

Sensus communis

ЖАН-ФРАНСУА ЛИОТАР (1924–1998)

Французский философ.

Ключевые слова: субъективные способности; *sensus communis*; сообщество; неденотативный синтез; аналогия; Кант; «Критика способности суждения».

Статья посвящена условиям возможности неразумного сообщества, действующего на основании *sensus communis* без применения интеллекта. Проблемный вопрос: как эстетическое удовольствие, лишенное всякой универсальности знания и воления, обнаруживает принцип, легитимирующий универсальность? Разработка решения такова: эстетическое удовольствие является чувством чистого внутреннего созвучия. Это созвучие может быть лишь «внутренней» согласованностью между двумя способностями, двумя модусами функционирования духа: способности сделать нечто присутствующим, поставить его перед собой и способности соединить и помыслить нечто в соответствии с правилом. Эвфония, ощущаемая в удовольствии от прекрасного или в суждении, выражающем вкус, является непо-

средственным знаком этого сходства способностей. Однако в суждении, выражающем вкус, нет никакой сердцевины, интериорности. Поскольку оно взывает к тому, чтобы его разделили, удовольствие от прекрасного не переживается уже сконституированным и унифицированным субъектом. Этот *sensus* не является внутренним чувством, эстетическое чувство не является привязанностью субъекта к себе. В свете этой запаздывающей изначальности «Я» синтез, действующий в эстетическом удовольствии, является одновременно более радикальным, более неуловимым и более обширным. Чувство прекрасного — это субъект в состоянии зарождения, первое сочетание несравнимых способностей. Это чувство избегает господства понятия и проявления воли. Оно простирается по ту сторону их интриг и их границ.

ЭТО БУДЕТ не доклад, а, скорее, заметки или примечания, чью общность (*communauté*) в смысле их взаимодействия друг с другом, которое мы сегодня часто называем системой, еще предстоит установить. Хотя они и являются достаточно «общими» — на сей раз в смысле «тривиальными». Этот выбор продиктован моей неподготовленностью, но также и темой. Неподготовленность вытекает из темы. Никто и никогда не бывает готов к этому *sensus*. Всякая общность забывает и уже забыла этот *sensus*. *Sensus communis* — это не *intellectio communis*, не *der gesunde Verstand*, не здравый смысл, не здравый рассудок, тот, на котором зиждется коммуникация, опосредованная понятием. В еще меньшей мере это *intellectio communitalis*, общественный разум. Речь все еще — и это «все еще» представляет проблему — о некоей безрассудной общности. «Безрассудной», то есть действующей без применения рассудка. Но также не понятой, *не рассуженной*, такой, для которой предположительно всегда будет недоставать понятия. И если мы обречены мыслить ее, мыслить о ней посредством понятия (этого требует доклад, выставление, объяснение темы, кантовское *Exponieren*: «подвести представление воображения под понятия»¹), то тогда такое выставление не сможет определить место в области *intellectio* для упомянутой «общности», общности чувства и посредством одного лишь чувства (*sens*), и не сможет расположить ее иным образом, нежели негативно, в режиме критического мышления, как оно поступает в случае вкуса: удовольствие, но без интереса; всеобщность, но без понятия; целесообразность, но без представления цели; необходимость, но при отсутствии аргументов. Неподготовленность — факт, свойственный моей теме, *sensus communis*, поскольку он того требует. Он требует, чтобы рассудок растерялся (*désemparé*), чтобы он не был ни к чему готов (*paré*), был безоружным (*sans parade*). Требует того, на что он не способен, ведь он — спонтанная деятельность, *Selbsttätigkeit*.

Перевод с французского Никиты Архипова по изданию: Lyotard J.-F. *Sensus communis* // *Le Cahier* (Collège international de philosophie). Mars 1987. № 3. P. 67–87. Публикуется с любезного разрешения издателя.

1. Кант И. Критика способности суждения // Он же. Собр. соч.: В 8 т. М.: Чоро, 1994. Т. 5. С. 186.

Кажется, что *sensus* и *communis* несхватываемы для выставления. *Sensus communis* — это иное понятия, его другой. Таким образом, все это — хорошая возможность заняться метафизикой.

Необходимо, чтобы рассудок оставался безоружным вплоть до его прикосновения к этому чувству (*sens*). Иммунизированный от самого себя, он позволяет *общности* прикоснуться к себе. Однако его «спонтанность», та деятельность, что движима лишь самой собой, его авторитарное великодушие (*munificence*), широта его полномочий, его *munus*, заключающийся в самостоятельном, самочинном синтезе, не допускают никакого делегирования полномочий, никакого обобществления синтезов. Он всегда обнаруживает себя в общности и всегда подчиняет ее своей власти. В лучшем случае он сможет лишь самочинно провозгласить, что это неверно, что и вне его существуют синтезы, а точнее, иные способы синтезировать. Но даже в кажущемся непризнании своей деятельности, в кажущейся скромности негативной аналитики (в том же смысле, в каком говорят о негативной теологии) его высокомерие распределителя ролей и господина над общностями все равно проступает. Не будем обманываться: если мышление как мышление философское есть мышление посредством понятия, то в случае *sensus communis* философия прикасается, не может не прикоснуться к мышлению, которое не является философским. Вот что подразумевается под этим *sensus*. Случайно ли, что наречие *sensim* [постепенно, мало-помалу], которое должно означать «ощутимо», означает «неощутимо»? *Sensus*, нечувствительный к *intellectus*. Общность, нечувствительная к общности аргументативных синтезов. В рамках вопроса об этом чувстве (*sens*) мы находимся на границе между литературой и философией, между искусством и философией. В Европе XVIII века эти границы назывались *эстетикой*. По крайней мере для философии это вопрос такта и прикосновения (*tangence*). Философия и вправду с трудом входит в контакт с *sensus*. По призванию она, во всяком случае гипотетически, остерегается его — или же, напротив, это он ловко ускользает от нее². Но ей присуще также стремление всё помыслить, помыслить своим аршином, интеллектом всё, включая безрассудное и неосоздаемое.

Таким образом, философия может — это же касается и меня, моего изложения — лишь зафиксировать, что понятию, моему понятию, не удастся прикоснуться к *sensus communis*. Это чувство оказывается слишком близко или слишком далеко. И скорее всего, сложность даже не связана с дистанцией или интервалом. *Sensus*

2. Букв. «уходит по касательной» (*prend la tangente*). — Прим. пер.

в действительности не размещается в пространстве и времени, которые используются понятием для познания объектов в пространстве-времени познания. Но он не размещается и в том пространстве-времени, которое чувственность в рамках первой «Критики» как раз подготавливает для познания с помощью схем. Ибо если *sensus communis* существует, то он затребован иной необходимостью, иной всеобщностью и иной целесообразностью, нежели те, которых требует познание. Так что даже использование этих слов приводит к амфиболии. Для познающего (то есть научного, если говорить о его наиболее определенной модальности) сообщества такие слова, как необходимость, всеобщность, целесообразность, именуют определяемые и объяснимые категории, применимые в пространстве-времени опыта. Для общности чувства и посредством чувства эти категории обозначают движение воображения, которое Кант называет рефлексией, и это движение действует смутным образом (смутным, однако, только для рассудка). Кант говорит: это происходит посредством сравнения, *Vergleichung*. Это сравнение — вот что приводит ум в растерянность, делает его неподготовленным перед *sensus*, который осуществляет это сравнение; вот что не-отразимо. Нужно сказать со всей ясностью: *sensus* не создает опыта в кантовском смысле. Эстетика прекрасного — это не эстетика истинного. Вкус ничему не учит об объекте, у него нет объекта, нет референта. Если в двух эстетиках речь идет о формах, то формы первой «Критики» нацелены на познание, а формы третьей «Критики» — на чистое удовольствие. И все подводит нас к тому, что эти последние, чисто рефлексивные, более конститутивные и продуктивные, искажаются и одомашниваются первыми. Так что не так уж он и не-отразим, этот *sensus communis*. . . Дух всегда будет подготовлен к этому, очевидно, под-готовлен (разумеется, постфактум), он всегда сможет комментировать *sensus communis*, присоединять его к умственной общности, к своему движению и вновь его, этот *sensus communis*, возобновлять. И тем не менее в этом общем смысле речь идет о чем-то «мало общем», о чем-то чрезвычайном, о единичном, если смотреть на это с позиции рассудка.

