

Воспроизводство государства в невыносимых для граждан условиях

ДМИТРИЙ КРАЛЕЧКИН



ЕВОЛЮЦИЯ — один из привилегированных объектов философской интерпретации, но чаще всего она прочитывается в горизонте универсального смысла: как поворотный пункт в логическом движении Истории (Гегель), удачный или провальный этап классовой борьбы (Маркс), экземпляр вечной истины эмансипации (Бадью) и т. д. На этом фоне реконструкция французской революции, предлагаемая Сартром во второй книге «Критики диалектического разума» (озаглавленной «От группы к Истории»), выглядит довольно странно: Сартр описывает конкретные шаги горожан, инсценируя их как диалектические моменты перехода от «нормального» социального состояния, или «серии», к «группе в слиянии» (*groupe en fusion*). Сартровская логика преобразования коллектива в группу (а затем в институт) представляется значимым фоновым ориентиром для современных критических теорий. Например, Ален Бадью, как ведущий современный теоретик коммунистической революции, отталкивается от Сартра, полагая, что тот не доходит до собственно политического уровня борьбы¹ (хотя это и спорно). Исключительное значение Сартра как теоретика революционного формирования групп подчеркивает и Фредрик Джеймисон².

Я собираюсь использовать реконструкцию Сартра для выявления содержательных условий этой достаточно абстрактной диалектики (построенной на понятиях экзистенции, Дру-

1. *Badiou A. Petit panthéon portatif*. P.: La Fabrique, 2008. P. 38 ff.

2. *Jameson F. Fourier, or, Ontology and Utopia // Archeology of Utopia. The Desire Called Utopia and Other Science Fictions*. L.: Verso, 2005. P. 243 ff.

гого, третьего и т. д.), в которой каждый раз проглядывают особые государственные техники, предопределяющие в конечном счете «производство революции». Затем логика Сартра будет сопоставлена с историко-теоретической реконструкцией Фюре, что позволит сделать несколько выводов относительно воспроизводства государства в революции.

РЕАКТИВНОЕ ФОРМИРОВАНИЕ РЕВОЛЮЦИОННЫХ ГРУПП

Проект «Критики диалектического разума» направлен на изучение возможности свободного коллективного действия. Как группа может быть свободной и активной, если исходная форма коллективности — сериальность — всегда пассивна и представляет собой инертное скопление? Например, очередь на автобусной остановке определена лишь внешней целью, и каждый в ней относится к другому и к себе как к другому, поскольку сам принцип определения этого скопления всегда остается во вне: объединение случайно, и каждый может легко его покинуть. Однако, если автобуса долго нет, люди могут начать волноваться, пойдут разговоры, и в какой-то момент может возникнуть «группа в слиянии», ставшая основанием для самой себя и даже готовая на какие-то действия или протесты (перед местной администрацией, например). Люди поймут, что они «вместе», а не просто ждут какого-то автобуса.

Революция встраивается в общую логику формирования группы — в качестве базового примера, выбор которого, похоже, не требует оправдания (хотя, разумеется, группы образуются не только в революции). «С 12 июля, — пишет Сартр, — народ Парижа находится в состоянии восстания» (386)³. Что определяет такое восстание и «активацию»? Первым делом Сартр отклоняет роль репрезентации, возложенную на соответствующие избирательные институты («выборщики Парижа»). Не там начинается революция. Но поскольку ассамблея выборщиков представляется активным единством, «бытием-вне-себя-в-свободе» инертного скопления (то есть парижан), она уже предполагает определенную тотализацию, набрасываемую на жителей Парижа в качестве тени, контура: именно потому, что они, как некое целое, представлены ассамблеей выборщиков, они не могут быть тем или иным активным единством («выборная ассамблея представляет собой скопление в качестве того,

3. Здесь и далее в скобках указаны страницы издания: *Sartre J.-P. Critique de la raison dialectique*. P.: Gallimard, 1960. Т. I.

что еще не объединилось, и поскольку его члены — инертные продукты инертной инаковости...» (386)). Но репрезентация не оставляет парижан «как есть», напротив, представление как отнятое и перемещенное на другой уровень единство (или возможность единства) фиксирует отсутствие, которое странным образом начинает жить среди парижан своей жизнью. Репрезентация меняет это пассивное скопление (*rassemblement*) именно тогда, когда пытается оставить представляемое в том виде («сериальности»), в каком оно всегда «уже есть», но это невозможно. Формула «Французы, *vos* правительство» уже изменила статус французов, хотя и кажется, что она желает им лишь мира и спокойствия, лишь пребывания в «серии». «Это правительство, как свободная тотализация национального коллектива, снимает с индивидов заботу по группированию (*groupement*) их социальной инертности <...> существование [исполнительной власти и законодательного корпуса] необходимо оказывается мистификацией, которая отсылает коллектив к инерции...» (387). Но эта инертность в определенном смысле стала «более инертной», поскольку делегирование властей «серийной пассивностью», «отсылая нас к бесконечной инаковости», снабжает эту серийность призраком упущенной возможности: единства или «непассивности» никогда не было, скорее всего, они даны как негатив — невозможность, которая создана извне актом репрезентации. Хотя Сартр стремится как можно быстрее отказаться от представления и продуктивной роли репрезентации, подчеркивая ее реакционный и мистифицирующий характер, его логика указывает на то, что именно официальные институты создают — на первом шаге — отсутствующее единство, которое поселяется среди парижан как смещающийся, гуляющий по улицам ноль их единства. Синонимом сериальности у Сартра является «бессилие» (*impuissance*), и репрезентация приводит к тому, что это бессилие начинает мозолить глаза, постоянно отображаясь на государственном экране легальной коммуникации.

