

В Е Л И К И Й М Е Т О Д

газета "Что делать?" / спец. выпуск 03-27 / сентябрь 2009 /// newspaper "Chto Delat?" / special issue 03-27 / September 2009

В номере: Сергей Земляной *Человеческий проект Бертольта Брехта*
Дмитрий Виленский *«Что Делать» и Метод Пейо Агирре* *От метода*
к переменам Алексей Пензин *Диалектика и субъективность* Антонио Негри
Некоторые размышления о диалектике Владислав Курочкин *«Ме-Ти»*
и диалектика Джин Рей *Заметки о Брехте и диалектике WNW*
Чем люди живы? Оксана Тимофеева *Диалог о методе* Давид Рифф -
Дмитрий Готов *Просто описывать* Жан-Люк Годар *Что делать?*

Сергей Земляной

Книга Брехта «Ме-ти. Книга перемен» была мной переведена на русский язык в 2003 году. «Ме-ти» - это искаженное имя собственное, принадлежавшее древнекитайскому философу и политическому деятелю Мо-цзы (Мо Ди; 479-400 до н.э.). «Книга перемен» (И цзин) - название классического трактата об изменениях (VIII-VII вв. до н.э.), которое использовалось впоследствии многими древнекитайскими мыслителями для собственных произведений [1]

Текст Брехта представляет собой разделенный на пять книг сборник притч и афоризмов, в которых используются китайские имена, реалии и сюжеты; но обращены они были к самой острой современности 30-х гг. XX века. Первая из книг посвящена философии, вторая - проблемам нравственности, третья - критике капиталистического общества, четвертая - теории революции, пятая - Советскому Союзу, Сталину и сталинизму. Хотя эта прозаическая работа Брехта не была им завершена и публиковалась после его смерти, есть веские основания полагать, что именно в «Ме-ти» Брехт изложил свой человеческий проект, свою антропологию левого интеллектуала, свою практическую философию революционера [2]

Уместно остановиться и на некоторых аспектах содержания «Ме-ти. Книги перемен», которые не слишком прозрачны для современного читателя, но важны для ее понимания.

В первой части «Ме-ти», которая называется «Книга Великого Метода», Брехт излагает свою трактовку марксизма. Уже из ее заголовка явствует, что писатель вслед за Лениным подчеркивал методологическую сущность марксистской философии, считал диалектический метод «живой душой марксизма» [3]. Сообразно с этим писатель решительно выступал против толкования философии как метафизики, познания из чистых понятий. Он учинял расправу над философом, который **«хочет с помощью одних только слов, безо всяких экспериментов, принять некое решение, из которого проистекают последствия, влияющие на поведение [людей]. Собственно говоря, он пытается упорядочить груды слов так, чтобы можно было неким принудительным образом - а именно, не допуская изменения смысла употребляемых слов и соблюдая логические правила вывода - составить суждение о познаваемости или же о непознаваемости чего-то»** («Разыскание границ познания»).

Вполне естественно, что в свете отчетливо антиметафизической позиции Брехта для него является неприемлемой и марксистская натурфилософия в любом ее обличье. Для Брехта, как для Георга Лукача и, mutatis mutandis, Карла Корша, сфера действия марксистской диалектики ограничивается общественно-исторической действительностью:

«Ме-ти учил: мышление - это отношение человека к человеку. Его гораздо меньше занимает все прочее в природе; ибо к природе человек всегда приходит, пользуясь обходным путем - через другого человека» («О мышлении»).

Сообразно с этим Брехт отрицал, что Маркс, Энгельс и Ленин умственно практиковали нечто вроде натурфилософии. Пресловутую «диалектику природы» Энгельса писатель интерпретировал как метафору, артикулируя ее переносный смысл: **«Некоторые утверждают, что классики обосновали натурфилософию.**

Ничего подобного. Они намекнули, как может мыслиться это или то, но главным образом они занимались натурой людей. Тем не менее, у мастера Э-фу (Энгельса - С.З.) есть кое-что поучительное о природе. А именно, он показал рабочим, что в природе тоже происходят революции, что революции, стало быть, можно понимать как нечто естественное <...> Мастер Э-фу научил рабочих тем принципам, которые буржуа почерпнули из [опыта] своих революций, использовав в естествознании и логике, научил ради того, чтобы рабочие сделали революцию» («Великий Метод. Натурфилософия»).

Философия не имеет самостоятельного гносеологического доступа к природе, автономного от современной науки. Последняя присутствует на многих страницах «Ме-ти»: здесь речь заходит об опыте Майкельсона, о теории относительности Эйнштейна, о квантовой механике и соотношении неопределенностей Гейзенберга, о детерминизме и индетерминизме в микро- и макромире. Брехт уважал теорию науки, хотя не считал ее подлинно философской дисциплиной.