Способность суждения в тех случаях, когда заметна не столько ее рефлексия, сколько ее результат, часто называют чувством и говорят о чувстве истины, чувстве приличия, справедливости и т. д., хотя и известно — или, во всяком случае, должно быть известно, — что эти понятия не могут корениться в чувстве³,

3. Кант И. Указ. соч. С. 133–134.

...словом, хотя мы и знаем, что это чувство никоим образом не является чувством. Однако, добавляет Кант, мы отдаем общему рассудку — тому предполагаемому в любом человеке минимальному интеллекту, самому посредственному и ничем не примечательному, но представляющему собой наиболее приметную черту человеческого духа, — «сомнительную честь» (*honneur mortifiant*) называться «общим чувством». Сомнительность: рассудок низводится до уровня чувства. Честь: это нисхождение в самые низы может стать восхождением к началам способности суждения, наличие которой предполагается во всякой активности, такой же интеллектуальной или волевой.

Быть может, в этом и заключается задача эстетической «Критики способности суждения». В ней возможно суждение до понятия и даже до схемы, до той операции синтеза, пускай и элементарной, которая объединяет чистое многообразие чувственных данных (их материю) в постигаемые, воспроизводимые и опознаваемые единства и предоставляет их в опыте для схватывания, для *Ergreifen* и *Begreifen* в категориях рассудка; иначе говоря, суждения (для Канта — синтеза), которое не состояло бы ни в том, чтобы выявить закономерность в качестве познавательного закона, ни даже в том, чтобы организовать из них чувственную материю посредством производства пространственно-временных последовательностей, образующих объекты в опыте. Речь могла бы идти о неденотативном синтезе — синтезе, который не нацелен на объект и таким образом выступает чисто субъективным, исключительно прочувствованным (отсюда и метафора *sensus*). Этот чувственный (*sentimentale*) синтез, это суждение, коим является чувство (*sentiment*), в действительности заслуживает быть приписанным *sensus*, в отличие от здравого смысла (*bon sens*). Ведь именно посредством этого чувства мы связаны с самой скромной и «общей» чертой суждения в том «состоянии духа», которое еще (или уже) ничем не обязано хитросплетениям познания.

Таким же образом (повернувшись уже к другой старшей сестре, другой великой способности, на сей раз не спекулятивной, но практической) мы найдем суждение как синтез, независимый от желания, будь то эмпирический, как потребность или склонность, или же трансцендентальный, как чистая воля. А стало быть, в отличие от всякого желания (я добавил бы, хотя это и не по-кантовски, что речь может идти как о сознательном, так и о бессознательном желании), суждение не «знает» своей цели. Можно утверждать, что оно слепо, абсолютно слепо, и не имеет даже того «ясновидения» касательно своей нехватки, какое с необходимостью

предполагается психоаналитической гипотезой об «исполнении желания» в симптоме и сопутствующей гипотезой о возможной дешифровке симптома благодаря знанию цели, связанной с исполнением, будь даже эта цель иллюзорной. Речь идет о суждении, слепом в отношении всякой цели и поэтому несимптоматичном. Или, как говорит Кант, «незаинтересованном». Оно не заинтересовано как в свободе, так и в удовольствии в обыденном смысле этого слова. Это некое состояние рассудка, которое все еще ничем (или более ничем) не обязано интригам желания, каким бы оно ни было. Это чувство (коль скоро *sensus* есть чувственность (*sentimentalité*)) в точности является — в ситуации, когда речь идет о наслаждении красотой, — ощущением удовольствия, но такого удовольствия, которое не заполняет никакой нехватки, не удовлетворяет никакого желания. Это удовольствие до всякого желания. Это эстетическое удовольствие не выступает целью некоей целесообразности, переживаемой (или нет) как желание. Оно не имеет ничего общего с целью. Оно и *есть* сама эта целесообразность, не имеющая никакой цели перед собой и никакой нехватки за собой. Таким образом, это мгновенная и, следовательно, непосредственная целесообразность, не опосредованная даже диахронической формой внутреннего чувства, нашим способом помнить и предвосхищать. Конечно, мы (рассудок и репродуктивное воображение, то есть память) припомним это мгновение и попытаемся его повторить. Мы попытаемся интегрировать его, разместить в наших историях, рассказах, объяснениях, разного рода представлениях. Но оно будет независимым от них. По поводу некоей формы, которая сама по себе повод для чувства, легкая радость, не искомая, не преднамеренная, мимолетная, оживляет разум. Это какое-то воодушевление или душа, которая остается на месте, никуда не стремясь. Как если бы дух обнаружил, что он может не только желать и понимать; быть счастливым, не требуя этого, о том не помышляя. Мгновение, которое покажется чрезмерно долгим во времени повествования, но не будет сводиться к его хронологии (*chronisme*), запоздалая вспышка (мы замедляем шаг перед красотой), некая форма или малый синтез содержаний в пространстве-времени имеет смысл/чувство (*fait sens*), *sensus*. Это чувство нужно мыслить абсолютно единичным. Таким бывает выдавшийся случай. И именно этот абсолютно единичный *sensus* и будет *communis*. А значит, будет целесообразностью без цели, без понятия цели. Вот почему чувство прекрасного не имеет ничего общего с совершенством, с той вершиной, которую подразумевает термин *Vollkommenheit*.

Уже не философия интеллекта оказывается неспособной коснуться этого *sensus*, а наша озабоченность желанием желания, наша философия воли, философия бесконечной воли, обосновавшаяся на Западе как минимум со времен Декарта и Гоббса и тянущаяся вплоть до Ницше и Фрейда, не говоря уже о той неразборчивой политике, что скрывается под различными именами. Чем может быть *communitas*, которая не была бы связана с самой собой благодаря некоторому замыслу (*projet*), — вот вопрос, который нашептывает нам эта философия. У кого может не быть Идеи о том, чем *communitas* хочет и должна быть? Хотя бы в виде Идеи о его единстве как горизонте? Это ложные вопросы, навеянные никогда не ставившимся под вопрос мотивом — предрассудком, по которому сначала было многообразное, хаос (такова материя как у самого Канта, так и у множества других), и, следовательно, нужен принцип, который придаст этому многообразию единство, пускай и в простейшей форме. То ли притяжение, то ли взаимодействие, невесть что — что создаст Одно из этого многого. Желание, хотение — одно из имен этого принципа взаимодействия и интеграции. Что до желания и удовольствия, то когда желаемое будет достигнуто, а хотение утолено, синтез объединит то, что мы есть, и то, что мы желаем. И даже если нам объяснят, что такого не бывает, ибо всегда срывается, а счастье исполнения есть обман, — по сути это ничего не меняет в принципе, по которому множество желает общности.

Как известно, описанная картина рассказывает определенную историю. С этим желанием желания разворачивается некое время — как память и проект, как наследие и программа. Разворачивается рассказ.

Но если *sensus communis* действительно существует, то это удовольствие, которое не было и не будет получено посредством желания или воли, — удовольствие, которое даже на миг не завершит одиссею и не замкнет ее на себе. Оно не будет ни возвращением, ни узлом. И *общее* этого *sensus* не будет проектом (*projeté*). Это чувство (*sentiment*) не создает хронологии или даже простой диахронии. А значит, речь не идет об исторической или социальной общности, которую формируют или хотят сформировать люди со вкусом, художники, ученые мужи или же энтузиасты. Речь идет не о «культуре», не об удовольствии, которым делятся посредством и ради культуры. И нет никакого поступательного развития, гарантированного этому удовольствию от прекрасно-го, именно потому, что оно не желанно.

Как мы видим, тут много разных «не».