От замечания о «Франции» в целом, конституированной своим правительством как пассивная сериальность, Сартр тут же переходит к Парижу. Правительство полагает Париж как «тотальность» — вместе с остальной Францией — извне, поскольку в логике абсолютизма (Сартр, разумеется, не допускает таких исторических комментариев) правительство действительно находится во внешней позиции (не только за счет экономии и генеалогии королевских домов, но и буквально: Версаль — это не Париж). 8 июля Мирабо сообщает Национальному собранию о войсках, стягиваемых к Парижу. Людовик XVI заявляет депутатам: «Мне необходимо применить свою власть, что-

бы восстановить и далее поддерживать порядок в столице. <...> Эти причины заставили меня начать сбор войск вокруг Парижа» (387). 12 июля город, как пишет Сартр, «обозначен для самого себя» или «указан самому себе» (*désignée à elle-même*) — при помощи расклеенных афиш, подписанных «Именем короля». Иными словами, городу указали на него самого, на его место (предписывая одновременно как себя вести и обозначая его границы, *заданные извне*, но выписанные — в тексте афиш — изнутри, то есть так, чтобы он — глазами своих жителей — мог их увидеть). Текст короля говорит о том, что войска собираются для противодействия грабителям, но лишь для предписания определенного поведения городу «в целом». «Таким образом, место как практико-инертное напряжение и как *exis*⁴ парижского скопления выстроено внешним и организованным праксисом в качестве тотальности» (387). Однако город как «тотальность» и объект внешнего праксиса содержит также «население», обозначаемое в виде «запечатанной материальности» военными актами и правительственными текстами. Афиши, слухи, новости конституируют каждого в качестве «частицы запечатанной материальности». На этом уровне тотальность «общей» блокады (*encerclement*) переживается все еще в сериальности: «беспокойства» и «возбуждение» разыгрывают сериальную диалектику «имитации» и непосредственного опознания себя в «Другом». Но такая сериальность предполагает, что вменение «общей судьбы» составляет тотальность (тотальность уничтожения индивидов, обозначенных как принадлежащих к *одному* городу) «на сериальности как инертном бегстве»: «угрожая разрушить сериальность негативным порядком бойни, войска как практические единства задают эту претерпеваемую (*subie*) тотальность в качестве отрицания в каждом, но как возможное отрицание — сериальности» (388). Иными словами, угроза со стороны центральной власти и войск⁵ противоречива в том, что нацелена на уничтожение обычного порядка «пассивной жизни», но именно для того, чтобы «восстановить порядок», то есть серию. Сериальность может быть сохранена и утверждена лишь за счет смертельной в конечном

4. Вариант написания греческого термина *hexis*, у Сартра обозначающий сдimentированную материальность/упорядоченность сериальной социальности, например определенность рабочей практики на заводе. *Exis* выступает противоположностью *праксиса*.
5. Сартр специально оговаривается, что речь об объективном конституировании, а не о намерениях: совершенно не важно то, что «на самом деле» власть была не уверена в себе и попросту не знала, что делать; главное, что она задала город в качестве объекта собственной целенаправленной операции.

счете угрозы ей, что вносит возмущение в ее логику. Каждый в результате начинает «видеть» в другом свое собственное будущее (то есть смерть).

Особый поворот в этом одновременно историческом и логическом конструировании группы связан с захватом оружия: «запечатанные» парижане грабят оружейные склады. Каждый стремится защитить *себя*, и это не действие группы, а все еще сериальность. Выбывание тех или иных членов из действий и эмпирических групп пока ничего не значит. Но здесь же намечается и переход к собственно «революционному» действию/группе: «если смысл этой пассивной деятельности и является революционным, то прежде всего в той мере, в какой под действием внешнего праксиса единство бессилия (то есть инерция) преобразовалось в массивную толпу, *в тяжесть числа*» (389). Толпа получает единство в самой своей механической силе, используемой для взлома оружейных складов. Еще важнее то, что индивидуальный акт «самовооружения» обращается на себя: «Поскольку каждый желает защитить свою жизнь от драгунов, результатом в *поле праксиса* <...> оказывается то, что *народ Парижа вооружился против короля*» (389). Внезапно, *помимо своей воли*, «инертная сериальность обнаруживает себя по ту сторону процесса инаковости *в качестве объединенной группы, которая произвела согласованное действие*» (вооружившись против короля) (389). О том, что произошло такое «самовооружение», знают не только военные: «население Парижа реинтериоризирует это знание как структуру единства» (389). Единство все еще «в другом месте», то есть оно остается «сериальным», однако — и это самое интересное — группа уже «совершила акт», получила некое прошлое, которое состоялось *уже тогда*, когда «на самом деле» никакой группы еще не было: она «сделала это» еще до своего рождения, и отвертеться от этого ей не удастся. То есть группа конституируется в прошлом, когда ее не было, и в будущем, когда ее *уже не должно быть* (поскольку любое вооруженное противостояние королю грозит уничтожением). Она представляется неким незаконнорожденным продуктом тотализации, который вынужден полагать самого себя в качестве проекта, поскольку его действия и его конституирование теперь уже необратимы. Оружие, взятое в руки каждого, само обретает новую материальность — как возможность *согласованного* сопротивления войскам.

Уже на этом этапе формирования группы заметна странность предприятия Сартра: выписать революцию в тот самый момент, который всегда оказывается недостижимым для философского дискурса, — ту революцию, что сводится к «физическим» движениям вполне исчислимых масс в пределах конкрет-

ного социально-политического пространства. Такое логическое «производство» революции должно совпасть с ее физическим производством: читая Сартра, у нас появляется неожиданное ощущение, что можно реконструировать каждое конкретное движение (расклейку афиш, взлом оружейной) не в качестве «выражения» (примера или репрезентации) некоего недовольства, классового интереса, идей и т. п., а как момент формирования «группы в слиянии», без которой никакая революция невозможна. Революция отсылает к такой группе, и, наоборот, любая такая группа (даже если это раздраженные пассажиры или обманутые дольщики) уже революционна. Сартр находит лакуны в любом социологическом описании, которое (например, реконструкции «толпы», «массы» и т. п.) всегда принимает за данность именно то, что требуется объяснить, — революционное сопротивление всякий раз трактуется (как и в традиционной марксистской историографии, о чем далее) как нечто само собой разумеющееся, как безусловный рефлекс (административное, но почти физическое «давление» властей вызывает якобы «ответную реакцию», и все дело лишь в том, чтобы вычислить величину давления, при котором реакция «запускается»). Проект Сартра предполагает демонтаж всех этих само собой разумеющихся объяснений: весь вопрос в том, как заглянуть за спину процесса «группирования», выписав его в качестве не-естественного⁶ пути от экзистенции к «группе в слиянии». Этот процесс, запускаемый ситуацией, в которой простое сохранение «всего, как было», то есть «продолжение» равносильно смерти, помещается Сартром в особый контекст, позволяющий дистанцироваться от игры с «отрицанием отрицания», которая в рамках идеалистической диалектики позволила бы легко перейти от пассивной сериальности к слиянию. Роль контекста (революции в Париже), однако, не ограничивается «де-идеализацией» диалектики — скорее, речь идет о том, что сама диалектика организована «хореографией» особого государственного/революционного взаимодействия, имманентным производством революции государством. Для уточнения этого момента рассмотрим еще несколько примеров Сартра.