Вразрез с этим для Брехта марксистская философия - не наука и не теория науки, а важнейший элемент революционной практики. Диалектика Маркса и Ленина, согласно Брехту, живет не в стихии философствования, а в стихии действия, реального изменения мира: **«Ме-ти сказал: мышление есть нечто такое, что следует за трудностями и предшествует действиям»** («О мышлении»). Отсюда понятно, почему Брехт считал Ленина (Ми-энь-ле), а не Плеханова (Ле-пе) великим марксистским философом:

«О Ми-энь-ле многие утверждали, будто он был великим практиком, в то время как Ле-пе - великим философом: практика Ле-пе доказала, что он не был великим философом; практика Ми-энь-ле доказала, что он был великим философом. Ми-энь-ле в философии был практичным, а в практике - философом» («Осторожность при хранении опыта»).

Брехт ставит столь сильный акцент на единстве, неразрывности марксистской философии и революционной практики, что фактически интерпретирует Великий Метод, то есть диалектику, как учение о диалектическом стиле жизни, диалектическом поведении:

«Ме-ти говорил: полезно не только мыслить посредством Великого Метода, но также жить посредством Великого Метода. Не быть в единстве с самим собой, вгонять себя в кризисы, мелкие изменения превращать в крупные и т.д., - все это можно не только наблюдать, но и делать. Можно жить более или менее опосредствованно, в большей или меньшей взаимосвязи. Можно добиваться постоянных перемен в своем сознании или стремиться к ним, изменяя свое общественное бытие. Можно помогать тому, чтобы государственные институты стали менее противоречивыми и более

способными к развитию»

(«Жить в соответствии с Великим Методом»).

Диалектический стиль жизни - это важнейшая черта человеческого проекта Бертольта Брехта.

Последнее, что стоит пометить в связи с концепцией марксистской философии, представленной в «Книге перемен», - это то, что в ней писатель идет по стопам своего философского учителя, левого марксистского теоретика, отлученного от коммунистического движения, одного из родоначальников «западного марксизма» Карла Корша (он выведен в «Ме-ти» под именами «Ко» и «Ка-ош»). Хотелось бы высветить здесь только две главнейших точки схождения в философских воззрениях Брехта и Корша. Во-первых, в своей пионерской работе «Марксизм и философия» Корш недвусмысленно заявил о невозможности автономного от практики существования марксистской философии: «Понимание, которое приписывало бы теории самостоятельное существование вне реального движения, не было бы, конечно, ни материалистическим ни даже гегельянски-диалектическим, но являлось бы просто идеалистической метафизикой». И далее: «Та неразрывная связь между теорией и практикой, которая является наиболее характерной чертой первой коммунистической формулы марксистского материализма, вовсе не устранена в позднейшей форме системы Маркса» [4].

Во-вторых, Корш считал неприемлемыми для марксистской философии критерии научности, принятые в science эпохи позднего Модерна: «Подлинная противоположность научного социализма Маркса всем буржуазным философиям и наукам основана исключительно на том, что он есть теоретическое выражение некоторого революционного процесса, который окончится полным упразднением этих буржуазных философий и наук, когда будут упразднены все материальные отношения, нашедшие в них свое идеологическое выражение» [5] (курсив С.З.). Брехта увлекла коршевская трактовка науки Нового времени как идеологии, над которой марксистская философия возвышается не как сверхнаука, а как момент практики, которая снимает эту науку в каком-то интегральном познании.

Теперь стоит остановиться на том, что составляет самое средоточие человеческого проекта Брехта. Во второй части «Ме-ти» - «Книге опыта» - содержится что-то вроде зарисовки «уходящей природы» под невинным заголовком «Идеал мужчины прежних времен»:

«Не падать духом, когда все теряют головы, оставаться верным себе, когда все в тебе сомневаются; но оставлять за окружающими право сомневаться; уметь ждать и не уставать от ожидания; слышать неправду, но не участвовать во вранье <...>» и так далее. Если взглянуть в этот текст более пристально, то обнаруживается, что это - прозаический пересказ знаменитого стихотворения Редьярда Киплинга «Если...»: «О, если ты покоен, не растерян, // Когда теряют голову вокруг; // И если ты себе остался верен, // Когда в тебя не верит лучший друг; // И если ждать умеешь без волнения, // Не станешь ложью отвечать на ложь <...>» и так далее (перевод Самуила Маршака - С.З.).

Для чего Брехту понадобилось в прозе пересказывать стихи Киплинга? Для того, чтобы осуществить очуждение «идеала мужчины прежних времен», который углядел в «Если...» Брехт. Этому идеалу автор «Ме-ти» и противопоставил свой левый человеческий проект, коему всецело посвящена «Книга опыта». Правда, надо отдавать себе отчет в том, что здесь писатель выступал не столько как энтузиаст указанного проекта, сколько как его разработчик, конструктор, как «инженер Прекль», в образе которого его в романе «Успех» вывел Лион Фейхтвангер (он тоже наличествует в «Ме-ти» под именем «Фе-ху-ванг»). Вразрез с тезисом французских моралистов о том, что «ум всегда в

Человеческий проект Бертольта Брехта

дураках у сердца», в случае Брехта сердце всегда было в дураках у ума.