Я процитировал из § 40 третьей «Критики»: «Способность суждения в тех случаях, когда заметна не столько ее рефлексия, сколько ее результат, часто называют чувством...»⁴ Чувство и результат. *Sensus* — это рефлексия, рефлексивная способность суждения, но это рефлексия, рассматриваемая постфактум, словно как инстанция чувственности, а не по ходу ее действия. Протицируем теперь конец того же параграфа:

... я утверждаю, что... способность эстетического суждения скорее, чем интеллектуальная, [может быть названа] общим чувством (*eines gemeinschaftlichen Sinnes*), если определять словом «чувство» воздействие рефлексии на душу; ибо тогда под чувством понимают чувство удовольствия⁵.

Способность суждения, согласно кантовскому словарю, работает рефлексивно. Результатом этой операции (но, несомненно, это никакая не «операция»), ее воздействием на рассудок является чувство (*sentiment*) удовольствия. *Sensus*, таким образом, выступает «местообитанием» чистой способности размышления. Местообитание, установленное постфактум. В слоистой, двуслойной (способности души и познавательные способности) географии способностей каждая из них наделена своим априорным принципом вкупе с присущей ему областью или территорией, на которой она применяется. Мы знаем, что Кант затруднялся выделить отдельное место для *go-between*, той посреднической способности, которая отвечает за переход между мышлением и желанием, спекулятивным рассудком и практическим разумом. Внутри души эта посредническая способность называется способностью к удовольствию и боли, в то время как в познавательном срезе она называется просто — суждением.

Но суждения выносятся повсюду, во всех областях без исключения, и везде дело идет о *sensus* как определенном состоянии духа, даже когда он познаёт и желает. О его познающем состоянии Кант дает пояснения лишь по случаю. Однако — и это обусловлено трансцендентально — имеет место переживание (*sentiment*) удовольствия, эйфория, связанная со знанием, то есть с содействием чувственности и рассудка, необходимым для познания, субъективная эйфория от подчинения созерцания понятию, которое гарантирует объективность. Это специфическое чувство настолько обусловлено на трансцендентальном уровне, что Кант прибе-

4. Там же.

5. Там же. С. 136.

гает к нему в дедукции *sensus communis* в § 21 третьей «Критики». Я еще вернусь к этому. Чувственно-сентиментальный аспект знания остается, однако, немного тайным. Трансцендентальный *sensus*, связанный с этической практикой, напротив, пользуется у Канта успехом, о чем свидетельствует анализ *Achtung*, уважения, во второй «Критике». Как бы то ни было, если суждения в этике выносятся так же, как в сфере знания, то способность суждения как *go-between* всегда должна быть активна в этих областях, как и в эстетике. Но эта способность скрыта и продолжает быть скрытой. Таким образом, посредник украдкой покидает сцену: способность суждения оставляет своим старшим сестрам бремя синтеза.

Собирание всего этого воедино выпадает на долю понятия и/или репродуктивного воображения (схемы) в области познания и на долю разума в моральной практике. В последнем случае предварительная чувственная (*sentimental*) работа совершается более явно, под именем уважения (и его дублета — порицания высокомерия и самолюбия, присущих эмпирическому индивиду). Ему приписывается роль «двигателя», *Triebfeder*, пружины, что подталкивает нечистую волю, замутненную патологическими мотивациями, к чистому моральному закону. Таким образом, способность суждения в своей наиболее скромной форме, в форме чувства (*sentiment*) (в данном случае — чувства удовольствия, и страдания, и долга, который является смешанным), низводится, как происходит в случае со схемой воображения, до наброска синтеза, которому критический анализ отводит роль всего лишь предвестника истинного этического априорного синтеза, истинного условия морали, которое является не обязательством, но законом, свободным синтезом «твоего» действия и всеобщей свободы. Он свободен благодаря игре «как если бы» и *so dass*, между «Поступай» и принципом всеобщего законодательства, имеющим силу для сообщества практических разумных существ (называемых также «личностями»).

Так что в познании и этике *sensus* и *commune* с необходимостью отделены друг от друга. Познавательное сообщество, или сообщество ученых, «дискурсивно» (сказал бы Хабермас) или «аргументативно» (сказал бы Апель). Оно опосредовано прагматически истинным соглашением. И этическое сообщество, если таковое существует, конечно, может быть лишь идеалом практического разума, сверхчувственным обществом, сформированным свободными волями, но даже в таком виде оно все равно опосредовано признанием сверхчувственного характера свободы, Идеей (причем разумной, а не рассудочной) морального закона, который тавтологически, если можно так выразиться, содержит принцип этого сообщества

в своем определении. В любом случае этическое сообщество не создается и не требуется чувством, уважением. Сообщества требуют обязательство, и только в силу того, что закон, чувством которого оно является, содержит сообщество в своем определении.

Я имею в виду, что не существует морального *sensus communis*, но исключительно общий разум в его этически-практическом применении. Или же, когда речь идет о справедливости, «местообитание» общего обнаруживается не в чувстве (даже если оно может нас предупреждать), но в «непостижимом» и не удостоверяемом в опыте понятии — в Идее свободы. Этическая общность не может быть непосредственной, она должна быть опосредована Идеей разума. Этическая общность оказывается априорно подчиненной (но это надлежит доказать и показать) определенному прогрессу — развитию восприимчивости (*Empfänglichkeit*) к Идеям разума. И все это оказывается делом культуры, культуры воли, то есть разума в его практическом применении. Прогресс возможен, по сути, лишь тогда, когда имеет место понятие, когда *ambitus* (регистр) того, что помыслено (посредством рассудка и разума), расширяется и обогащается. Тем не менее понятие разворачивается через свой объем (количество) или свое содержание (качество), это для него конститутивно: им движет стремление к максимуму, говорит Кант. Оно одержимо бесконечностью, его влечет принцип сверхчувственного, будь оно космологическим или этическим. Именно поэтому чувство, которое может служить *signum* движения человечества к лучшему, не является собой непосредственного удовольствия от прекрасного и не может им быть (даже если прекрасное является приемлемым *analogon* для блага), но оно есть чувство возвышенного, которое, вовсе не будучи ни непосредственным, ни простым, разделяется в самом себе и требует представления об Идее свободы, а следовательно, развития чистого практического разума. История также содержит в себе бесконечность лишь благодаря понятию.

Но чем могло бы быть эстетическое сверхчувственное? *Sensus communis*, если мы рассматриваем *sensus* в качестве чувства, не может и не должен быть опосредован каким бы то ни было понятием. В эстетике чистая способность суждения, умение объединять разнообразное в отсутствие правила (понятия) или закона (Идеи) для такого объединения (таково определение рефлексивности) должны в скромности непосредственного синтеза оперировать в чистом виде формой, непосредственно производящей субъективный синтез, переживание (*sentiment*). Иными словами, разум в широком смысле, спекулятивная способность *intellectio*, практическая способность к *acta*, несколько в этом не заинтересован.

Мы будем еще долго разбираться с истинным и справедливым, но прекрасное не развивается. Это чувство не процессуально.

Стоило бы детально проанализировать третий раздел первой «Критики», посвященный диалектике космологических идей, в котором различаются три интереса разума: спекулятивный, практический и общедоступный. Три этих интереса могут противоречить друг другу. Что означает «общедоступный»? Это то, что мы называем политическим, по крайней мере в той части, что принадлежит «публичному», или *Öffentlichkeit*. Но эстетика, смешивающаяся с публичным, в принципе никоим образом не связана с политическим. Ведь по своему принципу эстетика не затронута никаким интересом. Разум, будь он общедоступным, практическим или же спекулятивным, не извлекает из нее никакой выгоды. Конечно, дело в том, что эстетическое чувство не опосредовано, будь то понятием или Идеей, и не подчиняется тому побуждению, которое толкает понятие расширять область своего применения. Ибо чувство не обслуживает какое-либо понятие и даже не подчинено тому роду мыслимого времени, которым является схема. В удовольствии от прекрасного чувство представляется абсолютно самодовлеющим. Оно ничего не возвещает. Ничему не служит. Это *go-between*, мотающееся туда-обратно и не передающее никакого сообщения, само *будучи* сообщением. Чистое движение, которое сравнивает и которое мы постфактум прикрепляем к определенному местообитанию, именуемому *sensus*. Но это прикрепление носит характер лишь аналогии. Мы всего лишь проецируем его на объект, характеризуя его как красивый, но сам объект является лишь случайным поводом. Способность к рефлексии сама по себе и посредством себя не поддается этикетированию каким-то одним именем, а объективность красоты невозможно установить.

