

7  
русс

# Философс- ко-революцион- ные бытия?

## ***Философское значение революции: мыслима ли революция в бытии?***

*По материалам дискуссии, состоявшейся 7 ноября 2018 года  
в Европейском университете в Санкт-Петербурге*

**Артемий Магун, Александр Погребняк, Йоэль Регев,  
Оксана Тимофеева, Марина Симакова, Антон Сюткин**

### **Дискуссия**

*Артемий Магун:* Мы собрались сегодня, чтобы обсудить философские итоги прошедшего в 2017 году юбилея русской революции. Очень много было сказано верного про завоевания этой революции, про причины ее поражения, про ее значимость на современном этапе, где революции и революционные движения продолжают, но говорят либо на старом добром языке национализма, либо на новом языке постколониализма, прекариата, квира и т. д. Сегодня мы обсудим аспект, который скорее отошел на второй план в этой битве эрудиций: в чем, по результатам ее истории, был все-таки проект российской революции, и в чем онтологическое, всемирно-историческое, если не космическое ее значение, а также значение революционной формы вообще, которую Великая Октябрьская революция помогла закрепить как политическую форму современности. Проектом в данном случае был марксистский коммунизм и ленинский социализм, но большинство из нас не считает, что эту программу

нужно сегодня воспроизводить буквально. Скорее, тут необходима этико-онтологическая рефлексия, и по поводу проекта, и по поводу пертурбаций его воплощения в СССР, и по поводу его теоретического вооружения.

Конечно, в России разговор о революции получил особый оттенок. Здесь ведь и по сей день преобладает негативная оценка революции 1917 года, и этому есть объяснение. Во-первых, по отношению к событиям, которые действительно привели к огромному количеству жертв и страданий, действительно еще не сформировалась дистанция. Во-вторых, в России мы зажаты между консервативной и ультралиберальной идеологиями, и обе они противостоят революции, по крайней мере революции 1917 года. Революция 1917 года на время сделала Россию вектором развития для прогрессивной общечеловечности остального мира. Однако изнутри она не казалась таковой. Уровень моральной и физической катастрофы шел в масштабе высказанных космических амбиций. Социализм для других был впечатляющ, социализм для себя стал отвратителен. Поэтому, объединив Россию с миром в XX веке, сегодня революция продолжает нас разъединять, и в этой связи вдвойне важно вывести разговор о революции и ее наследии на теоретический и международный уровень.

В чем философское значение революции 1917 года? Что эта революция поменяла в нашем понимании бытия? Была ли она философской революцией, революцией в понимании мира или даже революцией в бытии? Какие сдвиги произошли в нашем восприятии истории, в представлении об устройстве общества и государства? Стала ли эта революция «интеллектуальной» или она была исключительно социально-политической? Оставила ли она нетленное теоретическое наследие? Об этом мы говорим сегодня с преподавателями и аспирантами программы «Социально-Политическая философия» ЕУ СПб.

*Оксана Тимофеева:* Отвечая на поставленные вопросы, я бы хотела изложить собственную теорию пяти революций, которые можно представить в виде концентрических кругов. Внутренний, самый маленький круг — это революция в отдельно взятой стране. Вы знаете, что в 1926 году — начиная с XIV съезда ВКП(б) и после поражения идеи мировой революции, когда проваливаются революции на Западе, в передовых капиталистических странах Европы, — теория социализма в отдельно взятой стране становится господствующей официальной доктриной в СССР. При этом терпит крушение марксистская идея о том, что революция должна начаться именно с передовых капиталистических стран. Обращение к идее социализма в отдельно взятой стране обусловлено, с одной стороны, экономиче-

ской отсталостью, с другой — капиталистическим окружением, в котором находилась Россия после революции. Позиция Ленина на этот счет была двойственной: он считал, что глупо сидеть сложа руки и ждать, пока на Западе свершится то самое событие, которое предсказывал Маркс: необходимо воспользоваться революционной ситуацией и взять власть, пока она сама идет в руки. Однако, по мысли Ленина, революция должна двигаться дальше, и в западных странах она должна продолжаться, несмотря ни на что. В современном мире Китай сохраняет формальный статус социалистической державы, отдельной и даже изолированной. Перед нами встает целый ряд проблем с такого рода революцией и такого рода социализмом революционного государства. Когда вопросом о радикальных социальных переменных задаются в интеллектуальных, культурных, или художественных микросообществах, то разговор часто замыкается на неких автономных зонах, островах, где можно построить, наконец, царство свободы, отделившись от всего мира. Таково в определенном смысле и платоновское государство. Кстати, задолго до Сталина, в 1878 году, идею социализма в отдельно взятой стране провозгласил Георг Фольмар, председатель баварского отделения Социал-демократической партии Германии. Он считал, что Германия выдвинулась вперед и достигла успехов по сравнению с Англией, и что теперь она сможет построить социализм.

Следующий по величине круг, Революция II, — это мировая революция, по классической схеме Маркса и Энгельса. Работа Энгельса 1847 года, «Принципы коммунизма», выстроена как последовательность вопросов и ответов. Среди вопросов есть и такой: может ли революция произойти в какой-либо одной стране? Ответ Энгельса — нет, потому что крупная промышленность и мировой рынок так связали между собой все народы земного шара, что каждый из них зависит от того, что происходит у другого. По мысли Энгельса, коммунистическая революция будет не только национальной — она произойдет одновременно во всех развитых странах, то есть, по крайней мере, в Англии, Америке, Франции и Германии.

Интересной предтечей мировой революции мне представляется Кант, который вводит новую фигуру космополита, гражданина мира. Идея равенства и интернационализма уже заложена в его антропологической прагматике, так что получается интересный союз Канта с его космополитизмом и Маркса с Энгельсом с их лозунгом «Пролетарии всех стран, соединяйтесь!». Однако у Канта человек-космополит не обладает конкретной специализацией, он — универсальный человек, не связанный с производством. Человек Маркса, напротив, определен универсальным производством, трудом. В поле философской антропологии идея мировой революции ставит вопрос о новом человеке, который сменит пролетария, и о том, что делать

с людьми «старыми», носителями реакционного, буржуазного сознания.