При чтении «Книги опыта» может показаться, что автор исходил из известного высказывания молодого Ленина. Соглашаясь с Вернером Зомбартом, последний заявлял: «в самом марксизме от начала до конца нет ни грана этики»: в отношении теоретическом «этическую точку зрения» он подчиняет принципу причинности; в отношении практическом он сводит ее к классовой борьбе» [6]. Вроде бы Брехт толкует о том же самом:

«Ка-ме и Ми-энь-ле (Карл Маркс и Владимир Ленин – С.З.) не предлагали никакого учения о нравственности» («Осуждение этических доктрин»). Писатель прямо, хотя и не точно, цитирует Ленина: **«Ми-энь-ле сказал: нашу нравственность мы выводим из интересов нашей борьбы против угнетателей и эксплуататоров» («Осуждение этических доктрин»).**

На самом же деле, декларируя свое полное согласие с образом марксизма без этических референций, Брехт лишь обзаводился дополнительными аргументами в пользу своей личной этической утопии. Имеется в виду мечта Брехта о стране, которая не требовала бы от своих обитателей никаких особых добродетелей, а потому не нуждалась бы в писанной этике. А что до ленинской рекомендации о подчинении этической точки зрения принципу причинности, писатель считал данный тезис данью всемирно-исторической конъюнктуре. И уповал на то, что «этот тезис однажды утратит если не свою славу, то свою значимость» («О тезисе Ка-ме по поводу зависимости сознания»).

Помянутая этическая утопия Брехта проходит красной нитью через его прозаические вещи 30-х и последующих лет, то есть через «Истории о господине Койнере», «Рабочий дневник», «Разговоры беженцев» и др. В частности, в «Рабочем дневнике» автор записывал (19.03.1940): «Обдумываю небольшую эпическую работу «Опасения господина Койнера», нечто в манере «Кандида» или «Гулливера». Господин Койнер опасается, что мир может стать непригодным для обитания, если человеку, ради того, чтобы заработать себе на жизнь, необходимо совершать слишком большие преступления или проявлять слишком большие добродетели. И господин Койнер бежит из одной страны в другую, поскольку всюду от него требуют слишком много – то готовности к самопожертвованию, то храбрости, или ума, или свободолюбия, или жажды справедливости, то жестокости, обмана и т.д. Во всех этих странах жить невозможно» [7].

Соответственно, и в «Ме-ти» Брехт отстаивает именно эту этическо-антиэтическую позицию: **«Общепризнанным должно стать, что всякая страна, в которой нужна особая нравственность, управляется плохо»**

(«В странах не должно быть нужды в какой-то особой нравственности»).

Под знак радикального сомнения писатель ставит даже такую добродетель, на которую молились Платон и Аристотель, как справедливость:

«В странах, которые хорошо управляются, нет нужды ни в какой особой справедливости. Справедливому там не хватает несправедливости так же, как не хватает боли тому, кто любит жаловаться»

(«Справедливость как добродетель»). По этому довольно рискованному пути Брехт делает еще один решающий шаг: он этически реабилитирует эгоизм, легитимирует его в рамках левого мышления.

Диалектическая трактовка эгоизма Брехтом отнюдь не тождественна, хотя и родственна, прекрасно известной в России теории «разумного эгоизма» революционных демократов:

«Янг-чу учил: когда говорят, что эгоизм – это плохо, то думают о таком государственном устройстве, при котором эгоизм оказывает плохое воздействие. Я называю такое государственное устройство плохим <...> Выступать против эгоизма часто равносильно тому, чтобы выступать за сохранение такого состояния общества, при котором эгоизм возможен или даже необходим <...> Против себялюбия ничего нельзя возразить, коль скоро оно не направлено на других. Но вполне возможно кое-что возразить недостаточного себялюбия. К плохим последствиям ведут и себялюбие одних, и недостаточное себялюбие других» («Об эгоизме»).

Этическая новация Брехта, между тем, не сводится к его утопии и реабилитации эгоизма: в центр того «умного места», где должна дислоцироваться его левая этика, он поставил, в разрез с вековыми философскими обычаями, не мудреца, не святого, не героя, а самого обыкновенного, среднего человека, обывателя, озабоченного выживанием и чуждого всякого идеализма. Того, кого немцы называют Jedermann, со всеми его эмпирическими слабостями, с его житейской хваткой, расчетливостью и мимикрией. Вот откуда происходит жгучий интерес Брехта к фигуре бравого солдата Швейка, изваянной гениальным и беспутным Ярославом Гашеком. При всей своей простоватости, которая в глазах «приличного общества» граничила с идиотизмом, именно Швейк оказался не по зубам государственной и милитаристской машине Австро-Венгерской империи, на нем она обломалась. И поэтому Брехт рассматривал «Швейков» как главный, еще не задействованный, человеческий ресурс революции в развитых капиталистических странах, тем самым объявляя абсурдным характерное для левого авангарда третирование «мещанства», пролетаризировавшихся во время Великой Депрессии средних слоев буржуазного общества. В этом пункте Брехт выказал намного большую проницательность, чем весь Коминтерн, вместе взятый. Правда, это не убавило подозрительности у Брехта по отношению к западному левому истеблишменту, который быстро становился элементом системы самосохранения позднего капитализма.