Если говорить об «общем» этого «чувства» (*sens*), то свойственные ему «сообщество» или сообщаемость наверняка не наблюдаемы в опыте. Это определено не то, что мы называем «публикой» — то общество любителей, которые посещают музеи, галереи, концерты, театры или, что актуальнее сегодня, смотрят у себя дома репродукции картин (и, добавлю, пейзажей). Необходимо защищать *sensus* от антропологизации. Это способность духа. Да и то... только если сам дух не запрещен, не прерван чистым эстетическим удовольствием; если душа или одушевление, привнесенное прекрасным, не «подвесит» дух, [не заключит его в скобки]. Если, одним словом, мы не ограничим дух исключительно выполнением сложных задач.

Итак, такое *общее*, которое секретно, то есть отстранено, отделено, выделено, как говорится на латыни, *se-curus*, то есть выведе-

но за пределы *cura*, заботы — беззаботное общее. *Sorgenfrei*, как бы не написал Хайдеггер в 1927 году. Кант называет душой этот дух, избавленный от заботы.

Мы знаем, как Кант сумел обнаружить это общее в анализе вкуса. Если удовольствие является эстетическим, то оно не заинтересовано и не имеет понятия, однако также нужно, чтобы оно было количественно всеобщим, в отличие от частного предпочтения, и необходимым в плане модальности, в отличие от удовольствия, которое доставляет приятный объект (такое удовольствие бывает только возможным, а модальность его синтеза с объектом — только проблематической), а также необходимым в силу противопоставления удовольствию, доставляемому приятным объектом (в этом случае модальность выносимого суждения будет ассерторической: де-факто мне это нравится).

За невозможностью выполнить эти условия необходимости и всеобщности (первое относится к акту высказывания, а второе — к содержанию высказывания, к суждению вкуса) невозможно было бы выделить эстетическое чувство как таковое. И не было бы искусства, поскольку не было бы чистого удовольствия, независимого от эмпирических или трансцендентальных интересов.

Мы удовлетворяемся объектом, который находим приятным. Но мы не требуем, чтобы это удовлетворение разделялось всеми или постулировалось как неизбежное.

А стало быть, невозможно дедуцировать ни необходимость судить именно таким образом, ни всеобщность приписывания предиката прекрасного вот *этой* розе. По поводу всеобщности Кант говорит, что частное суждение вкуса, *примысливается* (*ansinnen*) каждому; что же касается необходимости, то суждение вкуса выносится не аподиктически, как заключение из рассуждения, но в качестве всегда единичного примера, служащего правилом или нормой для эстетического чувства, с которой каждый должен согласиться, но его всегда еще надлежит найти, и это-то никогда не удастся.

Прежде чем, насколько это возможно, уточнить природу этого согласия, одновременно предписанного и обещанного, необходимо сделать одно замечание: анализ количества и анализ модальности (соответственно, всеобщности и необходимости чувства прекрасного) сходятся в странной точке, как пишет Кант, в «удивительной» точке, *Einstimmung* или же *allgemeine Stimmung*, — прекрасное должно провозглашаться в унисон, хором. В § 8 вводится понятие *Stimme*, голоса, однако впоследствии ему не будет дано никакого развития. Должны ли мы понимать это как нечто, что обретает звук, вокализуется, что звучит «до» всякого согласного зву-

ка, до всякого понятийного синтеза? Мы можем в равной мере понять его как единицу волеизъявления избирателями на выборах, в данном случае — на выборах особого удовольствия, возведенного в ранг чистого удовольствия, обладающего всеобщей применимостью. О каком голосе или каких голосах здесь идет речь? Кому принадлежит этот голос или эти голоса? Эмпирическим индивидам? Но что они делают здесь, в трансцендентальном определении вкуса? Я не утверждаю, что кантовский текст мимоходом не приглашает к такому антропологическому прочтению. Но противоположные рекомендации, призывающие оставаться в рамках строгого критического анализа, имеются в изобилии и, как мне кажется, запрещают нам восприятие этих голосов как феноменов. Речь тут не идет об общественном консенсусе и тем более о результатах выборов. Мы не выбираем прекрасное, как «Мисс Вселенную».

Но я бы хотел сделать предварительное замечание: анализ количества (всеобщего) и анализ модальности (необходимого) суждения движимы одним и тем же мотивом, который я бы назвал мотивом *другого* или, если воспользоваться словом, которое у Канта обозначает оператора рефлексии, мотивом *сравнения*, *Vergleichung*. Здесь некоторая, если можно так выразиться, «прагматика» (за неимением лучшего слова) компенсирует слабости логического подхода. Ведь если необходимость не аподиктична, то какой еще она может быть? Подающей пример, говорит Кант, и это обязывает поразмыслить над тем, чем в рамках трансцендентальной логики выступает частный пример. Состояние субъекта, именуемое вкусом, удовольствием или прекрасным, представляет собой парадигму, образец для него самого, однако в то же время, будучи простым примером, оно не может выступать моделью, устанавливаться в качестве мыслимого идеала (вообще-то это возможно, ведь существует идеал красоты, — но ценой вмешательства некоторой Идеи разума и эмпирического понятия во вкус, а следовательно, ценой потери им его образцовой чистоты, его сингулярности).

И если всеобщность заключается не в приписывании предиката субъекту высказывания, то есть объекту познания, то какой еще она может быть? Субъективной, говорит Кант. И «субъективной» не означает «индивидуальной», это значит: имеющей связь только с отношением способностей между собой внутри субъекта. Если тут наличествует «прагматика», что означает исследование чувства (*sens*) в отношении его предназначения (вкус создает образец *для* субъекта), то в таком случае действующие отправители и получатели этого предназначения, этой *Bestimmung*, выступают конститутивной инстанцией предполагаемого «субъ-

екта»: по меньшей мере это касается воображения и рассудка. *Einstimmung* же будет хором этих самых голосов. Необычный хор, в котором голоса один за другим складываются в букет вокальной полифонии, — вот один голос, еще один и еще; их последовательность не создает мелодического рисунка, каждый самодостаточен для внутреннего сравнения голосов; последовательность сочиняется лишь постфактум, ради единства. Сравнение производится не между аккордами, а между звуками.

Настоящая сложность для понимания *sensus communis* начинается как раз тогда, когда мы избавились от антропологического искушения. У Канта речь идет именно об этой гармонической согласованности, когда он сам не поддается искушению антропологического прочтения того, на что были направлены его мыслительные усилия. Доказательство этому можно найти в § 21 третьей «Критики», где разрешение на предположение *sensus communis*, так сказать, вырывается у разума посредством неожиданно пространного доказательства: последнее доходит до сообщаемости между всяким объектным знанием и *sensatio* (этой *Stimmung*), которое сопровождает объектное знание и даже предшествует ему «в» субъекте.

Это доказательство, построенное на антискептицизме, против Юма. Если познание — не праздная субъективная игра, оно должно быть сообщаемым. Но впрочем — и прежде всего — знание не было бы возможным, если бы способности, вовлеченные в его производство, не входили друг с другом в согласие (в ту самую *Stimmung*) «внутри» субъекта, если можно так выразиться. Это согласие должно не в меньшей степени быть сообщаемым, нежели само знание, поскольку оно производит последнее.