6. Группирование отсылает к базовой «потребности» и «нехватке», или дефициту, — оно всегда связано с тем, что людям буквально (или скоро будет) нечего есть, а их жизнь под вопросом. Однако, в отличие от животных, у них нет заданного метода решения проблемы по поводу той же еды или любой иной нехватки — как отмечает Сартр, они не обязательно будут делить еду так же, как дерущиеся собаки. Траектория взаимодействия внутри нейтрального собрания, поставленного под угрозу или находящегося в ситуации дефицита, заранее не определена — и вопрос именно в выяснении логик построения таких возможных траекторий.

Создание «милиции» — под влиянием института выборщиков — является еще одним моментом «антигрупп», которые должны поддерживать скопление в его «структуре сериального бессилия». «Милиция, поскольку она является все еще *печатью* (курсив мой. — Д. К.), наложенной на множественность, может быть оспорена и растворена лишь в *свободной организации*. Свобода <...> проявляется как необходимость растворить необходимость» (390). Между толпой и институтами выстраивается диалектика, жертвой которой оказывается Флессель — последний парижский голова (прево), который обещал выдать оружие. «Когда в ящиках обнаруживают тряпки <...> толпа решает, что ее *надули* [se jure *durée*], то есть она интериоризирует поведение Флесселя и схватывает его *не в сериальности*, но против сериальности — как определенный пассивный синтез. <...> Обманывая ее, Флессель сообщает бегству в инаковость [fuite en *altérité*] определенное персональное единство <...> каждый реагирует по-новому. Не как индивид, не как Другой, но как сингулярное воплощение общей личности...» (390–391). Итоговой констелляцией в этом случае оказывается то, что Мальро назвал «Апокалипсисом», — растворение, *ропуск* сериальности в группе. Синтетическое единство здесь, в отличие от серии, всегда не в «другом месте», не «где-то там» (*ailleurs*), а «здесь», поскольку каждый обманут в качестве того, кто принадлежит к определенному объединению. Апокалипсис — город, преобразованный из серии в группу в слиянии («Группа в слиянии — это город» (390)) ритмом пушечных выстрелов, колоколов и коммуникаций. «Группа в слиянии — это все еще серия, которая отрицает себя, реинтериоризируя внешние отрицания, или, если угодно, в этот момент нет различия между самим позитивным (группой в процессе конституирования) и этим отрицанием, которое отрицается (растворяющейся серией)» (390).

Ключевым примером, позволяющим еще больше прояснить базовые качества революционной сборки «группы в слиянии», оказывается для Сартра взятие Бастилии, последовавшее за самоорганизацией квартала Сент-Антуан. В этом случае реактивность квартала вписана уже в его географию: «Сент-Антуан всегда жил в тени Бастилии: черный замок угрожает не как тюрьма, а своими пушками, он является границей беспокойного нищего квартала» (391). История репрессий (в том числе восстания против промышленника Ревельона) вписана в квартал на уровне *exis*. Но «с точки зрения генезиса активной группы нас интересует то, что этот *exis na деле* структурирует путь, являясь первоначально годологическим определением жизненного пространства квартала» (391). Эта годология предполагает

ет возможность входа войск в квартал с запада и северо-запада для подавления мятежа (что и случилось в апреле 1789 года). «Практико-инертное единство поля определено — в момент роспуска сериальности — как возможный акт проникновения Другого, то есть свободной вражеской организации» (392). Угроза уничтожения квартала, вписанная на уровне пространственно-сериальной организации (жители ходят под пушками по тем улицам, по которым вот-вот пойдут войска), «обозначает» квартал как единицу, определенную одновременно топографией, властными техниками, историей репрессий и наличием определенных ресурсов (пушки Бастилии). «Вещи» (Бастилия), определяющие такую «десигнацию» и выступающие «судьбой» квартала, принуждают, однако, индивидов скопления «отрицать их [эти вещи] в качестве таковых, они определяются для каждого внутри этого отрицания <...> как инструментальность, которую свободная организованная практика может обратить против Других» (393). Инструментальность оказывается основой для «контр-финальности» (или контр-целесообразности), для обращения пассивной десигнации квартала в группу в слиянии за счет дифференциации внутри самого квартала: чтобы стать единым кварталом, нужно определенное разделение труда, поскольку «обратить» Бастилию против войск, подходящих с запада, простая толпа не способна (собственно, пушки как раз наиболее приспособлены для стрельбы по толпе). Скопление людей Сент-Антуана оказывается зажатым между двух огней, но именно интериоризация этой чрезвычайной ситуации позволяет в конечном счете обратить один огонь против другого, что, опять же, отсылает к дефициту — прежде всего оружия. «Бастилия становится общим интересом, поскольку она *может и должна* быть одновременно разоружена, став источником вооружений, и, быть может, обращена против врагов с запада» (394).

Пример взятия Бастилии демонстрирует структуру ликвидации «инертной сериальности под давлением определенных материальных обстоятельств, поскольку некоторые практико-инертные структуры среды синтетически объединены для обозначения группы, то есть поскольку ее практика вписана в качестве инертной идеи в вещи. Чтобы город или секция стали тотализующими тотальностями <...> необходимо, чтобы они как таковые были конституированы внешним действием другой организованной группы» (394). Этот вывод оказывается одновременно проблемой (есть ли возможность конституирования группы из коллектива/сериальности с «нуля?»), однако здесь важнее выделить некоторые моменты, остающиеся для Сартра «фоном» его диалектической работы.