Восстановление морального статуса обыкновенного человека, чьей главной гипотезой о мире является то, что мир должен быть пригодным для житья (bewohnbar sein) выливалось у Брехта в деструкцию императивности в морали. Писатель выступил как самый резкий противник императивности:

«На свете есть мало занятий, - сказал Ме-ти, - которые бы так расшатывали мораль человека, как занятия моралью. Мне доводилось слышать: надо быть правдолюбивым, надо выполнять свои обещания, надо бороться за добро. Но деревья не говорят: надо быть зелеными, фрукты должны падать на землю вертикально вниз; надо шелестеть листвой, когда подует ветер» («Занятия моралью»).

Единственный нравственный императив, который несмотря ни на что признавал Брехт, звучал так:

«Ме-ти сказал: я отыскал лишь несколько тезисов, начинающихся с «ты должен...», которые я произносил с наслаждением. Я имею в виду тезисы общего характера, адресные тезисы, предназначенные для некоей общности. Вот, однако, один из таких тезисов: ты должен быть продуктивным» («Ме-ти и этика»).

В отличие от многих признанных учителей морали Брехт стремился следовать в жизни императиву, сформулированному им в теории. Невольно приходит на ум его стихотворение «Мне не нужно надгробия», написанное в форме завещания: «Мне не нужно надгробия, но // Если вам для меня оно нужно, // Я хочу, чтоб на нем была надпись: // «Он давал предложения. Мы // Принимали их». // И почтила бы надпись такая // Всех нас» (пер. Е.Эткинда) [8].

Ты должен быть продуктивным... Крайне характерно для Брехта то, что это требование он обращал к такой тонкой субстанции, как любовь, обращал к любящим: **«Любовь надо рассматривать особо, ведь любовь – это творчество. Она изменяет любящего и любимого, изменяет в хорошую либо в плохую сторону. Уже своей внешностью любящие напоминают творящих, причем творцов высокого порядка» («Кин-е о любви»).**

Но и в любви Брехт был неспособен поступиться своим интеллектом. По его убеждению, чтобы сохранить свою любовь, любящие должны привнести в нее «третий компонент», найти общее дело (dritte Sache): таким третьим компонентом для левых мужчин и женщин прежде всего могла стать революционная деятельность.

Примечания автора:

1. См. Древнекитайская философия. Т.1. – М.: Мысль, 1972.
2. См. в этой связи: Сергей Земляной. Пропорциональное развитие мозгов. О левом авангарде и Бертольте Брехте. // «НГ», 22.02.2001 («Фигуры и лица»)
3. Ленин В.И. Маркс, Энгельс, марксизм. – М.: Политиздат, 1974. – С. 249 («О некоторых особенностях исторического развития марксизма».)
4. Карл Корш. Марксизм и философия. Под редакцией и с предисловием Г.Баммеля. – М.: Октябрь мысли, 1924. – С. 48-49, 50.
5. Ibid. – С. 60.
6. Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т.I. – С. 440-441.
7. Бертольт Брехт. О литературе. – М.: Худ. литература, 1988. – С. 365.
8. Бертольт Брехт. Стихотворения. Рассказы. Пьесы. – М.: Худ. литература, 1972. – С. 293.

Сергей Земляной (род. 1949) философ, работает в Институте Философии Российской Академии Наук, переводчик Брехта и Лукача, автор многочисленных статей.

Этот текст является сокращенной версией предисловия русского издания Брехта «Ме-ти. Книга перемен», изданную Logosaltera в Москве в 2004 году.

Большое спасибо Игорю Чубарову – издателю, этой принципиально важной книги, за любезное предоставление этого текста.

Дмитрий Виленский «Что Делать» и Метод

Смешать разные вещи

Редакционную и выставочную политику «Что Делать» часто обвиняют в непоследовательности. В отсутствии четкой «партийной линии». Мне кажется, что сегодня для нас важно найти метод, который бы позволял смешивать очень разные вещи – реакционную форму и радикальное содержание, анархическую спонтанность и дисциплину организации, гедонизм и аскетизм итд. – вопрос стоит о нахождении точных пропорций – то есть мы снова вынуждены решать старые вопросы о композиции. Не забывая о том, что самая верная композиция всегда строится на одновременном снятии-нагнетании противоречий. И разрешаться они должны, как учил нас мастер Бертольт, не в произведении искусства, а в реальной жизни.

Полемизируя с мастером Жан-Люком, стоит заметить, что можно очень точно поставить один кадр, вслед за другим, но никакого фильма не получится. Вопрос в том, какой кадр встанет третьим. И как этот третий соотносится с тем, что было до 1+1.

По-видимому, мастер Жан-Люк именно это и имел в виду – всегда полезно сделать акцент на истоках целого.

О пользе деклараций

Все уже давно перестали ломать голову, возможно ли выстроить четкие правила организации работы коллектива. Очень редко можно натолкнуться на какой-нибудь новый манифест или декларацию. Торжествует культ спонтанности, реактивности, тактики – отказ от следования готовым правилам. Но тактика это еще не метод – методом может стать только соединение тактики и стратегии.