Следующий «революционный» круг — это революция планетарная. Здесь экологическая проблематика, в комплексе с идеями революционного авангарда, выходит на первый план. Такое сочетание было важно для наших предшественников как в 1917 год, так и в последующие годы — скажем, для Платонова или Маяковского, провозгласивших новый век машин, турбин и технологий, способных побороть природу с ее инерцией, инстинктами, «естественной» несправедливостью и неравенством. В то же время они считали, что сама природа должна быть освобождена и с помощью человека выдвинута в новую эпоху. Здесь Платонов встречается с современными постгуманистическими утопиями, к примеру, с Тимоти Мортоном, который пишет о солидарности с «нечеловеческими людьми», а также с различными идеями освобождения природы и поиска революционной силы где-то вне и помимо человеческого. Если мировая революция — это революция людей и общества, то революция планетарная — это смена всего природного порядка, и ее субъектом не обязательно должен быть человек.

Следующий круг — революция космическая. Здесь, конечно, вспоминается русский космизм: так, например, фильм Антона Видокле про русского биофизика Александра Чижевского называется «Коммунистическая революция была вызвана Солнцем». Солнце находится в центре не только мифологии и традиционных космогоний, но и самых современных философских вопрошаний. Лиотар, к примеру, рассуждал о том, что делать человечеству, когда Солнце потухнет и настанет конец света. А у Резы Негарестани, называющего нефть «черным трупом солнца», намечается противопоставление между маскулинным порядком, связанным с преклонением перед солярной энергией, и грядущими хтоническими силами, вырывающимися из-под земли. Здесь имеется оппозиция между небом и землей, т. е. тем, что выходит из-под нее и грозит катастрофами. Задачей космической революции становится уже изменение не только Земли и природного порядка, но и всего космоса.

И, наконец, пятый круг — революция онтологическая. Можем ли мы изменить порядок самого бытия, вмешаться в него, и если да, то что не так с самим бытием? И главное — кто такие «мы»? От ответа на этот вопрос зависит то, каким образом мы можем менять порядок бытия. Для меня вопросы онтологии и революции отсылают к Гегелю, к его осмыслению Французской революции, а также к возможностям продолжения этого осмысления. Например, Луначарский писал, что мы должны отбросить всю буржуазность Гегеля и заимствовать у него самое главное: имеющиеся в его философии основания для диктатуры пролетариата. Эти основания, конечно,

неочевидны и весьма контринтуитивны. В период между Французской и Социалистической революциями в философии происходят важные изменения: привносится некий онтологический горизонт, связанный с «мы», то есть элемент коллективности. В XX веке его берутся переосмыслять такие авторы, как, например, Жан-Люк Нанси. Расчищая онтологический горизонт для коммунизма, Нанси провозглашает первенство множественности в порядке бытия — множественности, которая лежит в основании сущего. Разумеется, это не единственная гипотеза, существует много разных «мы», и именно в коллективной деятельности, как мне кажется, следует искать ответы на вопрос об онтологической революции и пределах ее возможности.

*Йозель Регев:* Я думаю, что следует начинать с того, на чем Оксана закончила. Для решения проблем, связанных с революцией 1917 года, мы должны полагать возможность производить изменения в бытии, распределении существующего и несуществующего. Главной проблемой революции 1917 года является онто-экономическая проблема — иными словами, проблема предварительной инвестиции желания в определенную форму бытия как главную и решающую. Эта форма состоит в первичности данности неданного, или имманентного невозможного, которое функционирует как некоторое сверхсуществующее, т. е. существующее в первую очередь и по преимуществу, определяющее и распределяющее степени существования. То, что причастно к нему в большей степени, то в большей степени и существует. То, что причастно к нему в меньшей степени, то существует в меньшей степени. Я полагаю, что проблема революции 1917 года заключалась в том, что материалистическая диалектика, на которую опирались теории и практики социал-демократического движения, была недостаточно материалистической. Можно сформулировать это несколько иначе: революция была прорывом и стала успешной, потому что опиралась на диалектику, а ее недостаточность и тупики объясняются тем, что диалектика все-таки была идеалистической, а значит, основанной на примате данности неданного (имманентного невозможного), который конкретно у Гегеля приобретает форму диалектики бытия и ничто. С нее начинается вся диалектическая цепочка в «Науке логики». Сейчас я попытаюсь коротко проиллюстрировать сказанное. В рамках этого подхода как первично существующее рассматривается некоторая ситуация, в которой мы одновременно и существуем, и не существуем; в которой мы держим в руках парадоксальный объект, наделенный свойством одновременно и быть, и не быть, или же сами станем таким объектом. Суть этого объекта заключается в том, чтобы от нас ускользнуть. Я думаю, что это одна из главных проблем современной

ситуации, и мы по какой-то причине не отдаем себе в ней отчет. Однако философы, например, Хайдеггер, обращали на это внимание. Он задается вопросом о том, что такое бытие, и говорит, что бытие — это ускользание, т. е. когда нечто дано именно в качестве неданного. На самом деле, этот стиль мышления присущ не только Хайдеггеру, но любому современному человеку, и это же и есть суть капитализма. Как пишет Маркс, любая идеология абсолютизирует и отрывает от исторического контекста то, что относится к специфическому историческому контексту. Для нас сейчас быть — значит не быть, быть — значит находиться в ситуации, когда что-то ускользает, и при этом фиксировать эту ситуацию данности неданного именно как данную и ускользающую. Тот факт, что революция 1917 года предполагала примат данности неданного, находит свое отражение в череде философских и политических проблем, например, в проблеме стихийности и организации — одной из главных проблем революционного движения, начиная с ленинского «Что делать?» и заканчивая спором Ленина с Розой Люксембург. Это диалектическая проблема; она представляет собой раскачивание между двумя полюсами: с одной стороны, отсутствие организованности, а с другой — наличие таковой. Историческая логика здесь состоит в том, что эти два полюса связаны темпорально — они следуют один за другим. Сначала мы немного организованы, затем немного стихийны, потом опять немного организованы, потом опять немного стихийны, и истина, которая в этом выражается, — это истина соединения организованности и стихийности как одного из проявлений данности неданного. Или, например, проблема революции в отдельно взятой стране — в ней также присутствует некоторое колебание между территориальной ограниченностью революции и отсутствием ее ограничения. Оксана указала на то, что похожим образом мыслит и Ленин: он пишет то одно, то другое. Это тоже своего рода диахроническое разворачивание фундаментального противоречия, которое в конечном итоге приводит к тому, что ни настоящее сужение, ни настоящее расширение революции становятся невозможными. Я считаю, что революция может осуществляться только как революция в отдельно взятой монаде. С другой стороны, если она осуществляется именно как революция в отдельно взятой монаде (я поясню это в дальнейшем), то она может иметь по-настоящему вселенский масштаб и быть космической революцией.