СМЕРТОНОСНАЯ ИНТЕРПЕЛЛЯЦИЯ И ГОСУДАРСТВЕННАЯ ГОДОЛОГИЯ

Вопреки общей «марксистской» направленности «Критики диалектического разума» Сартр конструирует «группу в слиянии» без поддержки какой-либо теории производительных сил или в целом той или иной социальной «природы», которая могла бы выступать в качестве залога процесса «созревания» или «аккумуляции» революции. Сартр неявно предполагает, что революция — событие уникальное даже для современных обществ, поскольку в большинстве из них те или иные «радикальные» изменения происходили без революций. Любая теория глобального изменения оказывается в этом смысле недостаточной. Но еще интереснее то, что логика образования группы для Сартра является преимущественно реактивной: хорошо заметно, что Сартр пишет до постнищеанского страха «реактивных сил». Философское неприятие «реакций» станет характерным признаком для революционной идеологии после 1968-го, сохраняя в себе след марксистского представления о продуктивности производительных/массовых сил, рано или поздно подрывающих реакционную социальную структуру (хотя, опять же, примеры таких стран, как Голландия или Англия, показывают, что революция в специфическом — французском — смысле слова для этого не нужна). Сартр выстраивает логику революции уже *после* теории производительных сил и *до* делезианской теории раскодирования потоков (и одновременно до менеджеральных теорий креатива или «нового духа капитализма»). *Реакция* — вот основа для создания активной группы, причем эта реакция должна быть выстроена в узком коридоре принуждения, дефицита, невозможности: в общем случае реакция определяется «невозможностью продолжать» ту сериальность, которая уже есть, поскольку само продолжение равносильно уничтожению. Поэтому реакция не автоматична: во многих случаях предпринимается попытка «не предпринимать попытки», так что в итоге, возможно, и правда ничего не изменится (что и было целью), но в любом случае группа (которая, заметим, никогда не является целью, как и «перемены») не будет создана.

Это пространство реакции не нейтрально и не абстрактно: по сути, все оно определено действиями и институтами государства, начиная с ассамблеи выборщиков и заканчивая Бастилией и правительственными войсками. Только государство, вынесенное к тому же в абсолютистскую позицию, способно к операциям «десигнации», к такому картографированию и разметке социального (то есть сериального) пространства, которое способно в конечном счете создать ситуации «контр-финальности»,

когда группа-объект (определенная часть населения, квартал и т. п.) получает возможность превратиться в группу в слиянии, которая интериоризирует собственное единство через угрозу собственного уничтожения. Юмор в том, что группа появляется в тот момент, когда она уничтожена как группа, которой *никогда не было*: государственные операции (афиши или ввод войск) уничтожают именно то, чего нет, поскольку они проецируют возможность группы, которая для нее самой еще неизвестна. Особенно это заметно в примере «народа, вооружившегося против короля». Только интериоризация собственного запланированного уничтожения создает для группы возможность активного единства, которое, однако, всегда грозит вернуться к сериальности. То есть диалектика группы не предполагает цели «изменений», напротив, с обеих сторон участвуют пассивные скопления (государство не более активно, чем его жители; по сути, они находятся в равной позиции составляющих одной и той же большой сериальности). Не может группа создаваться и за счет стремления «объединиться». Парадокс в том, что все стороны стремятся к «норме», к тому, чтобы все оставалось как есть. Государство должно поддерживать внутреннюю сериальность за счет особых (обычно эффективных) мер, тогда как будущая группа сталкивается с невозможностью сохранения себя в качестве серии, хотя это ее имманентная цель.

«Десигнация», выступающая базовой операцией, запускающей реактивность преобразования сериальности в группу, может быть сопоставлена с «интерпелляцией» Альтюссера — минимальным жестом социального «оклика», позиционирующего социального субъекта (пример крика полицейского «Эй, ты, там!», на который оборачивается прохожий)⁷. Государство владеет разработанной техникой интерпелляции, которая, однако, в отличие от полицейских актов (которым важно конституировать идентичность интерпеллированного), иногда предполагает странный поворот: интерпеллируемое интерпеллируется именно для его последующего уничтожения. Представим ситуацию, в которой стандартная интерпелляция по Альтюссеру означала бы смертный приговор: каждый, кто поворачивается на крик полицейского, автоматически становится (в ближайшем будущем) мертвецом. Единственный способ не умереть — не отозваться. Государственная интерпелляция отличается от этой элементарной ситуации тем, что, во-первых, не оставляет возможностей для «бегства» (*fuite* как базовый момент сериально-

7. Естественно, эта интерпретация намеренно расходится с основным посылом Сартра, двигавшимся как раз в противоположном по отношению к Альтюссеру направлении.

сти), поскольку, естественно, интерпелляция обычно не требует натурального «ответа», а реализуется за счет «указания» и «обозначения», а во-вторых, как ни странно, нацелена на сохранение сериальности, а не на уничтожение группы. Государственная десигнация указывает определенную группу для нее самой, предписывая ей ее пассивность за счет смертельной угрозы, которая парадоксальным образом должна выступать в качестве залога умиротворения. Такое предписание обращено к группе, которой нет, именно для того, чтобы она существовала в качестве серии. «Группа в слиянии» появляется тут как странный «призрак» (или отпечаток) огосударственной сериальности: она заведомо уничтожена государственной десигнацией, но она же является единственным условием неуничтожения в том случае, когда угроза распространяется на всех членов обычной серии ради ее же сохранения (поддержание королевского порядка). То есть группа конституируется как побочный продукт в процессе государственного нормирования, которое в крайних случаях должно применять технику «убийственной десигнации». Это обусловлено рассогласованием внутри самой государственной интерпелляции: она обращена к серии как к чему-то «уже отсутствующему» (поскольку уже есть беспорядок), то есть неявно она адресуется группе, которая, как правило, себя еще не узнала, но именно для того, чтобы уничтожить эту группу в качестве адресата, отменяющего сериальность.

Вся эта логика подвязана на то, что государство, обращающееся к группе для ее перформативного уничтожения, не может уничтожить ее иначе, чем за счет истребления (более или менее физического) ее «сериальных» членов. Группа как неявный адресат одновременно выступает «террористом», с которым невозможны переговоры. Более того, сила государственного высказывания такова, что она должна автоматически расщеплять группу до уровня серии («сидите по домам»). Но сообщить этот результат еще не состоявшейся группе можно лишь за счет «работы по серии», то есть за счет уничтожения членов «будущей группы», которые сами хотели бы быть серией, но теперь уже не могут. Иными словами, государство (как мегапассивность) само владеет лишь сериальными техниками, что и задает парадоксальное производство группы/революции.