Следовательно, время от времени стоит практиковаться в написании деклараций.

О тотальности капитала, или прикинуться идиотом

Очень популярно сегодня говорить о том, что в современном мире нет ничего внешнего. Капитал и рыночные отношения тотальны, и даже если кто-то или что-то выпадает из этой логики, то все равно это не может ее отменить. Это признак в меру продвинутого сознания – так рассуждают левые теоретики, и капиталисты, в общем-то, не имеют ничего против этого справедливого тезиса.

Стоит прикинуться идиотом и просто заявить, что этот тезис есть ложь, сами понимаете кому выгодная.

Быть продуктивным?

Мастер Бертольт говорил, что человек «должен быть продуктивным». Следуя его методу мышления, можно смело сказать, что «человек должен быть непродуктивным», или же что «человек не должен быть продуктивным». Получается большая путаница. Ее можно распутать, если задать себе один вопрос: «быть продуктивным для чего?»

Постоянно задавая его, можно будет разрешать разные производственные ситуации и понимать, когда стоит, а когда не стоит чего-либо производить.

О компромиссах

В практиках политически ангажированных художников неизбежно встает вопрос о компромиссе. Прежде всего, он возникает в ситуациях, когда обсуждается, возможно ли брать деньги в том или другом месте, либо же участвовать в том или другом

проекте. Существует несколько отработанных решений, к которым прибегают как к готовым методикам – одни бесконечно причитают, что «не бывает чистого в нечистом» и постоянно влипают в самое дерьмо. Другие считают, что они луч света в темном царстве и очень опасаются утратить свою сияющую чистоту, до которой никому нет, и не будет никакого дела, кроме них самих.

Говорить о балансе чистого и нечистого банально, хотя нахождение этого баланса и есть главный элемент творчества. Мастер Бертольт советовал пить вино и воду из разных стаканов.

О работе с институциями

Постулаты, что не сотрудничать с институциями культуры – это хорошо, или же что сотрудничать с ними – плохо, слишком лаконичны. Всегда стоит помнить, что влипать в отношения стоит, только если пытаться изменить эти самые институции – чтобы тем, кто придет после нас, не нужно было тратить свое время на подобные дурацкие вопросы, а сразу заниматься чем-то более существенным.

О подчинении господствующему классу

Невозможно отрицать тот факт, что великие произведения искусства прошлого были созданы *несмотря на* подчиненное положение их творцов. Сегодня, признавая этот факт, стоит делать акцент на важную оговорку «*несмотря на*» – тем самым постоянно напоминая, каким может и должно стать творчество, когда отношения подчинения господствующим классам и вкусам своего времени исчезнут.

Об историчности искусства

Искусство, как и все в мире, исторично. Что значит это утверждение?

Прежде всего, оно не значит того, что созданное в прошлом не имеет сегодня никакого значения.

Мастера Бертольт и Жан-Люк показали, что искусство есть нечто, что исходит из трудностей и пробуждает к действию.

Те, кто отрицают зависимость искусства от власти имущих, – глупцы.

Те, кто не видит, как, несмотря на рабство и безысходность, не иссякают творческие силы людей, – слепы.

Суть великого метода в том, чтобы помочь *силе творчества* преодолеть зависимость от системы искусства.

Формула диалектического кино

По точному замечанию мастера Жан-Люка: «Искусство – это не отражение реальности, а реальность отражения». К этому необходимо добавить, что речь идет о реальности преобразующей, соотносящейся не столько с тем, что есть в жизни, сколько с тем, как обстоятельства жизни людей могут и должны меняться.

О финансировании

Мастер Жан-Люк неожиданно высказался в пользу «10-долларового финансирования» для настоящего фильма перед голливудскими бюджетами. На первый взгляд эта идея звучит как насмешка.

Но если вдуматься, в этой фразе мастер отнюдь не пропагандирует полное отсутствие финансирования. И не обсуждает, откуда оно берется.

О границах дисциплин

Считается, что давно пора покончить с разграничением знания на дисциплины. Мантра «есть одно знание» пользуется большим успехом у множества прогрессивных людей. Они говорят, что есть всего одно знание, которое служит делу освобождения. И они правы, так как вряд ли имеет смысл использовать гордое слово «знание»

для описания методов порабощения сознания.

Стоящее дело – всеми силами приближать тот момент, когда деление на дисциплины исчезнет, но сегодня говорить об этом преждевременно.

Лучше сказать, *что есть одно знание, пока* состоящее из ряда дисциплин.

И нам необходимо практиковать совершенство в каждой из них. Это и будет на сегодня самый важный вклад в дело освобождения.

К вопросу о самообразовании и разучивании

Все чаще приходится слышать о том, что любые навязанные формы образования – неизбежное зло, что необходимо закрыть все школы и самоорганизоваться в неиерархические кружки, в которых исчезнет разница между знающим и незнающим, старым и молодым, мужчиной и женщиной, человеком, который рождался в муках, и тем, кто легко выпрыгнул на свет... Все это звучит мило, и, конечно же, нам ясны исторические истоки происхождения этих идей.