В чем состоит это согласие? В пропорциональности деятельности соответствующих способностей, кооперирующихся при познании. Но эта пропорция меняется в зависимости от познаваемого объекта. (Здесь я представляю себе своего рода трансцендентальную химию сочетаний из разных способностей: пропорции воображения, чувственности, рассудка и разума различаются в зависимости от того, ставится ли задача установить достоверность опыта, построить диалектическую аргументацию, сформулировать педагогическое правило или же нравственный принцип. Но мы еще увидим, что в большей мере, нежели о химии, речь здесь идет о музыке. О внутренней музыке. Или даже лучше: о звуковой интимности.) Об этой варьирующейся пропорции субъект (какой субъект — мы увидим, что в этом состоит главный вопрос) извещен своим состоянием, или, скорее, чувство одновременно выступает и этим состоянием, и знаком этого состоя-

ния. *Sensus* — это *index sui*. Вот голос, *Stimme*: субъект вокализует себя «до» того, как видит или понимает себя.

(Здесь я не раскрываю этот, как мне кажется, крайне важный пункт. Мы всегда говорим, что время как внутреннее чувство является самоаффектацией субъекта. Но чистый чувственный *sensus* оказывается еще более чистой самоаффектацией, своего рода трансцендентальной кинестезией, которая «предшествует» всякому выстраиванию в диахронию. Согласия-аккорды организуются в мелодическую линию лишь во вторую очередь посредством организации ритма в диахроническом времени. И не существует гармонического правила, а точнее, температуры для предопределения (изнутри нее самой) их красоты, их уникальной образцовости. Пропорция, о которой говорит Кант, не является гармоничной и архитектурной, потому что она не составляет объект понятия. Это «пропорция» тембров, хроматизмов, голосовых огней.)

Во вкусе звучит разделенность субъекта, который на мгновение спелся, достиг со-звучия, слитности голосов. Доказательство в § 21 завершается следующим образом (я комментирую): «нужно», нужно было бы, чтобы на шкале всех возможных пропорций между всеми действующими способностями, которые требуются для знания (разумеется, в широком смысле), была такая, что «наиболее соответствует». Чему? Кант отвечает: соответствующему познанию. Представляется, что тем самым неожиданной и не очень желательной привилегией наделяется функция когнитивная, референтная, определяющая (как если бы понятие возвращалось в описание *sensus*). Но если мы придадим термину «познание» широкий смысл, который и без того должен значиться за ним и по факту — быть закрепленным за ним (что в особенности касается этого текста Канта), то «присвоение» (*appropriation*) упомянутой образцовой пропорции может быть применено только к самой этой пропорции — к такому состоянию, в котором субъект оказывается в связи с осуществлением подобного познания, о котором, как напоминает Кант, чувство информирует предполагаемый субъект, «одухотворяя» и пробуждая его. Это чувство и есть не что иное, как это одухотворение. Делаем вывод: отсюда следует, что это согласие (я не смею сказать «совершенное», и так не стоит говорить, — но «прекрасное», или «прекрасного», или «в красоте»), пре-восходное, как и познание, по случаю которого оно достигнуто, является априори универсально сообщаемым. И поскольку *sensus communis* с необходимостью предполагается в сообщаемости этого согласия — ибо он лишь имя, данное «местообитанию» (изобретенному постфактум), где складываются эти пропорции,

включая и наилучшую из них, — оказывается разумным допустить существование *sensus communis*.

Я уже говорил, что допущение существования *sensus communis* «вырывается» у разума именно этим доказательством. Неопределенность или путаница остается касательно статуса того, что объединяется этим *sensus*: идет ли речь о способностях, как полагаю я, или же об индивидах? Вывод, выраженный на обыденном языке со всеми вытекающими из этого рисками, гласит: рассмотренный трансцендентально, всякий эмпирический индивид с необходимостью выступает местообитанием такой эвфонии (в большей мере, чем эйфории). Что не доставляет нам никаких сложностей. Все напрямую вписывается в общую логику критики, в само понятие априорного условия возможности. Кант не говорит, что упомянутая эвфония необходима всякому знанию. Он говорит, что некоторая пропорция способностей необходима для всякого познания, и представляется необходимым, чтобы среди всевозможных пропорций одна была особенно благозвучной. И неважно, случается ли это с кем бы то ни было эмпирически. Но должна быть возможность, чтобы это произошло.

Можно было бы ограничиться этим и остановиться на этом трансцендентальном основании *sensus communis*. Но все устроено немного сложнее, или — что то же — доказательство § 21 самую малость слишком априорно, можно сказать, слишком в духе первой «Критики». В третьей «Критике» несколько усложняет дело тот способ, которым там описывается призыв (назовем его так), призыв к эвфонии, — одновременно настойчивое требование, *Ansinnen*, и вместе с тем ожидание или обещание эвфонии. Если точнее, каждое единичное согласие (внутреннее, или субъективное), каждое суждение о прекрасном, каждое состояние вкуса в своей единичности взывает к согласию другого [человека]. И тут, как мне кажется, речь действительно идет об эмпирических индивидах. Причем принципиально. Этот призыв конститутивен для того, что отличает эстетическое удовольствие от всякого иного удовольствия. Любое иное удовольствие, включая и те его виды, которые, на первый взгляд, примешиваются к удовольствию от прекрасного, подчинено интересу: какой-нибудь склонности, спекулятивному или же практическому интересу. Обращение к другому, содержащееся в прекрасном, может приводить и к полному непониманию. Что и случается.

Можно подумать, что такое непонимание движимо склонностью к общительности. В § 41 Кант возмущается путаницей, чуть ли не обычной в английской эстетике до Бёрка, а впоследствии

распространявшейся Шиллером вплоть до неокантианских и неокантианских толкований третьей «Критики»: посредством *sensus communis*, говорят нам, вкус подготавливает социализацию и способствует ей. Но Кант вполне четко пишет:

Однако этот интерес, опосредствованно связываемый с прекрасным вследствие склонности людей к общительности, то есть интерес эмпирический, не имеет здесь для нас значения⁶.

Он так последовательно отмежевывается от «для другого» (*pour autrui*) или «другому» (*à autrui*), содержащихся в «эстетическом *sensus*» по отношению к любой эмпиричности, что в следующем параграфе устраняет из чистого вкуса все, что может туда просочиться из области интереса, — начиная со вкуса к человеческому искусству, которое всегда можно заподозрить в «тщеславии», «самозванстве» и желании обеспечить «общественное веселье», нечистое удовлетворение. Художественное произведение всегда подчинено «опосредованному интересу», обращенному на талант его автора, — интересу, который априори не имеет ничего общего с эстетическим удовольствием. Напротив, эстетическое удовольствие, доставляемое природой, кажется, избавлено от таких скрещиваний. Но даже в этом случае необходимо очистить наше переживание естественной красоты путем исключения из него того удовольствия, которое, по выражению Канта, имеет отношение к «приманкам» (*attraits*), предлагаемыми этой красотой.

Здесь я скажу про эти «приманки» лишь то, что, если верить Канту, вполне надежно защищает нас от них созерцание «прекрасных *форм*». Форма воспринимается непосредственно, следовательно, без какого-либо интереса, требующего целенаправленного опосредования. Она лишена приманок. Не скажу, что отсюда следует, что если отсутствие интереса формально, а приманки материальны, то материя притягивает разум, цвет, тембр. (Это разделение разъясняется в § 14: линия противопоставляется цвету, а гармония и композиция — тембру. Кант изо всех сил сопротивляется эстетике материального. По крайней мере, если речь идет о прекрасном. В случае с возвышенным все иначе.) Таким образом, необходимо очистить удовольствие, вызванное созерцанием пейзажа, от всего того, что нас как эмпирических индивидов в нем привлекает.

Суд, устроенный над материей, даже природной, проясняет, почему функция опосредования другим выступает учреждающей

6. Там же. С. 138.

для суждения о вкусе. Влечение к красному или же звуку морского ветра, колышущего тополь, не сообщается непосредственно априорно, не универсализируется без понятия. То же можно сказать и о любви к шпинату. Лишь говоря о формах, каждый вправе требовать (предписывать, ожидать) единодушия. Почему? Потому что в ощущении именно через форму воображение может прийти в согласие с рассудком. Последний ничего не смыслит в материи. Он лишь выступает первопричиной правил. Форма является правилом, набросок которого был сделан в присутствии материального. Делая ставку на форму, мы ставим на всеобщность потенциальных правил рассудка. Но разве я не утверждал, что эстетические формы третьей «Критики» не являются схемами, обсуждаемыми в первой «Критике», и что они освободились от всякого когнитивного предназначения?