Последний пример — это проблема лагерей, проблема 1930-40 годов. Здесь, как мне кажется, власть имманентного невозможного, или данного неданного, осуществляется как данность невыносимого, как некоторый аффект, который находится на пределе наших способностей его вынести (здесь вспоминается возвышенное у Канта). Тем не менее этот аффект не до конца разрушает наши способ-

ности, но когда это разрушение все же происходит, мы можем его зафиксировать. Я считаю, что тут нужна более развернутая теория невыносимого как предмета инвестиции желания. На постсоветском пространстве проблема лагерей предстает как главный вопрос революции, и на этом основывается любая либеральная критика. Безусловно, эту проблему нужно каким-то образом решать. Можно сколько угодно апеллировать к решению, представленному в 60-е годы: мол, при Сталине все пошло не так, потому что Сталин был тиран. Может быть, так и было, но, очевидным образом, этого ответа недостаточно. Можно говорить, что все пошло не так еще при Ленине, потому что рабочее государство было заменено бюрократическим аппаратом. В этом смысле Делёз и Гваттари очень верно пишут, что применительно к русской революции бесполезно задавать вопрос о том, когда именно все пошло не так, ведь в конечном итоге выясняется, что все и до этого происходило не лучшим образом. Это также связано с моим тезисом о том, что здесь есть некоторая онтоэкономическая проблема, что распределение существующего и несуществующего изначально проблематично. Система лагерей представляла собой соединение двух разных логик, необязательно связанных друг с другом. С одной стороны, это логика исправления, а именно лагерь как исправительно-трудовое учреждение. Однако исправление с помощью труда, как очень быстро выясняется, оказывается маской для невыносимых лишений. Это было исправление с помощью контакта с невыносимым аффектом, с невыносимым страданием. В конечном итоге, исправление полностью поглотилось страданием.

Итак, я описал три проявления машины маниакально-депрессивного соединения данности неданного. Но я думаю, что в революции была и диалектика, и она связана со вторым практическим аспектом. Вопрос о революции — это на самом деле вопрос о манипулировании сущностями, например, о распоряжении сущностью Ленина, как в известном стихотворении Вознесенского “Я в Шушенском”. В нем Ленин оказывается блуждающим началом, вселяющимся то в Андрея Рублёва, то в Разина, то в Ульянова, а в будущем предстающим перед «потрясенными марсианами». Мне кажется, это близко к пониманию Альтюссером ленинской теории слабого звена как некоторого манипулирования — правда, сущностью здесь является не столько Ленин, сколько сама революция. Есть не связанные друг с другом ряды, есть не связанные друг с другом законы, по которым они развиваются, но при этом есть момент, в котором соединение становится возможным, появляется шанс вселить в сами законы революционность. Я думаю, в революции 1917 года важно то, что дает шанс выйти за пределы логики данности неданного или имманентного невозможного. Эта наука о манипулировании сущно-

стями позволяет ставить вопрос об исправлении более широко, отрывая его от формы исправления невыносимым аффектом. И это возвращает нас к онтологическому вопросу об исправлении бытия.

*Александр Погребняк:* Можно ли сказать, что Ленин — это такой онтологический оператор, который переводит диалектику в материалистический план и изменяет формулу «данное не дано» на «данное дано, а неданное не дано», тем самым возвращая онтологию к Пармениду?

*Йозель Реgev:* Не совсем. Как мне кажется, уже Делёз и Гваттари довольно близко подходят к формулированию тезиса о том, что проблема капитализма и нематериалистической диалектики заключается в том, что для решения проблемы данности неданного разведение не поможет, потому что данность неданного наделена некоторым напряжением, интенсивностью. Именно поэтому ее невозможно победить, просто разведя данное и неданное по разным полюсам.

*Александр Погребняк:* Речь не идет о том, чтобы развести их по разным полюсам. Если мы говорим, что неданное не дано, мы вообще не относим его к какому-либо полюсу — мы убираем его целиком, т. е. это формула обнуления проблемы данности неданного.

*Йозель Реgev:* Но тогда исчезает драйв. Я думаю, что главная проблема — и Ник Ланд, и Делёз и Гваттари это осознают — состоит в том, что эта совершенно абсурдная структура данности неданного почему-то оказывается привлекательной. В ней есть нечто, что удерживает людей. Болтански и Кьяпелло похожим образом говорят о капитализме как о совершенно абсурдной системе: она сегодня не выгодна вообще никому, в ней всем всегда плохо, даже эксплуататорам. Можно предположить, что в ней содержится некий аттрактор, действующее вещество. Но что же, собственно, с точки зрения Альтюссера делает Ленин, когда он, опираясь на теорию слабого звена, осуществляет революцию? Он тоже удерживает вместе разные ряды, которые никак друг с другом не соотносятся. Политическая ситуация после Первой мировой войны, развитие капитализма в России и русское национально-освободительное движение никак между собой не связаны. Найти слабое звено означает удержать вместе те ряды, которые не имеют друг с другом никакой связи, что вовсе не означает удерживать вместе данное и неданное. Каждый из этих рядов вполне дан, только они не связаны друг с другом, они изолированы. Необходимо просто показать, что данность неданного — это всего лишь один из способов удерживания вместе разделенного, в то время как может быть еще много альтернативных способов.