Рожденные в определенный исторический момент, они сыграли важнейшую роль в трансформации всего общества и переходе капитализма на новую стадию – экономики знания, гибкого рынка труда, эксплуатации всеобщего интеллекта и проч. Имеет ли смысл тем, кто сегодня видит все тупики такого развития, повторять эти новые прописные истины капитала?

Давайте оставим риторику самообразования корпорациям, которым так необходим новый гибкий работник, готовый обучаться всю жизнь.

Почему бы снова не задуматься о создании методологии познания и обучения, которая бы учитывала современный момент?

Я не вижу ничего плохого в том, чтобы все дети изучали в обязательном порядке марксистскую диалектику, теории стоимости, историю рабочего движения и историю искусств. Вопрос в том, как это сделать захватывающим и увлекательным, как совместить дисциплину и свободу.

Но если нет готовности мыслить в этом направлении, то мы уже проиграли.

О теории слабого звена

Вопрос «в каких странах возможен прорыв?» – создание новых отношений вне господства частной собственности и эгоистических интересов индивидуумов – является важнейшим.

Теория слабого звена доказала свою работоспособность в прошлом. Может ли она сработать еще раз? С одной стороны, мы видим невероятный эксперимент капитала в развитии техники и новых форм жизни. С другой, мы ясно видим, что период благоденствия в Первом мире, оплаченный рабским трудом всего остального мира, привел к ситуации, когда даже самые *угнетенные Первого мира* оказались «обуржуазены». И их классовое сознание, даже в самых прогрессивных кругах, – это сознание буржуазное. На западе и последний панк – в определенной степени буржуа.

Практикуя диалектику

Но ситуация за пределами Первого мира также не выглядит обнадеживающей. С момента возникновения капитализма знания, колониальная гегемония западных стран только возрастает. Увидеть новый потенциал освобождения в Третьем мире не менее сложно, чем в Первом, несмотря на то что именно здесь сохранились родовые формы коллективного сознания.

Стоит внимательно следить за новыми возникающими анклавами Третьего мира в Первом и Первом – на периферии. Их будущее взаимодействие может стать той революционной силой, что окажется способной изменить мир.

И, конечно же, надо очень внимательно анализировать все происходящее в Латинской Америке.

Об отмирании искусства

Если создавать отмирающее искусство, то есть сильное искусство, которое исчезнет по мере того, как исчезнут его функции, искусство, которое сводит на нет свой успех, то его институции нам следует строить диалектически – то есть для начала создать хороший конфликт. А потом изобрести механизм, позволяющий добиться, чтобы разрыв между актом творчества и репрезентирующей его системой был полностью снят.

Но это возможно только при полном изменении всей системы власти и политических отношений. И тут силы искусства, даже отмирающего, недостаточно. Хотя можно и нужно утверждать, что и без изменения функции искусства *прямо сейчас* любая трансформация властных отношений окажется невозможной

Один художник – мастер Ди-Гу – считал, что его работы настолько автономны, что могут быть помещены в любой контекст и не потеряют своей силы. Скорее всего, он сильно преувеличивал их автономность. Легкость, с которой его работы оказывались во множестве самых сомнительных контекстов, в конце концов, поставила под сомнение любое его высказывание. К сожалению, его судьба типична для большинства работ критического искусства, почему-то возомнившего себя независимым.

Другой мастер – Ан-Ос – внезапно решил, что сегодня только воскрешение товарной ауры объекта ведет к продолжению борьбы в искусстве. Он не учел одного фактора, а именно, что товарная аура, покамест он не знал этого выражения, нигде не исчезала. И, следуя этому пути, он стал одним из художников, сосчитать которых так же трудно, как песчинки на пляже.

О пользе чтения, смотрения и высшей привилегии

Многие любят читать, смотреть фильмы, ходить в музеи, и получают от этого большое удовольствие. В этом нет ничего плохого. Плохо лишь то, что в нашем обществе очень немногие оказываются способными творить исходя из опыта прочитанных книг, просмотренных фильмов и посещений музеев.

Существует старый спор: должно ли искусство раствориться в жизни, или же, наоборот, оно должно впитать в себя весь опыт жизни и выразить его в новых формах? Какая позиция сегодня наиболее верна?

Искусство должно впитать в себя весь опыт жизни и выразить его в новых формах, главная задача которых – вернуться преобразенными и раствориться в жизни, тем самым, вызвав ее трансформацию – то самое изменение мира, о котором все так любят твердить.

Об универсальности

Универсальный метод может быть вполне применим к множеству частных случаев.

Но из множества частных случаев, навряд ли возникнет великий метод.

О мировом искусстве

Все помнят, как величайший учитель говорил в манифесте об истоках мировой литературы. Кто сегодня осмелится говорить о мировом искусстве? Конечно, это будет звучать тотализирующе, выпендренно. Такое высказывание всегда будет под сомнением.

Именно в силу этого, почему бы нам не попробовать поговорить о мировом искусстве?