Другой момент того же государственного производства — упоминаемое Сартром «годологическое» конструирование будущей группы⁸. Дореволюционная психогеография выстраивается не столько феноменологическими пространствами опыта и эмоций горожан-фланеров, сколько предшествующими

8. Годология — термин из пространственной психологии Курта Левина.

им государственными траекториями обстрела и ввода войск. Сент-Антуан «физически» знает очертания тени Бастилии и то место, откуда вот-вот появятся правительственные войска, просто потому, что все это «уже было», мятеж уже был (хотя бы раз) подавлен. Государственная «печать» — не только королевские афиши, но и само распределение городского пространства, выстроенное для поддержания сериального порядка, но оборачивающееся возможностью «группы в слиянии». «Революционная ситуация» создается не базовыми «противоречиями» в системе, а пассивной интериоризацией практик государственного управления, которые выражены непосредственно в городском плане. Важно то, что эти практики, как и логика преобразования пассивности в группу, всегда отсылают к определенным дефицитам: вся социальность держится на возможности провала и смерти. Смерть квартала вписана в само его расположение — именно как условие его нормальной жизни. Неустойчивость самого физического существования и его оформление в виде мишени государственной политики запускают «реактивный процесс», который как раз и конструирует революцию — помимо объективного смысла и исторического большого процесса.

ТРИ МОДУСА ПРОИЗВОДСТВА РЕВОЛЮЦИИ

Проблематичность и импликации сартровского проекта «микромоделирования» революции можно выписать, сопоставив его с более общим контекстом исторических дискуссий вокруг французской революции (как революции экземплярной). Поворотным пунктом в них остается проект Франсуа Фюре (работавшего с Дени Рише и Жаком Озуфом)⁹. Фюре, как в определенном смысле и Сартр, ставит под вопрос традиционную марк-

9. Ключевой «концептуальной» работой этого проекта, которой предшествовали собственно исторические труды, является книга: Фюре Ф. Постигение французской революции. СПб.: ИНАПРЕСС, 1998. Несмотря на то что Фюре по понятным причинам зачастую причисляли к историкам правого фланга или центристам, следует отметить, что его концепция обсуждалась в среде радикальных левых теоретиков, противостоящих официальной линии коммунистической партии. Примером может выступить рецензия Клода Лефора «Мыслить революцию во французской революции»: Lefort C. Penser la révolution dans la Révolution française // Annales. Économies, Sociétés, Civilisations. 1980. 35e année. № 2. P. 334–352. Тезис Фюре о «политическом» производстве французской революции был в определенной мере развит впоследствии К. Касториadisом, а также таким марксистским историком, как Мишель Вовель. По вопросу развития историографии французской революции и места Фюре в ней см.,

систскую историографию (от Жана Жореса до Альбера Собуля и далее), предполагающую, с одной стороны, возможность объяснения «революции как процесса» (то есть изменения социально-экономических структур) глобальной теорией классовой борьбы, а с другой — прочитывающей революционное сознание и идеологии в качестве прозрачного отражения этой социальной борьбы. Фюре — вслед за своим «учителем» Токвилем — требует расцепить революционное сознание как процесс политизации (и формирования, по сути, современного способа «заниматься политикой») и социальные события. В результате он приходит к своеобразному варианту «идеологического» производства революции, которая, хотя и была обеспечена социальным развитием абсолютистского государства, всегда выступает в качестве некоторого излишка, совершенно необоснованной реакции. Для революции всегда есть причины, но она не является «естественным» продуктом истории.

Это напоминает типично сартровскую проблему реконструкции: условия сами по себе не объясняют революции. Должно быть что-то, что производит ее, именно в том пункте, где идеологическое (в частности, якобинское) сознание выступает экраном по отношению к реальному процессу социальных изменений. Фюре отправляется от Токвиля — теоретика революции как процесса государственной централизации: то, что было развито в сфере администрации и государственных техник при Старом порядке, после революции не разрушается, а, напротив, закрепляется, становится само собой разумеющейся сущностью государства. Чтобы высвободить абсолютизм (его административную, экономическую, социальную логику, которая никоим образом не сводится к «классовой борьбе»), нужно было убить короля (как нечто совершенно лишнее) и прийти к фигуре «демократического монарха» — Наполеона. Также централизованному государству на деле мешал слишком узкий «социальный лифт», оккупированный ущемленным нобилитетом. Токвиль открыл эру «архивных» исторических исследований (в том числе провинциальных), которые позволили показать, что на уровне собственно «большой истории» и «социальной реальности» революция выступает совсем не тем, чем она видится революционерам, — не радикальным переворотом и приходом нового мира, а апофеозом Старого порядка, его переходом от «бытия в себе» к «бытию для себя». Однако, как отмечал Фюре, позиция Токвиля недостаточна, поскольку она не позволяет объяснить «революцию как революцию», то есть тот краткий период

в частности: *Parker N. Who Made the French Revolution?: An Essay on Current Historiography // Radical Philosophy. Summer 1989. 52. P. 2–10.*

1788–1794 годов (до Термидора), который, собственно, и получил название «Революция» и который, естественно, не эквивалентен тому или иному глобальному социальному преобразованию (занимающему принципиально иной промежуток времени). Объяснительная стратегия Токвиля, по сути, требует отказаться от революции как события, которое как раз наиболее интересно для Фюре.