*Артемий Магун:* У меня есть два вопроса к Йозелю относительно лагерей, где людям предлагалось определенное испытание «реальным». Я понимаю под лакановским «реальным» некий опыт близости к йозелевскому «неданному», или, в моих терминах, к моему-Большому (по контрасту с Большим Другим), и тщетную попытку его удержания. В терминах гегельянства можно отождествлять это «реальное» с онтологическим идеалом интенсификации бытия, но вот только идеал превосходит «реальность» и создает для человека люфт по отношению к существованию. Не происходит ли указанного истерического нагнетания «реального» и сегодня? Вы оба рассказываете про планетарную революцию и про онтологическую революцию как про предельное развитие революции политической. Но сегодня ведь мировой революции не происходит, всякая политическая революция захлебывается, не продолжается. Не возникает ли на месте идеала огромной пустоты? Революция такого типа обнажает гигантский котлован меланхолии, в который мы все проваливаемся. Если же мы понимаем революцию как экономику реального и его отсутствия, де-реализации, то, может быть, надо отбросить и то, и другое, и вместо этого выстроить какую-то иную реальность? В противном случае, т. е. если реальное доступно нам только в форме лагерных пыток, или же как атака врага во время войны, ситуация кажется печальной. В политике не удалось выстроить ритмических структур реальной трансценденции, воплотить энергию реально Большого без того, чтобы это большое обратилось в брутальность: пока что мы мечемся между возвышенным аскетизмом самоиспытания (от йоги до лагерей) и мастурбационным гедонизмом потребления.

*Йозель Регев:* На мой взгляд, проблема состоит в том, что мы всегда находимся перед альтернативой: либо удерживание полюсов в виде невыносимости реального, либо либеральный отказ от какой-либо напряженности в разделе полюсов, в освобождении этих удерживаемых крайностей. Я думаю, что действительно следует вернуться к Канту, захватив его при этом изнутри. Кант — это те самые почта и телеграф, которыми необходимо овладеть, как об этом писали русские революционеры. Кстати, это хорошо понимают Делёз и Гваттари, когда утверждают, что основной вопрос — это вопрос о синтезе. В чем идея коперниканской революции Канта? Как бы выразился Ницше, есть великий шум — то что разворачивается перед нами, ход небесных светил. А есть, то что на самом деле эти светила определяет — и это движение почвы у нас под ногами, которое мы не ощущаем. Вот так и с данностью неданного, с невыносимым страданием или невыносимым наслаждением. Они сменяют друг друга: в 1930-е годы Юнгер пишет эссе о боли, и вообще 1930-е года — это время

власти невыносимого в форме страдания и боли. В 1960-е года происходит переход к противоположному полюсу: появляются различные теории невыносимого наслаждения (у Лакана, например) и параллельные практики вроде сексуальной революции и т. д. И то, и другое себя исчерпывает где-то к началу 90-х годов, а к и совершенно точно исчерпывается к настоящему моменту. Именно эти механизмы, определяющие «ход светил», это незаметное движение почвы у нас под ногами, от которого все зависит, Кант и называет механизмами синтеза. Они отвечают за то, что наш мир удерживается вместе, и прежде всего за удерживание вместе чувственного и рассудочного. Это два ряда, которые должны были бы рассыпаться, но они тем не менее связаны. Я хочу сказать, что здесь необходимо не просто отказаться от власти «нереального реального» или невыносимого, а необходимо изъять из него то жало, или то действующее вещество, которое нас к нему привязывает. Мое главное утверждение состоит в том, что этим действующим веществом является сам факт удерживания вместе разделенного, и что это удерживание совсем не обязательно должно осуществляться именно в форме удерживания вместе данного и неданного. Существует еще множество форм, в которых оно может удерживаться.

*Артёмий Магун:* Что такое синтез? Мне кажется, что у Гегеля это структурная интеграция, единство формы и содержания, а, например, у диаматчиков все часто выглядит так, будто синтез — это просто совмещение противоположных элементов. И хотя тебе это не близко, мне представляется, что действительно можно вообразить общество, где, с одной стороны, люди живут капиталистической конъюнктурной жизнью, ходят в театры и кино, но по воскресеньям происходит революция.

*Йозель Регев:* Когда я смотрел сериал «Западный мир», я подумал о том, что могло бы выступать российским аналогом показанного там парка развлечений, в котором люди попадают на дикий запад. Если бы в России был такой парк, то это был бы 1917 год.

*Артёмий Магун:* Возможно, как и в сериале, было бы несколько разных парков, и ты мог бы неожиданно переходить из одного в другой. Возможно, там были бы и такие лагеря, где ты мог бы быть охранником, а мог — заключенным. В чем состояла ошибка революционеров вообще, в том числе революционеров 1917 года? Сначала в них был слишком силен анархический элемент, и они не понимали самой функции власти в революции. На том этапе им казалось, что рабочие, устав от деспотизма, как-то сами соберут Советы, все обсудят, и их делегаты смогут управлять страной по технологическим

инструкциям. Потом, когда этого не получилось, революционеров качнуло в другую крайность: они сами выстроили деспотический режим и про революцию забыли. Диалектику они учили не по Гегелю (хотя Ленин его читал), и этот диалектический момент был у них теоретически не проработан. Если бы у революционеров с самого начала существовал идеал революционного государства, в котором была бы система нормализованной власти, и в то же время демократия осуществлялась бы не парламентским образом, а взрывно-революционным, да еще всему сопутствовала бы некая ритуализация, то, вероятно, у них бы что-нибудь получилось.