В действительности эвфония обеих способностей будет тем чище, чем свободнее форма будет от понятия, и, таким образом, независимее от схематичных структур. Ведь нет никакой необходимости и в том, чтобы форма была подведена под понятие (что относилось бы к установлению объективности), однако вкусу все же необходимо, чтобы в своем диссонансе форма (сколь бы диссонирующей она ни была относительно понятия, сколь бы чужеродной она ни была в свободном производстве того, чем может управлять рассудок) все же указывала на возможную задачу для способности, отвечающей за правила. Именно так она оживляет (хочется сказать: возбуждает, провоцирует) рассудок. Диссонирующее согласие, ин-гармония не пугает Канта, даже наоборот.

Итак, прекрасная форма должна освободиться не только от материи, но и от понятия. Чем меньше, я бы сказал маловероятнее, сходство формы со схемой, а через схему — с понятием, тем свободнее прекрасное, тем чище вкус. И к тому же он сообщаем, раз он застрахован от любого познавательного интереса. Будучи воображением, производящим формы, которые так или иначе апеллируют к возможным правилам, эта апелляция или упоминание выступает секретом истинного взывания способностей друг к другу в качестве способностей, которое составляет субъективную эвфонию. Именно этим формальным очищением будет удостоверяться сравнение с суждением другого.

Между тем под *sensus communis* следует понимать идею *общего для всех* чувства (*die Idee eines gemeinschaftlichen Sinnes*), то есть способности суждения, мысленно (априорно) принимающего во внимание способ представления каждого, чтобы таким об-

разом исходить в своем суждении как бы из всеобщего человеческого разума и избежать иллюзии, которая в силу субъективных частных условий, легко принимаемых за объективные, могла бы оказать вредное влияние на суждение⁷.

Будто желая усугубить очевидно антропологический аспект этого определения универсализующей процедуры (которая, к моей невероятной досаде, кажется, абсолютно уничтожает мое текущее трансцендентальное прочтение), Кант добавляет: «Происходит это благодаря тому, что свое суждение сопоставляют с суждениями других»⁸. После чего он принимается за свои знаменитые «максимы об общем чувстве»: мыслить самостоятельно, мыслить, ставя себя на место всякого другого, всегда мыслить в согласии с самим собой. Максимы, одна из которых (вторая) говорит о «расширенном мышлении» и приписывается способности суждения.

Кажется, что это заключение разрушает мой тезис или мою гипотезу, что общее является трансцендентальным, что оно есть согласие, некоторая неопределенная полифония, чья эвфония не подлежит ни измерению, ни подготовке, но наверняка способна при случае, как говорится, «иметь место» между способностями, каждая из которых наделена своим тембром. Разные элементы этого заключения говорят совсем о другом — всякий представитель человеческого рода получает предписанную и обещанную в каждом суждении вкуса всеобщность, сравнивая свое суждение с суждениями других: «Происходит это благодаря тому, что свое суждение сопоставляют с суждениями других»⁹.

Присмотримся к этому отрывку внимательнее. Для начала: что же достигается? Достигается идея общего чувства. А вы знаете, что такое кантовская Идея — понятие, которому не соответствует никакое созерцание в опыте? В § 8 Кант пишет: «...всеобщий голос (*die allgemeine Stimme*) есть лишь идея»¹⁰. «Лишь» ясно указывает, что речь не о том, чтобы найти в опыте соответствующую ему «реальность», — разве что впасть в иллюзию, в трансцендентальную кажимость, против которой вся диалектика первой «Критики» обратила свои мощные защитные механизмы: паралогизмы, антиномии и прочие невозможности чистого разума. Что, кажется, не помешало всем светлым головам, философам, полити-

7. Там же. С. 134.

8. Там же.

9. Там же.

10. Там же. С. 53.

кам, теоретикам искусства, как ни в чем не бывало пройти сквозь эти преграды от Идеи к опыту.

В третьей «Критике» антиномия вкуса сходно сопрягается со статусом Идеи самого *sensus communis*. Тезис: внутри суждения вкуса нет понятия. Если бы он там был, можно было бы решить спор о красоте с помощью доказательств, апеллируя к представлению «реальностей» в опыте. Антитезис: внутри суждения вкуса имеется понятие, иначе мы и не «претендовали» бы на необходимое «согласие другого с этим суждением»¹¹.

И кажется, это позволяет сделать вывод, что апелляция к *sensus communis* должна быть вменена тому, что при формировании вкуса относится к способности понимания; что оно выводит свое *communitas* из необходимости и всеобщности, присущих понятию. Все это подтверждает также примат формы над материей в деле очищения эстетического удовольствия. Но эта Антиномия показывает также, что это понятие остается неопределенным и неопределимым (то есть лишенным возможного доказательства, опирающегося на созерцание) и, следовательно, что это понятие не рассудка, но разума, Идея.

Идет ли речь об идее самого *sensus communis*? Нет, *sensus communis* как единое по поводу прекрасного, требуемое и обещаемое в каждом частном эстетическом суждении, выступает «в лоне» субъективной жизни показателем или знаком (а не доказательством) определенной Идеи, которая соотносится с этой субъективностью и легитимирует упомянутое требование и обещание. Это Идея сверхчувственного, согласно примечаниям Канта сразу после § 59. Он говорит о «сверхчувственном субстрате всех способностей» субъекта. Это Идея, имеющаяся в природе субъекта (именно эта «природа» выступает в эстетике тем сверхчувственным), что все его способности согласуются, дабы сделать возможным знание в целом. Под знанием следует понимать мышление, а следовательно, суждение и самый элементарный, самый ничтожный из модусов мышления — рефлексия.

Принцип унификации, или, скорее, принцип унисона голосов разнообразных способностей, удостоверяет в области духа возможность осуществлять познание, иначе говоря, думать. Он обеспечивает, чтобы самая вольная форма воображения оставалась сродни способности понимать. И даже более того, этот субъективный принцип унисона тем интенсивнее, чем в большей мере форма ускользает от интеллекта. Это сверхчувственное функцио-

11. Там же. С. 212.

нирует в эстетике «в качестве принципа субъективной целесообразности природы, работающего на нашу познавательную способность»¹². Таким образом, эта Идея оказывается Идеей «внутренней» целесообразности, которая не желаемая, не задуманная, никаким образом не преследует никакого интереса, но по природе содержится в духе и по своей природе есть дух и в духе. Именно поэтому искусство по своей сути принадлежит природе, а субъективная природа есть по своей сути искусство.

Я сказал о музыке, потому что она является искусством времени, а время является внутренним чувством, и унисон, о котором идет речь, размещается внутри субъекта. Но это самое время опять-таки не является схемой. И производимый им синтез — не диахронический и не мелодический, в соответствии с серией, возвещающей и подготавливающей порядковую серию чисел. Этот синтез, повторяю, синхроничен, он есть неизмеримая и неотразимая гармония, гармония тембров, присущих способностям, по поводу некоторой формы.

Кратко повторю. Сначала *разработка* проблемы: вкус есть удовольствие без опосредования, будь то умственного или волевого; это удовольствие есть суждение, всегда единичное; оно просит, ждет, требует и дает себе обещание быть разделенным; у него нет убеждающих аргументативных средств, и само оно пребывает в неаргументированном состоянии; однако именно этим эстетическое удовольствие, обездоленное и жалкое, отличается от заинтересованных удовольствий; если мы хотим не дать искусству увязнуть в познании или этике, необходимо учредить самопроизвольное требование единодушия, подразумеваемое в каждом суждении вкуса, необходимо возвести в принцип апелляцию к эстетическому чувству, общему для всех людей.