Для заполнения этого пробела он привлекает другого (почти забытого) историка — Огюстена Кошена, исследователя и теоретика формирования революционной «машины» как собрания идеологических клубов и «обществ мысли», которые в момент революции захватывают власть. Несмотря на консервативные обертоны логики Кошена, Фюре справедливо выделяет в ней важный момент: конституирование не просто «ментальности» (вопреки распространенным интерпретациям), а *социологического* механизма, приписывающего каждого к идеологии прямой демократии и к Нации как целому такой демократии. Кошен смотрит на «большую абстрактную машину» (якобинскую власть, развившуюся из «обществ мысли») как на нечто ужасное. Но интересно, что он неявно выписывает еще одну логику формирования групп, которая, в отличие от сартровских «групп в слиянии», имеет непосредственно политический характер. Социальные лакуны «вертикальной» коммуникации в рамках Старого порядка создают возможность для «горизонтальной коммуникации» в пределах «обществ мысли», «клубов», «салонов», которые, однако, имеют мало общего с образом буржуазных «кофеен» и светских собраний. «Общества мысли» — это именно машины абстрагирования, соотносящие индивида с «общей волей», которая является единственной инстанцией демократической власти, но не может быть дана в явном виде. Переход от «просвещенческих философий» к якобинской диктатуре — сложный процесс, однако он выстроен как формирование нового — утопического и невозможного — политического горизонта «абстрактного» типа, который не сводится к той или иной социальной игре и требует собственного механизма реализации (в том числе за счет террора). Революция оказывается вторжением этой абстрактной машины в поле институциональной политики или утверждением «иллюзии политики» (это выражение Маркса из «Святого семейства», по мысли Фюре, прекрасно характеризует первоначальную позицию «обществ мысли», которые стремятся утвердить именно «воображаемую», «невозможную» политику на месте рухнувших политических коммуникаций). «Иллюзия» утверждается в качестве непосредственной реальности — прежде всего иллюзия прямой демократии, которая поддерживается санкюлотами и революционными клубами,

а также их главным агентом — Робеспьером как L'Incorruptible Революции.

Требования новой политики — требования радикального отказа от какой бы то ни было сериальности. Общая воля предполагает полную прозрачность подчинения себе и подчинения другому, то есть принцип какого-либо коллективного решения должен быть дан для каждого без отсылок к «Другому» и без технологии репрезентации (Сартр, как и якобинцы, считает любую репрезентацию механизмом пассивной инертности). Вопрос в том, почему все же проект якобинской машины терпит провал. Фюре считает, что он исходно является фикцией, требующей диалектических опосредований, в частности, через Террор как механизм коммуникации. Пример — буржуа, который отговаривается тем, что всегда стоял в стороне, революционер отвечает: «Именно за это я и собираюсь тебя убить». Если Сартр рассматривает «реактивную» конструкцию группы, которой угрожает уничтожение, то якобинская логика предполагает диктат активной группы не только над любым из своих членов (каждый должен постоянно досматриваться на предмет уклонения от активности и возврата к сериальности), но и вообще над всеми согражданами — отсюда *vigilance populaire* («народный надзор», или «народная бдительность»): надо постоянно следить за тем, чтобы *народ оставался народом*, то есть глобальной «группой в слиянии», поскольку в обычном состоянии он стремится к реализации. Разумеется, Фюре предполагает, что действие этой «народной бдительности» весьма ограничено, то есть народ всегда замещается (хотя и не поддается репрезентации) революционными вождями. Но интереснее то, что Террор — как техника поддержания глобальной «группы в слиянии» — по сути, вынужден использовать все тот же механизм уничтожения, что ранее применялся государством: теперь смерть оказывается уже не горизонтом «поддержания» порядка и сериальности, а, напротив, механизмом освобождения каждого от его пассивности и «частности» (конечно, буржуа сглупил, когда признался революционеру в том, что ему все равно, как обстоят дела с Нацией и Революцией). Угроза смерти, запустившая реактивный процесс «интериоризации» группой самой себя, сохраняется в ней в качестве инструмента самосохранения (поскольку, разумеется, одной идеологии хватало лишь для «обществ мысли», но не для политической власти, которая должна стереть свое отличие от общества). Термидор трактуется Фюре как возврат социальности (в противовес *социальности* — абсолютно прозрачной и «единогласной» коммуникации Революции), то есть, в терминах Сартра, как возврат сериальности: общество соглашается с тем, что где-то там, «во власти», будут снова решать — в ка-

кой-то степени — за него, но в обмен оно получает «инертное спокойствие», то есть возможность освободиться от смертоносной «народной бдительности». После Термидора французы могут не бояться того, что «народные дружинники» убьют их просто за факт слабой принадлежности к активному народу. Разумеется, это позволяет выстроить иную конструкцию «единства нации», по ту сторону якобинской логики.

Интересно было бы сопоставить анализ Террора (и утрашения) у Сартра и Фюре (Кошена): в обоих случаях террор выступает не ответом на «обстоятельства», а необходимым элементом конституирования группы. У Сартра сложившаяся группа в слиянии — не последний этап диалектики, а лишь первый шаг к институту. Группа должна скрепить сама себя клятвой, которой каждый ее член клянется не предавать саму эту группу. Однако, как указывал Сартр, ситуация такой группы, которая стремится сохранить саму себя, уже склоняет ее к сериальности, вернее, к использованию сериальных техник как механизма поддержания «группы в слиянии». Поскольку клятва требует страха, вопрос в том, *равен* ли страх всех участников группы: вдруг кто-то не боится предать группу, нарушить клятву? Для уравнивания этого страха применяется метод наказания предателей, а также террор, утрашение в целом. В таком случае революционный Террор выступает лишь вариантом диалектического террора как составляющей группы, построенной одновременно на «братстве» и на «страхе», то есть на активной и инертной логике одновременно. Страх выносит цель группы вне ее в качестве своеобразного объекта, который надо оберегать, воспроизводя логику сериальности, но именно так может сохраниться ее «братский» характер. Далее сериальные техники все больше вытесняют «активный» характер группы, что приводит к формированию собственно постреволюционных институтов, например профсоюзов. Заметим, что их «степень» централизации принципиально выше, чем у «дореволюционной» сериализации. Отличие анализа «якобинской» машины у Фюре–Кошена от сартровской концепции террора состоит лишь в том, что здесь террор выступает еще в качестве идеологического медиатора, который не только обеспечивает связность группы, но и наделяет ее одним значением («воли народа»).