*Йозель Регев:* Этот вариант, однако, сохраняет разделение полюсов и их диахроническое чередование. От модели чередования стоит избавляться. Я себе представляю иной способ синтеза. Допустим, что помимо Ленина есть еще Троцкий, они борются за то, чтобы воплотиться в меня, но они друг с другом несовместимы. Я могу решить, что сегодня я дам воплотиться Ленину, а завтра — Троцкому, но можно поступить и по-другому. Можно сделать так, чтобы, оказавшись внутри меня, они «вступили в переговоры», как это называет Латур. Такая микрополитика «переговоров» может стать основой для глобальных макрообразований. Она представляет собой практику, которая имеет дело с тем, что нам себя навязывает, раскалывает и раскалывает его, и в этом смысле является продолжением ленинской политики. Мне кажется, что это близко к идее шизоанализа Делёза и Гваттари, по крайней мере, в одной из его возможных интерпретаций.

*Александр Погребняк:* А какова все-таки логика этого синтеза? Если идея Делёза — это дизъюнктивный синтез как синтез через наибольшее различие, то так ли это в данном случае? Иными словами, можно ли синтезировать не только Ленина и Троцкого, но принципиально различных персонажей? Так, например, у Канта прописаны правила синтеза, но там не все со всем синтезируется, потому что есть жесткие ограничения. Что происходит в данном случае? В чем могла бы состоять логика ленинского или материалистического синтеза?

*Йозель Регев:* Мы не выбираем, что и с чем синтезировать, потому что всегда есть навязывающие себя линии. Мы можем выяснять, что именно все-таки нам себя навязывает, прорываясь с разных сторон и присутствуя в разных носителях, т. е. мы можем выявить эти линии и то, как они себя повторяют. И это выявление включает в себя элемент «процеживания», раскалывания, отбрасывания лишнего. Выяснив все это, мы получаем возможность нарезать, разводить и сво-

дить, оперировать с ними различным образом, но сами «сущности», или линии, мы не изобретаем.

*Марина Симакова:* Я хочу вернуться к вопросу о философском значении революции и о значении юбилея. Здесь можно вспомнить стихотворение Маяковского, посвященное юбилею Октябрьской революции, в котором юбилей определялся как «ремонт в пути». Пафос Маяковского заключался в том, что необходимо было противопоставить решение насущных задач пустым коммеморативным праздникам и празднествам. Но, если посмотреть на это с другой стороны, стихотворение Маяковского оказывается пророческим: сто лет спустя мы заняты не столько праздником, сколько бесконечным ремонтом. То и дело ремонтируется субъект, ремонтируется история, ремонтируется (а не обновляется!) революционная марксистская традиция. Фиксация на состоянии поломки, которое постоянно осознается как проблема и требует ремонта, мне, в свою очередь, видится проблематичным. Может быть, все иначе, и в самой поломке можно обнаружить источник новой политической страсти и политического вдохновения, престав заниматься ликвидацией разломов и сшиванием трещин. Обращаясь к философскому значению революции, стоит сказать о двух вещах. Во-первых, о революции как отмене закона, и под законом в данном случае я понимаю и право, и нормы, и т. н. объективные законы истории. Как писал Грамши, Октябрьская революция была революцией «против капитала» в том смысле, что те исторические законы и прогнозы, которые были описаны Марксом и легли в основу марксистской ортодоксии, не сработали. Революция произошла не в Англии — стране наиболее развитого капитализма, не в Германии — стране, где было самое сильное на тот момент социал-демократическое движение, а в России. Говоря о русской революции, мы имеем дело, с одной стороны, с отменой закона как нормы и как права, а с другой — с отменой тех законов, согласно которым происходящее строго детерминировано, то есть законов, которые противопоставляют историю как некую объективную силу конкретным историческим обстоятельствам. Революционный момент — момент, когда все эти законы с очевидностью лишаются смысла — потому и является эмансипаторным. Что касается второго аспекта философского значения революции, то он состоит в коллапсе субъекта — того самого, которого мы сегодня отчаянно пытаемся найти, реконструировать, починить. Вопрос о том, кто может стать революционным субъектом, или какого рода субъективность способна форсировать изменение социального порядка, остается в наши дни одним из самых острых. Однако, обращаясь к философскому значению революции, можно заметить следующий парадокс: вопрос о субъекте, которого можно некоторым

образом ограничить и описать, непосредственно в революционный момент теряя всякий смысл. Событие русской революции обнаруживает присутствие коллективной воли, и именно этим всякая революция отличается от захвата власти и от государственного переворота. Что собой представлял революционный субъект как субъект массовых чаяний и массового движения? Это были и рабочий класс, и бедные крестьяне, и женщины, раздосадованные войной и нехваткой хлеба — люди разного возраста, положения и убеждений, в том числе те, кто к делу революции относился с осторожностью. Революция учит нас, что навязчивый вопрос о субъекте, неизбежно отсылающей нас к необходимости к чему-то принадлежать, а на уровне политической риторики оказывающийся вопросом об идентичности, может быть подвешен. Урок революции состоит в том, что каждый может стать кем угодно, отбросить себя самое, стать всем вместе со всеми.

*Александр Погребняк:* Мне очень нравится, что Оксана ввела проблематику онтологической революции, и я хочу к ней обратиться. Я бы даже сказал, что онтологическая революция — это не просто самый большой круг, который охватывает четыре предыдущих, но «круг кругов» в том смысле, что он как бы пронизывает все остальные круги и проблематизирует круглый характер каждого из кругов. Он также и размыкает все эти круги, и показывает их, если угодно, онтологическую несостоятельность. Этот круг является последним по счету, но в то же время является и первым, потому что все самое главное как раз и происходит на онтологическом уровне революции. Можно сказать, что та цивилизация, к которой мы принадлежим, имеет два плана: план революции и план философии (возможно, они соотносятся как план содержания и план выражения). Иными словами, ничего кроме философии и революции в нашей жизни не существует. Это один и тот же жест, рассмотренный в двух планах. И в чем природа этого жеста? Симптоматично, что философия XX века не просто размышляет о революции, вспоминая сначала Великую французскую революцию, затем революцию русскую, а затем май 1968 года. Есть такое тематическое рассмотрение проблемы революции, но, наряду с этим, вроде бы имеется сюжет, совершенно не отсылающий ни к каким революциям, а именно попытка вывести философское рассмотрение на уровень допредикативного понимания бытия. Условно говоря, есть уровень предикативности, господствующий в науках. Он же положен в основу социальной структуры, в соответствии с которой делается попытка развести общество по разным углам непротиворечивым образом: выделить в обществе различные группы и затем налаживать между этими группами отношения. Понятно, что в конечном итоге эта попытка обречена на провал. И действительно, фигура Канта здесь очень важна. Революционность са-