Тогда *проблема* формулируется так: поскольку эстетическое удовольствие лишено всякой всеобщности, как воли, так и знания, нужно найти принцип, который легитимизирует претензию на всеобщность, априорно включенную в это всегда единичное суждение.

Теперь *разработка решения*. Эстетическое удовольствие — это чистое внутренне-эвфоническое чувство. Эта эвфония может быть лишь «внутренним» согласием между двумя способностями, двумя модусами функционирования духа: способностью сделать нечто присутствующим, представить это перед собой, и способностью соединить нечто в соответствии с правилом, соотнос-

12. Там же. С. 220.

ти, помыслить это. Это согласие есть априорное условие всякого «знания», но не со стороны «познаваемого», а со стороны «познающего». Если представление и мышление оставались бы абсолютно чужеродными другу другу, то не было бы не только познаваемого опыта, но даже и субъекта, имелся бы оператор представления и, отдельно от него, оператор соединения. Раз дело обстоит не так (ведь знание возможно), то нужно, чтобы имелся априорный принцип унисона двух способностей, который гарантировал бы возможность наличия субъекта знания в целом. Этот принцип сам по себе не может быть, строго говоря, познаваемым, потому что знание предполагает унифицированного или унифицируемого субъекта согласно этому принципу. Таким образом, у нас имеется лишь идея этого принципа или, что то же, есть некий «сверхчувственный субстрат», который выражается так: для познания вообще необходимо сродство способностей.

Наконец, *решение* проблемы. Если эвфония, своеобразно переживаемая всякий раз в удовольствии от прекрасного или в суждении вкуса, непосредственно содержит требование всеобщности, апеллируя к *sensus communis*, то она есть непосредственный знак этого сродства способностей, всякий раз необходимого. Вкус есть ощущение «естественной» предназначенности способностей к субъективности. Учитывая, что принцип такого «естества» выступает действительным универсально, ощущение этой предназначенности в равной мере должно быть таким же, поэтому эстетическое удовольствие может легитимно претендовать на универсализацию, требуя всеобщего согласия.

Эта аргументация (я преднамеренно дал ей столь милую Канту форму математической или логической проблемы, форму *Aufgabe*), которая в равной мере является «дедукцией» в кантовском смысле (дедуцировать означает установить легитимность некоего притязания, установить, что синтез хорошо обоснован, чтобы притязать на истину, справедливость и красоту), вызывает большое число замечаний и вопросов. Я сформулирую несколько. Но для начала поправка.

Я сказал, что *sensus communis*, к которому апеллирует вкус, есть знак, «в лоне» субъекта, той Идеи, которая соотносится с субъектом. И стоило бы «прощупать это лоно». Эта метафора нехороша, ибо в суждении вкуса нет никакого лона, никакой «внутренности». В той мере, в какой оно взывает к тому, чтобы им поделились, удовольствие от прекрасного не переживается уже учрежденным и унифицированным субъектом. Этот *sensus* не является внутренним чувством, эстетическое чувство не является автоаффектаци-

ей субъекта. Опытное познание в рамках первой «Критики» требует верховного принципа унификации: «я мыслю» в качестве изначального единства апперцепции. И если мы приписываем это Канту, то достаточно просто показать, что такое единство может постичь себя лишь в согласии с формой внутреннего чувства, коим является время, ибо «Я» всегда запаздывает за познанием, включая сюда ситуации, когда оно пытается предвосхитить.

В свете этой запаздывающей изначальности «Я» синтез, действующий в эстетическом удовольствии, одновременно радикальнее, неуловимее и обширнее, потому что он рефлексивен и не выступает как определяющей фактор. Внутри апперцепции «Я» постоянно определяется и переопределяется от мгновения к мгновению, но, без сомнения, остается одержимым этим определением. В удовольствии от прекрасного разнородные силы приходят в унисон. Так как участвующее здесь суждение носит рефлексивный и неопределяющий характер, не предполагается никакого единства, оно находится в состоянии «сравнения», спонтанном парном переборе способностей. Такое спаривание не уравнивает части; две части не дают пару, остаются несравнимыми. Не существует общей меры, чтобы «представить» нечто и объяснить его. Части опасаются друг друга. Между ними существует вызов и недоверие, но тем самым и доверие. Я хотел бы сказать: помолвка, обручение. Рассудок не справляется с задачей мыслить в формах, особенно очень свободных формах, которые поставляет ему воображение; и последнее постоянно находится под угрозой регуляции, которую способность, отвечающая за понятия, всегда сможет навязать формам через их интеллектуальное «присвоение». По ходу соревнования двух способностей иногда слышно их возможное со-гласие (*concert*). Значит, их пропорция оказалась правильной. Но ее нельзя ни определить, ни подготовить, ни изменить. Чувственную конгруэнтность способностей никогда не удастся определить. Когда рассудок старается завладеть такой помолвкой, он может задать лишь схематизм, лишь форму, детерминированную и наряженную в понятие. И этот определенный синтез рассудок может приписать лишь определяющей способности, то есть самому себе. В этом определяющем усилии дедукция синтеза форм с необходимостью приводит к легитимации этого синтеза посредством «я мыслю», изначальной синтетической апперцепции. Это основа для всех синтезов, которые производят детерминацию и которые сами могут быть детерминированы.

Но рефлексивные синтезы не исходят из «я мыслю». Они происходят без участия «я мыслю». Это происходит в другом месте

и в другое время. Критика вкуса пытается уловить зарождение помолвки между способностями. Это рождение находит свое время и место в свете рефлексии, жестокой и нежной, подобно соперничеству. Она не подлежит обсуждению. Именно анализ, та самая Аналитика, выводит свою легитимность из принципа связывающего субстрата. Этот субстрат не выступает абстрактным или конкретным субъектом, а лишь Идеей, которая вовлечена не в со-гласие, а в анализ со-гласия. Если в описании прекрасного мы стараемся плотно придерживаться удовольствия от прекрасного, то нельзя говорить, что оно испытывается субъектом, — оно является его неопределенным и нестабильным черновым наброском. Субъективность слышится, одновременно издали и вблизи, в этом уникальном и хрупком унисоне, она находится в процессе рождения, но она никогда не рождается как таковая. Однажды родившись, субъект является лишь *Ich denke*. А эстетическое удовольствие всегда будет приводить его в расстройство, вносить в него неопределенность, обезоруживать его своим со-гласием и своей рефлексивностью.

И поскольку удовольствие (будучи помолвкой) не вписывается в детерминацию, будь то даже детерминация темпоральной схемы, то это удовольствие не синтезируется с самим собой в ходе времени и, следовательно, забывается. Оно беспамятно. Вот почему всякое удовольствие от прекрасного есть некоторое рождение, почему общность способностей остается дискретной, скрытой, отделенной от самой себя, не вписывается в синтезируемое время. Совсем не по той причине, по какой познающему «Я» не удается усилие по собственному определению. Просто-напросто трансцендентального эстетического «Я» не существует. В лучшем случае речь идет о пред-«Я», пред-*cogito*, зыбком синтезе способностей, за который отвечает не «Я», а «природа».

Следовательно, мы не можем говорить, что Идея «естественной» нацеленности субъекта на познание обозначается посредством эстетического удовольствия в самом «лоне» субъекта, так как этот знак чистого удовольствия не может быть вписан «в» субъект или написан «на» нем, поскольку он в нем не присутствует ни как темпоральная опора, ни как синтетическая способность. Общность не имеет того внутреннего, которое можно было бы защищать.

И в конечном счете нельзя сказать, что она обретет нечто внутреннее, когда родится субъект; что будет произведен переход от чувства к понятию, от искусства к философии, от *sensus communis* к *intellectus communis*, коим является *Ich denke*. Ибо этого пе-

перехода не существует. Не существует перехода между рефлексией и определением: между субстратом родства способностей и изначальным синтетическим единством апперцепции. Субстанция не становится субъектом. Субъекту глубоко присуще не признавать себя в качестве субстанции. Мы не транскрибируем переживание в понятие, мы стираем его, не «снимая» (*relever*) его. Снятие — самознание понятия. Познание требует, чтобы воображаемые синтезы были подчинены рассудку, подчинялись его правилам. Оно кладет конец соперничеству. Формы подчиняются категориям, чтобы послужить для них пробным камнем. Иной пропорцией.