Если попытаться совместить перспективу Сартра с реконструкцией Фюре (объединяющей, в свою очередь, Токвиля и Кошена), можно заметить, что эти перспективы находятся друг к другу в отношении не столько дополнения, сколько «параллакса»: «революция» как объект концептуально-исторической реконструкции оказывается в зазоре между различными логиками, однако их умножение создает видимость приближе-

ния к ней. С позиции Токвиля революция — не более чем «исчезающий медиатор» в развитии абсолютистских техник государственного контроля, которые закрепляются при Наполеоне и Реставрации. Кошен изображает революцию в виде гегемонии «малого народа» (якобинской машины), которая имеет «иллюзорный», абстрактный характер, но вполне реальные последствия. Сартр оказывается «между» Токвилем и Кошеном — между большой логикой исторического развития и сингулярной логикой политического становления, между «реальными» основаниями и причинами и «трансцендентальными» квазипричинами. Кажется, что именно «сборка» «группы в слиянии» заполняет зазор между двумя историческими описаниями, но реконструкцию Сартра всегда можно расщепить на отдельные элементы, синтез которых остается под вопросом. Если следовать методологии самого Сартра и не предполагать «естественных» синтезов (действий и групп), тогда сама абстрактная дедукция группы оказывается слишком зависимой от вполне содержательного контекста французского общества конца XVIII века. Революция выбрана в качестве экземплярного события «группирования», но на деле далеко не любые репрессии запускают революционную реакцию: требуется определенная государственная констелляция практик, географий, субъективаций и т. д. Этот «контекст» сам в свою очередь распадается по «линиям» Токвиля–Кошена. Следовательно, «синтезирующий» характер сартровской реконструкции скрывает «сериацию»: для производства революции следует запустить несколько конвейеров сразу, и всякий раз она оказывается недостаточно «собранным» объектом. Французская революция, как отмечал и Фюре, остается не просто образцовой, но и *единственной* революцией (вместе, разумеется, со своим всемирно-историческим отпрыском — Октябрем 1917-го).

Проблематичность «дедукции» революции на уровне философского или исторического дискурса не мешает, однако, сделать ряд выводов относительно «государственного» задания революции. Три указанных перспективы демонстрируют революцию (в ее отличии от простого восстания, мятежа, волнения, переворота и т. п.) как особое социальное насилие, вписанное в логику государственного развития, то есть они выступают тремя модусами государственного производства революции. Государство — главный бенефициар революции у Токвиля («Революция и есть Старый порядок»). Анонимная логика управления в конечном счете освобождается от своего символического лица — короля, но лишь затем, чтобы укрепиться. Второй модус государственного производства революции, проанализированный Фюре–Кошеном, более сложен, но также работает

в конечном счете на укрепление государства как политического образования. Якобинская «машина» открывает возможность предельно централизованной власти, которая была совершенно недоступна реальному (а не «теоретическому») абсолютизму. Разумеется, общество или Термидор «дают сдачи», якобинство отступает, однако даже в таком отмененном/снятом виде оно остается опцией современного государства, существующего в горизонте непосредственного отождествления общества с политической властью за счет «абстрагирования» каждого в рамках глобальной «нации в слиянии». Конечно, тоталитаризм не выводится непосредственно из якобинства, но именно последнее создает символический мир современной политики, в котором возможен — в том числе — и тоталитаризм.

Наиболее интересен, безусловно, третий модус — государственное, реактивное производство «групп в слиянии», выступающих побочным продуктом репрессий и способных, как может показаться, похоронить саму государственную машину. Сартровские группы, конечно, могут захватываться «якобинской машиной», но сами по себе они равнодушны к ней — это тоже «абстрактные» машины, но иного толка. Какова их траектория? Сам Сартр выстраивает новое государство как продукт последовательного террора и унификации: группы в слиянии, выступавшие опровержением государства, его контрфинальностью, оказываются топливом для «активной сериальности», для еще более мощных техник устрашения и диктатуры, которые не спешат отмирать.

РЕВОЛЮЦИОННЫЙ УРБАНИЗМ

Революционная традиция, разочаровавшись в ленинской программе «Государства и революции» (на деле вписавшейся в перспективу Фюре и одновременно Сартра), осталась, похоже, лишь с одной возможностью — преобразовать в «группу в слиянии» не Nation (как фиктивное политическое целое), а город. Сартр пишет: «Мы выбрали случай 14 июля, потому что в действительности речь тут о новой перегруппировке, распускающей привычную сериальность в гомогенности города в слиянии: конституированная реальность уже давно не существовала, и на мгновение насилие опасности и страсти (то, что Жорес называл *высокой исторической температурой*) преодолело социальные гетерогенности. Не предвиделось ничего, что могло бы конституировать единство города (если только не в качестве феодального „*доброто города*“ (курсив мой. — Д.К.)), никакого органа унификации, никакого инструмента, который

был бы в распоряжении будущей группы...» (395). Революционный город, восставший против государства и собравшийся в виде «города в слиянии» (и будто бы способный выпасть за пределы государственного *воспроизводства*), закрепляется затем опытом Коммуны, ставшей не только, по словам Энгельса, образцом реальной «диктатуры пролетариата», но и ориентиром для революционного урбанизма, противостоящего урбанизму капиталистическому. По словам Ги Дебора, опыт Коммуны — «единственное осуществление революционного урбанизма, непосредственно на поле боя атакующего окаменевшие знаки господствующей организации жизни»¹⁰. Впрочем, после 1968-го (еще одного «города в слиянии») Дебор заявляет, что город (не только Париж, но и *город как город*) окончательно капитулировал: «Следует быстрее оставить его, этот город, который был для нас свободным, но вскоре он полностью перейдет в руки наших врагов»¹¹.