мого Канта состоит еще и в том, что он великолепно показал, что есть категориальный синтез сущего, но когда этот синтез берется и применяется к универсальным вещам, он порождает противоречие и взрывается. Выход, предлагаемый Кантом, может подвергаться критике по идеологическим основаниям, потому что он предлагает перейти от науки к морали. И в то же время, как известно, за моралью у Канта стоит свобода. Когда мы говорим «свободный поступок» или «свободный образ мышления», мы явным образом синтезируем некое явление или некое событие, при этом такой синтез не предполагает подведение созерцания под рассудочную категорию. Свободный поступок не схематизируем, он не может быть предъявлен, и в этом смысле он продолжает быть революционным. Мы пытаемся применить фундаментальную категорию к абсолюту, к субъективности как таковой, к миру как таковому, к человечеству как таковому — все это не работает, и мы понимаем, что должны появиться иные способы синтеза. Эта логика справедлива и для Маркса. Если товар или стоимость из категориальных определений конкретного региона сущего становится определением чего-то всеобщего, человеческой экзистенции как таковой, то возникает противоречие. Это противоречие состоит в том, что субъект сам превращается в разновидность товара. Экономисты так и говорят: есть разные ресурсы, один из них — труд. Но труд — это не просто какая-то разновидность вещей в этом мире, а всеобщее определение человеческой сущности. Для указания на него у Маркса имеется другая категория, которая игнорируется всеми экономистами, а именно товар «рабочая сила». Между рабочей силой как всеобщим определением человека и трудом как мнимой товарной категорией и возникает фундаментальное противоречие, которое, по Марксу, должно привести к революции. Здесь просматривается универсальная логика, связанная с тем, что стремление все расположить в соответствии с некоторыми категориями не работает. В работе «Развитие капитализма в России» (1899) Ленин, как известно, всеми возможными способами пытается увеличить количество пролетариата, применяя эту категорию законно и незаконно. А в момент революции действительно появляется иная форма предъявления людьми самих себя, и возникает то, что Ленин называет «народным творчеством масс». Так на сцене оказывается народ — гетерогенный, связывающий тех, кто никак не связан между собой, но образующий, вопреки всему, единство. Что это за единство? Это не предикативное единство, но единое до всякого категориального определения. В философию такое представление о единстве ввел еще Платон в диалоге «Парменид», и это единство не является категориальным определением сущего. Лучшее всего этот сюжет был описан в маленькой работе Агамбена «Специальное бытие», в которой он показывает, что по своему понятию

идея (эйдос, *species*) представляет собой не определенный предикат со своими ограничениями, а универсальное пространство обнаружения сущего, вид сущего в буквальном смысле слова. Идея, пишет Агамбен, выставляет род, а не подразделяет его. Это как в фильме «Броненосец Потёмкин», где есть момент, когда в титрах написано: «В эти дни город жил вместе с восставшими», и после показано, как люди стоят на лестнице и машут руками, матросы стоят на корабле и тоже машут руками, летят лодки и шаланды, груженные продовольствием, происходит братание. Все категориальные ограничения сняты, хотя в фильме они присутствуют от начала и до конца. В предшествующей же сцене, когда матросов накрывают куском брезента, а также в знаменитой сцене расстрела на потёмкинской лестнице, не что иное, как это допредикативное единство — универсальная общаемость людей друг с другом — как раз подводится под какую-либо трансцендентную вышестоящую категорию, что и приводит к восстанию. Такое бытие, просматривающееся между попытками его захвата и затемнения — между расстрелом или накрыванием людей брезентом — и есть лучший символ революции. Повторю, это такой допредикативный синтез или такое докатегориальное единое, которое появляется в философии и которое является корнем философского мышления, отличающим философию от любого позитивного мышления. Революция — это действительно очень энергичное событие, и непонятно, что с ним делать дальше, поэтому сразу же возникает реакция и попытка по-новому описать образовавшееся единство, встроить его в некую сетку категорий. Сегодня мы видим, что за счет огромного количества репрессивных мер революционная атмосфера 1980-90-х годов подвергается разделению и сегментированию на отдельные структуры с присвоенным им кодом доступа. Это именно реакция, но на структурном уровне она демонстрирует, что революция все же продолжает осуществляться, только бессознательно. Здесь имеет место типичная реакция страха перед собственным желанием, перед памятью о том, что было нечто замечательное, но вот оно закончилось.

*Артемий Магун:* Учитывая, что революция 1980-90-х годов была революцией против революции (против революции 1917 года), ей была присуща некоторая двойственность. И здесь я хочу вспомнить об известной попытке Бадью универсализировать философское понятие революции. Для него революция 1917 года важна при всех своих издержках, необычайно важна и революция 1968 года (хотя издержек в ней было еще больше), но при этом он предлагает извлечь идею революции как абстрактное понятие, и применять это понятие всюду, к опыту любого поколения. В 90-е года у нас была своего рода революция, у сегодняшнего поколения тридцатилетних

ее не было, но вместо нее были протесты 2011–2013 годов которые стали для этого поколения *событием* — вполне в духе того, как это описывает Бадью. Вскоре после события начинается рутинизация, но есть возможность мысленно вернуться к моменту события, который способен впрыскивать живую силу в рутинизированное настоящее. Лакан бы сказал, что это момент наслаждения, который в данном случае реализуется через живую, а не абстрактную память о событиях столетней давности.