Так что общность способностей совсем иная при познании истины, чем при чувстве прекрасного. Первая — иерархизированная и архитектурная, тогда как вторая — свободная и воздушная. Я не буду развивать этот пункт. Одно из следствий этого: без лишнего беспокойства мы можем ожидать «смерти искусства», которую пророчат философы концептов. Это не означает, что здесь не о чем думать, в особенности когда понятийные, просчитываемые синтезы захватывают и занимают все поле объектов искусства и область их форм. Я оставлю это для дискуссии.

Второе замечание. Как мы видели, тот факт, что эстетическая общность является трансцендентальной, не избавляет Канта от прохождения через антропологию, чтобы показать природу этой общности. Я вновь обращаюсь к § 40:

Мы должны понимать под *sensus communis* идею некоего общего для всех чувства, что означает способность суждения, которая, в своей рефлексии, учитывает, мысля *a priori*, способ репрезентации всякого другого человека...¹³

И, как мы видели ранее, Кант добавляет:

Именно это достигается при сравнении своего суждения с суждениями других...¹⁴

Эта операция сравнения действительно относится, видимо, к коллективу индивидов. Проинтерпретированная таким образом, она приводит к реалистически-эмпиристскому, антропологическому определению упомянутого *sensus*'а, а также ко всем иллюзиям и политическим преступлениям, которые могли подпитываться этим предполагаемым непосредственным сообщением своих чувств.

13. Там же. С. 166.

14. Там же.

Но если посмотреть внимательнее, то все станет менее очевидно. Кант добавляет следующее: «...суждения других, которые являются в меньшей степени реальными суждениями, нежели суждениями возможными»¹⁵. И он вновь утверждает уже заявленное условие универсализации: «Ставя себя на место всякого другого...»¹⁶ Но по-хорошему в кантовской философии эта «всякость» других в качестве тотальности не является категорией, о которой можно иметь в опыте какое-либо созерцание. Речь не может идти о некоем созерцаемом множестве. Эта «всякость» есть предмет Идеи.

Требуемое сравнение является эйдетическим. Речь идет о том, чтобы сформировать чистое эстетическое суждение посредством «воображаемых вариаций», как бы сказал Гуссерль. Целесообразность этой ментальной «техники» заключается в том, чтобы очистить удовольствие, получаемое от прекрасного, от всяких индивидуальных эмпирических приманок и эмоций и обеспечить таким образом, чтобы остаток от этого «обезжиривания» подлежал сообщению. Он сможет быть передан, если будет очищен.

В конце того же параграфа Кант пишет:

Следовательно, вкус есть способность априорно судить о сообщаемости чувств, связанных с данным представлением (без опосредствования понятием)¹⁷.

Определение представляется несколько провокативным («можно было бы даже определить»¹⁸): условие универсальной сообщаемости удовольствия является достаточным, чтобы отделить эстетическое удовольствие от любого другого. Это удовольствие будет чистым, если будет сообщаемым. В какую сторону идти? Сообщаемость пропорциональна чистоте на трансцендентальном уровне. Эмпирически чистота оценивается по сообщаемости. Скажем так: сообщаемость есть *ratio cognoscendi* (логическое

15. Там же.

16. Там же.

17. Там же. С. 136.

18. Лиотар здесь «фантазирует», исходя из очень вольного французского перевода, который (во вторичном переводе на русский) буквально таков: «Можно было бы даже определить вкус как способность суждения...» Русский перевод значительно точнее; см. в оригинале: “*Der Geschmack ist also das Vermögen, die Mitteilbarkeit der Gefühle, welche mit gegebener Vorstellung (ohne Vermittelung eines Begriffs) verbunden sind, a priori zu beurteilen*”. — Прим. ред.

основание познания) чистоты, а последняя есть *ratio essendi* (логическое основание бытия) первого.

Формула эйдетического сравнения, которая удостоверяет сообщаемость, может показаться «искусственной», пишет Кант, но это оттого, что мы выражаем ее в абстрактных формулах. Нет ничего более «естественного», чем эта абстракция. И действительно, чтобы избавиться от остатков материальных интересов и влечений, нужно только руководствоваться принципом родства способностей, которое есть сверхчувственная «природа» субъекта или же, скорее, пред-субъекта.

Sensus communis, таким образом, остается гипотезой: он является чувственным аналогом трансцендентальной эвфонии способностей, которая может стать объектом лишь некоторой Идеи, но не созерцания. Этот *sensus* не является чувством (*sens*); чувство (*sentiment*), которое предположительно на него воздействует (как чувство, может быть), не является общим, но лишь в принципе сообщаемым. Не существует ни точно очерченной чувственной общности, ни фактического эмоционального консенсуса. И если мы собираемся к нему апеллировать (а тем более создавать его), то мы становимся жертвой трансцендентальной иллюзии и по-вторствуем обману.

Остается главное: чувство прекрасного — это субъект в состоянии зарождения, первая попытка подобрать пару несравнимых способностей. Это чувство ускользает от господства понятия и воли. Оно простирается по сю и по ту сторону их хитросплетений и их границ. Именно это Кант понимает под термином «естественный субстрат», который он дедуктивно размещает в его основании. Таким образом, это регион сопротивления по отношению к учреждениям и установлениям — регион, куда вписывается и где скрывается то, что случается «до» того, как мы узнаём, что это такое, и хотим что-то с этим делать. Это удовольствие выступает записью, не имеющей ни носителя, ни шифра. Если угодно, оно нищее. Задача литературы и искусств, то есть того, что мы называем письмом (*l'écriture*), — перезаписать его сообразно его нищете, не заполняя его и не устранив этой нищеты.

Библиография

Lyotard J.-F. *Sensus communis*// Le Cahier (Collège international de philosophie).

Mars 1987. № 3. P. 67–87.

Кант И. Критика способности суждения// Собр. соч.: В 8 т. М.: Чоро, 1994. Т. 5.

SENSUS COMMUNIS

JEAN-FRANÇOIS LYOTARD (1924–1998). French philosopher.

Keywords: subjective abilities; *sensus communis*; community; non-denotative synthesis; judgment; analogy; Immanuel Kant; *Critique of Judgment*.

The article examines the conditions for the possibility of an unreasoning community acting on the basis of *sensus communis* without the use of intelligence. A problematic question: How does aesthetic pleasure, which is devoid of any universality of knowledge and will, reveal a principle that legitimizes universality? The solution is arrived at by understanding that aesthetic pleasure is a sense of pure internal consonance; this consonance can only be an “internal” coordination between two abilities, two modes in the functioning of the spirit. There is the ability to make something present, to place it before itself; and then there is the ability to combine and think something in accordance with a rule. Euphony, which is a sense of pleasure arising from the beautiful or in a judgment expressing taste, is a direct sign of this convergence of abilities. However, in a judgment expressing taste, there is no core or interiority. Because it brings about its own division, the pleasure of the beautiful is not experienced by an already established and unified subject. This *sensus* is not an internal feeling; an aesthetic feeling is not the subject’s attachment to itself. In contrast to the residual primitiveness of the “I”, the synthesis at work in aesthetic pleasure is simultaneously more radical, more elusive and more extensive. The feeling of the beautiful is a subject in a state of origin, the first combination of incomparable abilities. This feeling avoids the domination of the concept and the manifestation of will. It extends beyond their intrigues and their boundaries.

DOI: 10.22394/0869-5377-2021-3-191-217

References

- Lyotard J.-F. *Sensus communis*. *Le Cahier (Collège international de philosophie)*, Mars 1987, no. 3, pp. 67–87.
- Kant I. *Kritika sposobnosti suzhdeniia* [Kritik der Urteilskraft]. *Sobr. soch.: V 8 t.* [Collected Works: In 8 vols], Moscow, Choro, 1994, vol. 5.