ни к какому индивидуальному проявлению чувственности. Рассматривая *sensus communis* как основной принцип эстетики равенства, мы вынуждены обращать внимание на те маргинальные события, в которых *sensus communis* порождает аффективные образы, никогда не достигающие уровня понятий, уровня рефлексии, но обладающие завораживающим эффектом для публики, в которой теряется различие между искусственным и наивным, профессионалом и неопитом. Подобно революционному энтузиазму масс, это образы-действия трансверсальны сложившимся институтам, в том числе институтам демократическим, утверждающим равенство как одну из ценностей. Но равенство — не ценность, а именно практический принцип, который так и не стал для европейской культуры принципом мышления. Обнаружить зачатки такой возможности можно в невластном равенстве (*isonomia*) как принципе существования ионийских городов, в отличие от афинской демократии, ориентированной на торговлю и войны, а по сути — на механизмы политики и экономики рабства, неотделимые от тех философских принципов, которые стали базовыми ценностями европейской культуры. Однако такой взгляд возможен уже из нашего времени, когда проблема равенства вернулась вместе с большим временем революций, когда взгляд исследователей устремился к тому в истории, что замалчивалось и исключалось, не как неценное, а как опасное. А точнее: когда в сферу рассмотрения попало именно то «неценное», которое ощущается опасным и по сей день. На этом принципе построена археология знания Мишеля Фуко, деконструкция Жака Деррида, а также критический анализ марксизма, проведенный Жаком Рансьером. Последний усматривает критический потенциал не в анализе труда и капитала, а в том времени праздности, когда плебс становится частью публики, когда пролетарий пишет стихи, плотник философствует, простолюдин становится учителем в семье аристократов, нарушая их покой революционным эротизмом... Это моменты не критического мышления, а критического действия, открывающего свой критический потенциал в момент краха, неудачи. Публику «творцы» всегда готовы окрестить дурой, ее стихи — пошлостью, ее философию — доморощенной, Жюльена Сореля — гильотинировать. Но все это — части пазла, отдельные моменты проявления равенства, практика которого возможна только в пространстве *sensus communis*, а точнее, в реакции социальных институтов, стремящихся его нивелировать. Но путь, начатый Кантом с превращения гения из фигуры исключительной, фигуры поклонения, в того, кто «всего лишь» задает правила, разделяемые другими, затем продолженный Бодлером, утверждавшим, что гений — тот, кто изобретает клише, подводит нас к равенству как принципу эстетической организации общества, где индивидуальная и массовая культура неразличимы, где удел ума (и гения) не «творить» новое, а соучаствовать в общем чувстве как общем благе.

Рансьер находит критический потенциал в искусстве. Причем искусстве современном, которое при видимой элитарности несет в себе неизбежный эгалитаристский момент. В этом французский философ солидаризуется с Адорно, который видел задачу искусства в том, чтобы быть социальным контрагентом общества. В практике атональной музыки Адорно предвкушал и возможность перемен в философии, куда более консервативной в своих практических шагах. Но как возможна «атональная философия»? Или: как возможна философия, в которой реализован принцип равенства? Прежде всего, это не просто замена порядка разума на чувственный (эстетический) порядок. Скорее это редукция

привычных понятий и категорий в пользу не-вполне-понятий и образов, исходящих из мира, к которому до сих пор философия относится пренебрежительно: мира масс, осваивающего на практике логику *sensus communis*.

## Библиография / References

- [Арендт 2011а] — *Арендт Х.* Лекции по политической философии Канта / Пер. с англ. А. Глухова. СПб.: Наука, 2011.
- (*Arendt H.* Lectures on Kant's Political Philosophy. Moscow, 2011. — In Russ.)
- [Арендт 2011б] — *Арендт Х.* О революции / Пер. с англ. И. Косича. М.: Европа, 2011.
- (*Arendt H.* On Revolution. Moscow, 2011. — In Russ.)
- [Аристотель 1984] — *Аристотель.* Политика / Пер. с др.-греч. С. Жебелева // Аристотель. Собрание сочинений: В 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1984.
- (*Aristotle.* Politics // *Aristotel.* Sobraie sochineniy: In 4 vols. Vol. 4. Moscow, 1984. — In Russ.)
- [Берк 1979] — *Берк Э.* Философское исследование о происхождении наших идей возвышенного и прекрасного / Пер. с англ. Е. Лагутина. М.: Искусство, 1979.
- (*Burke E.* A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful. Moscow, 1979. — In Russ.)
- [Кант 1994а] — *Кант И.* Критика способности суждения / Пер. с нем. М. Левиной // Кант И. Собрание сочинений: В 8 т. Т. 5. М.: Чоро, 1994.
- (*Kant I.* Kritik der Urteilskraft // *Kant I.* Sobraie sochineniy: In 8 vols. Vol. 5. Moscow, 1994. — In Russ.)
- [Кант 1994б] — *Кант И.* Спор факультетов / Пер. с нем. М. Левиной // Кант И. Собрание сочинений: В 8 т. Т. 7. М.: Чоро, 1994. С. 136–157.
- (*Kant I.* Der Streit der Facultäten // *Kant I.* Sobraie sochineniy: In 8 vols. Vol. 7. Moscow, 1994. — In Russ.)
- [Саликов 2008] — *Саликов А.Н.* Способность суждения как политическая проблема в философии Ханны Арендт // Вестник РГУ им. Канта. 2008. Вып. 6. Гуманитарные науки. С. 34–40.
- (*Salikov A.N.* Sposobnost' suzheniya kak politicheskaya problema v filosofii Khanny Arendt // Vestnik RGU im. Kanta. 2008. Gumanitarnye nauki. Vol. 6. P. 34–40.)
- [Фуко 2004] — *Фуко М.* Археология знания / Пер. с фр. М. Раковой, А. Серебрянниковой. СПб.: Гуманитарная академия; Университетская книга, 2004.
- (*Foucault M.* L'archéologie du savoir. Saint Petersburg, 2007. — In Russ.)
- [Хайдеггер 2020] — *Хайдеггер М.* К философии (О событии) / Пер. с нем. Э. Сагетдинова. М.: Изд-во Института Гайдара, 2020.
- (*Heidegger M.* Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Moscow, 2020. — In Russ.)
- [Badiou 2006] — *Badiou A.* Being and Event. New York: Continuum, 2006.
- [Braudel 2012] — *Braudel F.* History and the Social Sciences: The Longue Durée // The Longue Durée and World-Systems Analysis. Albany: SUNY Press, 2012. P. 241–276.
- [Karatani 2017] — *Karatani K.* Isonomia and the Origins of Philosophy. Duke University Press, 2017.
- [Lyotard 2009] — *Lyotard J.-F.* Enthusiasm: The Kantian Critique of History. Stanford: Stanford University Press, 2009.
- [Rancière 2013] — *Rancière J.* Aisthesis: Scenes from the Aesthetic Regime of Art. London: Verso Book, 2013.
- [Rancière 2014] — *Rancière J.* Proletarian Nights. The Workers' Dream in Nineteenth-Century France. London: Verso Book, 2014.