*Александр Погребняк:* Это событие еще и подпитывается верностью. Ты не просто его вспоминаешь, воспоминание — это как бы пассивная часть. Ты должен именно хранить ему верность.

*Артемий Магун:* Да, и важно здесь еще и то, что всякое событие революции не только открывает реальное в качестве идеала, но и осуществляет принципиальный негативный жест, конституирующий время — ставит стопор на пути назад, по крайней мере временно блокирует задний ход. В революционной ситуации всегда говорят: «Ни шагу назад!». Так во время Французской революции король был убит. Вскоре он вернулся, но это уже был король совсем другого типа. Неслучайно современники говорят, что во Франции настоящей реставрации не получилось, потому что реставрация представляла собой совершенно новый режим. И активный, субъективный момент верности как раз и заключается в том, чтобы держаться одностороннего идеала, не сваливаясь в мифическое прошлое с его полной обратимостью всего. Однако, вопреки этой этической задаче, проблема с теорией события заключается в том, что в форме истории на самом деле осуществляется ее отмена, так как то и дело происходит одно и то же событие. Это меня очень беспокоит, и по сути, это как раз то, что произошло с революцией. Желая создать теорию истории, Бадью вместо этого дал нам теорию отмены истории. Многообразие событий, происходящих сегодня, свидетельствует о том, что история в каком-то смысле закончилась, и закончилась именно тем, что события оказались встроены в пространственный горизонт мира. Что-то постоянно происходит, но ты никуда не двигаешься; время вроде бы не идет по кругу, но оно как будто застопорилось, образуя своего рода стоячую волну.

*Александр Погребняк:* Я бы хотел очень коротко ответить. Мне тоже подобного рода критика приходила в голову, но мне кажется, что можно дополнить философию теми операторами, которые позволяют видеть здесь именно историю, а не вновь и вновь повторяющееся событие. Мне кажется, что событие не просто имеется позади нас как некоторая неизменная сущность, к которой мы

ностальгически отсылаем и призываем это событие повторить. Каким бы это событие ни было внутри себя аттрактивным, с ним в итоге все-таки произошла некая неудача. Вот эта-то неудача указывает на нечто новое, и ее можно узнать эмпирически, по определенным симптомам. Мне кажется, тут можно было бы даже ввести новую категорию, одновременно этическую и аффективную: позор. Она может рассматриваться в качестве аналога того, что Ги Дебор называет спектаклем. Известно, что в славянских языках позорище означает зрелище. И действительно, сегодня, спустя время, отделяющее нас от революции, многое выглядят именно как позор. Это значит, что событие должно быть не просто повторено, оно должно быть повторено с какой-то новой радикальной интенсивностью, потому что нечто осталось после этого события неисполненным, например, действия спецслужб, ведь сам институт полиции не меняется, несмотря на революции. Следуя той же логике, Агамбен пишет, что национал-социалистический режим привел к концлагерям, но после упразднения этого режима сам лагерь превращается в биополитическую парадигму современности. Это — позор. Нам говорят: «Извините, это мера предосторожности», и лагерные меры связаны с гигиеной, соблюдением границ, паспортным режимом и т. д. Однако мы интуитивно догадываемся, что даже если все это рационально обосновано, этого не должно быть, что это — позор. Все это можно сравнить с ситуацией, когда пространство, открытое самим событием, на наших глазах оказывается оккупированным теми самыми силами, которые революция вроде бы должна была отменить.

*Артемиий Магун:* Да, здесь важно добавить, что, когда происходит революция, ты координируешься с определенным общественным идеалом, реализуя его. Но вскоре идеал забывается, ничего не выходит, везде враги, и ты начинаешь строить колючую проволоку. Обнесение пространства колючей проволокой по сравнению с идеалом действительно выглядит как позор. Революция зажигает такой идеал, в свете которого вся история XX и XXI века выглядит то как позорище, то как нарушение прав человека и геноцид, или гуманитарная катастрофа. Думаю, что такие теоретики, как Адорно и Хоркхаймер не осознавали, что нарисованная ими меланхолическая картина современности была возможна только в свете великих идеалов Просвещения и Октябрьской революции. История революции — это во многом история диалектики идеала.

*Йозель Регев:* Мне кажется, тут несколько проблематична сама абстракция. Вообще, то, что у Бадью интенсивность делается главной определяющей события, связано с общей проблемой его маоизма, а именно с отказом от экономики. Этот нюанс характерен для всей ак-

туальной леворадикальной мысли: для Бадью, Жижека, и прочих. Событие или симптом оказываются оторванными от действительности. Да, действительно, происходит выход за пределы каких-то традиционных определений, создается новая субъективность и создается интенсивность. Но при этом мне кажется важным, что она создается благодаря неким конкретным операциям, что формирует конкретное соединение: в случае Ленина, это союз рабочего класса и крестьянства. Соединение как замыкание ранее не замыкавшихся друг на друге сущностей и создает интенсивность. Когда мы говорим об этой интенсивности как о выходе за пределы субъективности, мы держим речь как бы издалека или же, как описывает Делёз, смотрим «косым взглядом». Мы все еще находимся внутри определенной ситуации и смотрим с ее перспективы, когда негативно описываем то, что противостоит ей как интенсивное (то есть превышающее возможные в этой ситуации пределы переживания) или несубъективное. Однако на деле там есть конкретная механика.

*Александр Погребняк:* Но мы не можем эту механику увидеть или идентифицировать, если у нас нет абстрактного принципа перехода от уже стабилизировавшегося распределения категорий через противоречие к ситуации, где нарушаются эти границы, и поэтому мы должны их вновь обозначить.

*Йозель Регев:* Я не говорю, что этот принцип не нужен вовсе: он может играть роль своего рода пропедевтики. Он может быть необходим для того, чтобы ввести нас в определенное поле, но мы не должны в этом поле оставаться.