Возможность представления «города в слиянии» в качестве механизма потенциального саботажа государственного «оборота» революции исторически остается под вопросом: Дебор предполагает, что «того» города уже нет, то есть «активный город» был поглощен государственным управлением в качестве собственного топлива, изменив метаболизм государства: дело, разумеется, не только в перестройке Парижа бароном Османом, но и в изменении множества практик управления (в том числе урбанистического), которые тщательно скрадывают любые дефициты и угрозы жизни, напрямую отражавшиеся в реактивных процессах XIX века, способных образовывать «группы в слиянии». Сартр предполагал, что экзистенциальная динамика всегда отсылает к базовым потребностям и дефицитам (например, банкротство в конечном счете означает голод), за что его много критиковали, но следует признать, что именно это было его сильной стороной. Современный город, прошедший через «слияние», сам поглощен техниками администрирования, которые отказались от грубого абсолютизма. Теперь город — это именно то место, где сартровская дедукция дефицитов невозможна, где никакое банкротство не должно (по крайней мере в принципе) приводить к голоду. Город — там, где любые социальные и экономические проблемы не должны отсылать к базовым дефицитам и к угрозе выживанию. Разрыв и затемнение этих диалектических связей — забота управленческого аппарата, экранирующего нехватку и смерть. Более того, исчезло само место «внешнего» управления, «Версаль» остался в прошлом, а го-

10. *Debord G. Aux poubelles de l'histoire // Œuvres. P.: Gallimard, 2006. P. 630.*

11. *Idem. In girum imus nocte et consumimur igni // Ibid. P. 1781.*

сударство интериоризировало город. Собственно, этой возможностью устранения дефицитов и торможения сартровской логики и определяется сила современного государства (не важно, социального или нет).

Неслучайна в этом отношении отсылка к «феодалному доброму городу» (*bonne ville*). Само это понятие означает особый статус некоторых феодальных городов, относительно независимых от сеньоров и заручившихся поддержкой королей. Важный момент в том, что «добрый город» конструируется как «единый город» с особой системой отношений, демократическим управлением и «духом» города, в котором все граждане политически равны¹². Не является ли он целью современной революции? Почему Сартр не хочет увидеть в революционном Париже новый «добрый город»? Как указывают современные исследователи, в результате формирования государства как главного локуса политики (вместе с так называемым государственным интересом, или *raison d'État*)¹³ «город» как пространство классической «политики» (то есть благого и справедливого устройства совместной жизни горожан) перестал существовать — после развития «государственного интереса» любые проекты возвращения к «феодалному доброму городу» (и политике как искусству жизни в городе) утопичны. Политика более не является *de civitate doctrina*, «наукой города», как определял ее Фома Аквинский. Город был поглощен государственным регулированием, и теперь любая «группа в слиянии» останавливается на его границе. Замечательный пример из современной фантастической литературы — «Железный совет» Чайны Мьевилля¹⁴. Образцовая «группа слияния», представляющая собой «коммуна на колесах», взбунтовавшийся поезд-путеукладчик, возвращается в «родной город» Нью-Кробюзон, который по всем признакам давно стоит на грани революции и вот-вот взорвется. Весь роман — история этого возвращения, ради которого члены Железного совета жертвуют многим. Но на границе Нью-Кробюзона единственное, что можно сделать, когда возникает угроза неминуемого уничтожения, — это остановиться, замереть за экраном «темпорального голема», созданного главным героем — големетром Иудой Лёвом. Железный совет, обезвреженный и одновременно абсолютно неприступный, превраща-

12. «Добрые города» исследовались Бернаром Шевалье (*Chevalier B. Les Bonnes villes de France du XIV^e au XVI^e siècle*. P.: Aubier-Montaigne, 1982) и другими историками.

13. См., в частности: *Viroli M. The Revolution in the Concept of Politics // Political Theory*. August 1992. Vol. 20. № 3. P. 473–495, как и другие работы этого автора.

14. *Мьевиль Ч. Железный совет*. М.; СПб., 2011.

ется в *памятник* самому себе, который в какой-то момент может сойти с пьедестала, но никто не знает когда. Интересно, что революционная организация в самом Нью-Кробюзоне называется «Коллектив» (для Сартра это одно из названий сериального скопления), и он так и не воссоединяется с «группой в слиянии», с Железным советом: революция замирает на границе того единственного места, где она могла произойти.

В государственном производстве революций «политика», закрытая «государственным интересом», приходит к городу как возможности собственного возрождения, однако ограничения, заданные обработкой и присвоением революций, связаны не только с изменением самой системы управления (например, созданием *welfare state* и маскировкой дефицитов), но и с принципиальной гетерогенностью города (даже в слиянии) и государства. Государство оперирует техниками, которые не ухватываются на уровне жизни горожан, хотя у государства и нет другого физического места, кроме города. В своем тексте «О Коммуне»¹⁵ Ги Дебор выделяет в истории Парижской коммуны два интересных эпизода, один из которых связан с Центробанком. Хотя Париж находился под властью Коммуны, Банк Франции оставался «версальским анклавом», и коммунары отказались применить пушки, чтобы захватить его — именно тогда, когда «деньги были так нужны». Сложность ситуации, однако, в том, что не так-то просто захватить Банк Франции, даже применив пушки: не разрушат ли ядра саму символическую иллюзию, на которой строятся финансы (разумеется, в Банке было золото, но не только и не столько)? Революция нуждается в деньгах, но условия оборота невозможно присвоить, просто взломав банк. В ситуации взятия Бастилии, как ее реконструирует Сартр, была выявлена прямая возможность продуктивно использовать «пассивную» структуру квартала Сент-Антуан, обратив одну угрозу против другой, захватив пушки Бастилии и ее оружейный склад, чтобы противостоять возможному вторжению правительственных войск. Но Центробанк не дает таких возможностей: взломав его, коммунары не получили бы ни оружия, ни денег — последние аннулируются самим актом их захвата. В таком случае нежелание применить артиллерию — это, скорее, нежелание столкнуться с принципиальной границей, с существованием того, что невозможно заново определить внутри Коммуны как логики непосредственного и полного взаимодействия ее членов. Сериальность неизбежна, и ее инструментарий как раз и оказался пределом революции. Показательно, что другим пределом, с которым столкнулись коммунары и о котором

15. *Debord G. Sur la Commune // Œuvres. P.: Gallimard, 2006. P. 628.*

упоминает Дебор, — это «искусство» старого мира. В последние дни существования Коммуны в Нотр-Дам явились поджигатели, против которых, однако, выступил батальон вооруженных коммунаров, в основном художников. Дебор упрекает «художников» в том, что они не позволили свершиться крайнему акту борьбы с отчуждением, не дали поджечь храм. Два эпизода, два предела революции: безличный механизм финансов, против которого невозможно применить «активную» силу и артиллерию, и ценности искусства, якобы вечного и безразличного к угнетению. Похоже, что современным революциям, если они вообще возможны, придется разбираться с этими пределами, с символическим периметром современного государства.