Идеи и массы

Идеи ничего не значат, если они не овладевают сознанием людей. Значит ли это, что исходя из этого принципа мы можем судить о качестве идей? Нет, не можем. Из истории мы знаем, что идеям требуется время, чтобы овладеть сознанием многих, это длительный процесс. Но можно с уверенностью сказать, что идеи, которые ничего не делают для того, чтобы овладеть сознанием людей, значат очень мало.

Поэтому мы должны винить только себя за то, что остались неубедительными.

Лучшие умы готовы писать и размышлять о диалектике, но лишь немногие из них способны делать это диалектически.

Лучшие художники делают работы о политике, неравенстве, простых людях, но лишь немногие делают это политически.

Лучшие политики стараются облегчить участь людей – обеспечить соблюдение прав и свобод, поддержать слабых и больных, но лишь немногие из них способны поставить под вопрос саму систему отношений, которая уничтожает, отнимает, калечит.

Об остранении и субверсивном утверждении

Ничто так не испортило сознание немногочисленных современных художников, настроенных на политический лад, как использование методов «подрывного утверждения». Многие решили, что это наиболее подходящий метод критики общества и пробуждения сознания. Но так ли это?

Все словно забыли, что у капитала нет чувства стыда и что он по своей сути порнографичен. Конечно, соблазнительно из легкой эротики сделать хардкор-порно, но что это меняет?

Это не значит, что эти методы нужно совсем отбросить. Просто их всегда стоит смешивать в нужной пропорции. Мало заставить говно выглядеть говнее и сильнее вонять. Важно убедить зрителя, что существует еще и нечто отличное от говна.

И не стоит полагаться на то, что зритель должен сам догадаться об этом.

Можно ли заниматься сексом политически?

Мастер Бертольт сказал, что любовь между двумя обретает смысл, если между ними возникает общее дело. Служение революции или что-то подобное. Тогда и в постели они способны преодолеть свою конечность.

О лидерах

В самой демократично-горизонтальной организации полиция может довольно быстро определить, кого нужно арестовать, чтобы парализовать ее работу.

Стоит подумать о таких моделях организации, где подобная ситуация была бы невозможна. Нужно не отсутствие лидера, а их избыток. Только когда каждый станет лидером, мы сможем отказаться от самого этого понятия. А пока что необходимо не забывать, что наши лидеры нуждаются в особой защите от полиции.

Самым ярким примером диалектического утверждения в истории является тезис Бенямина о том, что на фашистскую «эстетизацию политики» коммунисты отвечают «политизацией искусства». Получается что эстетика на стороне фашизма, а искусство – на стороне коммунистов. Мне кажется не стоит так просто отдавать эстетику на откуп коричневым силам истории. Сегодня этот тезис стоит пересмотреть и скорее сказать, что нам очень не хватает *эстетики политизации искусства*.

Только в этом случае у нас есть шанс, что, может быть, снова появится нечто, сравнимое по своей силе воздействия с Марсельезой.

1.

В день, когда Годар и Горин собирались в Америку, чтобы закончить «Все в порядке» (1972), последний, кажется, забыл свой паспорт дома, а первый отправился в книжный магазин купить «Ме-ти» Бертольта Брехта, хотя Горин предупредил его о возможной аварии. На рю де Ренн автобус сбил мотоцикл Годара, серьезно ранив его самого и его спутницу (редактора фильма Кристину Ай). Несколько лет Годар провел по больницам. Это можно было бы назвать «диалектическим» несчастным случаем, или «логическим концом 68-го», или последними днями «Группы Дзиги Вертова». Этот случай повлиял на съемки «Все в порядке», и когда спустя несколько месяцев они снова встретились с Джейн Фондой, она объявила, что переменяла решение и «не будет работать с мужчинами» (sic), так что фильм закончился с не меньшими трудностями. Другие свидетели того периода помещают ту же книгу, «Ме-ти», у истоков политических фильмов Годара 1968 – 1972 гг.: «В частности, на протяжении четырех лет они оба читали и обсуждали “Ме-ти” – незаконченную книгу афоризмов, личных и политических притч, написанную Брехтом в изгнании в Дании и Финляндии. Когда я увиделась с Годаром в апреле 1973 года во время поездки по Соединенным Штатам, они с Горином вновь подтвердили важность для них этой книги. Когда я поинтересовалась почему, Годар ответил, что она показывает необходимость культурной революции» [1].

Стоит знать об этой роли «Ме-ти» [2], а также, ретроспективно, о том, что она особенно повлияла на развитие эстетики «Группы Дзиги Вертова», эстетики, распространяющейся на весь диалектический кинематограф, который также называют «Третьим кино».