*Антон Сюткин:* Я в свою очередь хочу выступить с некоторой критикой онтологизации революции. Очевидно, что в ритуальных воспоминаниях о 1917 годе и коммунизме есть актуальный момент, который заключается в следующем: в последние десятилетия левая, радикальная, освободительная политика во многом сводилась к политике демократической, но при этом отличающейся от парламентской, репрезентативной и либеральной. Массовые движения вроде *Occupy Wall Street* являются парадигмой этой истории. Есть теория Негри, которая эту парадигму описывает, а также множество других теорий. В принципе, сам феномен масс, или коллективной воли, существующей в рамках репрезентативной демократической системы, можно назвать событием, некоторой сингулярностью, или даже отменой закона. Но это вспышка, которая потом теряется, проигрывает, и у всех возникает вопрос, почему так происходит. Те авторы, которые были упомянуты: и Бадью, и Жижек, и Джоди Дин, и Бруно Бостильс и многие другие — обращаются к проблеме организации и

политического субъекта. Но зачем эта организация нужна? Она нужна для того, чтобы совершить переход из состояния сингулярности, события, демократической революционной вспышки внутри либерального репрезентативного порядка, к тому порядку, где само это событие играет главную роль. Иначе говоря, от закона и даже подрыва этого закона к той ситуации, в которой отсутствие закона само является законом. То есть, если мы возвращаемся к идее коммунизма (Бадью все-таки пишет не столько об идее революции, сколько об идее коммунизма, хотя идеальная модель революции у него тоже имеется), то она заключается в том, что существует такой порядок, который сам по себе не подчиняется внешнему закону. Для Бадью это родовые множества, или некатегориальные единства, возникающие в результате события. Онтологический смысл революции и коммунизма заключается в том, что в философии существует идея классового общества, та самая идея непредикативного бытия. Однако здесь с онтологизацией политики возникают очевидные проблемы. Хайдеггер совершает политическую ошибку, за которую его сегодня критикуют, именно потому, что он путает онтологическую политику, или метаполитику, с политикой как таковой. Еще один пример — связь гегелевской диалектики с ленинской, или просто советской, политикой. Так Лукач и Лифшиц, пытаясь соединить гегелевскую диалектику и ленинизм, приходят к тому, что термидор является неизбежной стадией развития революции, некоторым этапом, который проходит абстрактная идея, обретая конкретность посредством страдания. В результате им приходится фактически признать некоторую онтологическую легитимность сталинизма, а следовательно, косвенным образом, и сталинского террора. В какой-то мере они оказываются большими сталинистами, чем сам Сталин, потому что видят в термидоре рациональное продолжение ленинской политики, а в Сталине — эклектика, не способного постичь высоты диалектического метода. Что касается Бадью, то для него проблема катастрофических последствий смешивания метаполитики с политикой решается за счет того, что он полагает политику автономным условием самой философии. Понимая всю ограниченность подобного хода, который может привести нас в итоге к трансценденталистской позиции, кажется, что все-таки следует сохранять некоторую автономию политики от онтологической перспективы. Разумеется, сейчас онтологическая перспектива важна из-за того, что современная ситуация требует переизобретения регулятивного коммунистического идеала, но определенную долю скептицизма по отношению к этой перспективе сохранять все-таки нужно.

*Оксана Тимофеева:* Я бы тоже хотела кое-что добавить относительно гегелевского термидора. Я сведу вместе два очень важных для

меня момента, которые были предложены ранее: революция, с одной стороны, отменяет закон, а с другой, мобилизует народ. Народ как такое допредикативное единство — мне нравится эта дефиниция — как раз актуализуется в момент революции. Вне события революции такого единства не существует. Народа ведь вообще нет, народ русский, французский и т. д. — это фиктивное образование. А вот народ, который вышел на улицы в революционный момент, — это народ, о котором Агамбен говорит как об угнетенном. Все мы в какой-то момент появляемся, мобилизуемся, и в этом событии обретаем народную жизнь, которая, правда, быстро заканчивается. Это такой феномен, который вспыхивает и не может длиться в том же самом качестве — в качестве народа. В свою очередь, отмена закона, описанная разными авторами, связывается с диктатурой пролетариата, с революционной диктатурой вообще. Гегель пишет об этом, когда доказывает необходимость термидора и террора. Террор, который на русский язык переводится как «ужас», связан с абсолютной свободой. Субъектом этой свободы является сознание, которое прошло определенный путь и в определенный момент осталось в полном одиночестве. Оно уничтожило весь мир и прежде всего закон (этого старого мира). Здесь интересна разница между Кантом и Гегелем. Кант, как известно, не слишком приветствовал революцию, особенно казнь короля, потому что обезглавливание короля — это демонстрация отмены закона, что, по Канту, является страшным злом. У закона должен быть гарант, и этим гарантом был монарх, а если сам гарант уничтожен, то никакой закон невозможен. У Гегеля же эта схема становится необходимой. Он описывает ситуацию, когда головы летят как кочаны капусты, и можно сказать, что диагностика данного состояния ближе всего к психозу. В книге «Субъективность и инаковость» Лоренцо Кьеза пишет о том, что психоз отменяет фигуру отца и фигуру закона: психотик оказывается один на один с реальным, у него развязаны руки. Именно такой психотик обнаруживается в постреволюционной ситуации. Здесь уместно вспомнить вопрос, которым часто задается Жижек — что будет на следующий день после революции? Имеется герой, победивший всех и уничтоживший все вокруг себя. Он уничтожил само уничтожение и остался в абсолютном одиночестве. Чего не хватает? На мой взгляд, не хватает радикального переосмысления народа, потому что в постреволюционной ситуации народ уже не играет большой роли, и психотик переживает одинокое состояние, из которого не может выбраться. Если у Гегеля возникает государственно-нравственный универсум, то можно вообразить и другой поворот. Сама идея диктатуры пролетариата вводит протонародный элемент в революцию. В этом заключается новизна, которую привносит Русская революция по сравнению с революцией Французской, описанной Гегелем.