«Ме-ти» Брехта – это литературный эквивалент «художника художников». Это значит, что текст не только существует в книге сам по себе, но способствует появлению новых работ и их созданию. Не случайно Годар и Горена привлекла книга, выводящая ключевых мыслителей и политиков (Маркса, Энгельса, Ленина, Сталина, Плеханов и т.д.) под маской вымышленных китайских персонажей. «Ме-ти» возник на горизонте в разгар их увлечения маоизмом, когда они зачитывались «О противоречии» Мао Цзэдуна. «Ме-ти» представляет собой собрание афоризмов, приписываемых древнекитайскому философу Ме-ти (или Мо-Цзы). Стиль отчасти заимствован у китайских наставлений и иносказаний. Брехтовский Ме-ти учит Великому Методу, цель которого – привести общество к Великому Порядку, где первое словосочетание обозначает диалектику, а второе – коммунизм. Путь, таким образом, довольно прост: таков скрытый революционный урок. Часто говорилось, что диалектика – это ни доктрина, ни философия, а метод, и что главный закон, управляющий диалектикой, – это противоречие.

И, похоже, Брехт написал «Ме-ти», чтобы продемонстрировать диалектику в действии, сделав упор на формальный эксперимент, как если бы форма определяла собственное содержание. Кроме того, полезно обратиться к «Письму Джейн» (1972), фильму, подробно анализирующему фотографию Джейн Фонды, сделанную в Северном Вьетнаме, как наиболее яркому примеру использования диалектики (помимо того, что в нем они, похоже, возвращают долг за съемки «Все в порядке»). Можно сказать, что «Письмо Джейн» является «образцовым» фильмом в том отношении, что он выступает моделью (или образцом) диалектики, а также помогает закрепить визуальное эссе как особую форму. Как и в случае «Ме-ти», можно утверждать, что Годар и Горин сняли его, чтобы продемонстрировать диалектику в действии (хорошо известно, что эти два выше упомянутых фильма полностью брехтианские в том же смысле, в каком другие – альтюссеррианские, как «Битвы в Италии» (1970) например), или, по крайней мере, чтобы выявить аналитическую лингвистическую силу, которая содержится в диалектическом методе (помимо способности строить диалектические предложения). Глубокое внимание к деталям позволяет постепенно выстраивать всю систему в поиске культурной, социальной, политической и идеологической целостности.

Итак, у нас есть образец для изучения диалектики, связанного с требованием Вальтера Бенямина читать образ диалектически. Но что это означает? И куда такое диалектическое прочтение ведет? Классические определения диалектики выделяют некоторые ее отличительные свойства, такие как единство теории и практики, поиск целостности и ее внутренне противоречивые тенденции, борьба или раскрытие противоположностей, бесконечный процесс, категории качества и количество, вечное возвращение старого или борьба содержания

с формой (называя только некоторые из предпосылок). Однако ни одно из этих определений не может скрыть внутреннего противоречия между способом использования диалектики при помощи стилистических приемов, от тщательно выстроенных (диалектических) фраз до техники монтажа или ассамбляжа, и глобальной целью, которой она служит, а именно – социальным преобразованием или революционным порывом. Даже если в определенные конкретные периоды истории способ использования диалектики и ее конечная цель шли рука об руку, все же истина в том, что они могут разойтись и пойти каждый своим путем (так диалектика обретает свою посмертную жизнь в постмодернизме).

Имеются также и признаки того, что недавний поворот к документалистике в современном искусстве многим обязан традиции западного марксизма, где диалектика прилагается к самой форме в качестве метода или техники, от брехтовской «этики производства» в его собственной драматургии или в фильме «Куле Вампе, или Кому принадлежит мир?» [3] до эссе Бенямина «Автор как производитель» [4]. Этот акцент на методе (как в форме эссе) ведет к продуктивным аналогиям в различных культурно-политических сферах. В искусстве эта эссеистическая форма, примененная к визуальности или дискурсу, привела к ряду основанных на общении практик, где происходит общая дискуссия и где диалектика (как «дискуссия о диалоге», в которой истина рождается из столкновения противоположных мнений) может вылиться в бесконечную говорильню, если не чревовещание.

В этом смысле полезность «Ме-ти» заключается в том, что эта книга представляет собой параллель к этим театральным моно-диалогам и разговорным жанрам, которые можно встретить в современных художественных практиках, от литературы до искусства, от пишущих художников до арт-критиков. Открытием для меня стало чтение книги Фредрика Джеймисона «Брехт и Метод» [5], подтолкнувшее к поискам испанского перевода «Ме-ти», опубликованного вместе с «Историями господина Койнера» [6]. Тогда меня удивило, что не существует английского перевода «Ме-ти» (интересно, читали ли ее Годар и Горин в немецком оригинале или по-французски?). Эти ассоциации (от методологических до диалектических) находились в центре нашего «Великого Метода», сборника, содержащего работы и тексты художников по вопросу методологии в художественной практике. Нас интересовало присутствие либо отсутствие методов и их идеологических коннотаций и исторических корней; целью же было исследовать условия, в которых производится современное искусство [7].

То, что художники обращались к проблеме метода, или существования «великого» метода, не обязательно означает, что их работы комментировали или задавались вопросом о диалектике. Нет. Задача, скорее, состояла в том, чтобы сформировать некое целое (как единство формы и содержания, включая дизайн), косвенным образом подталкивающее к размышлениям о диалектике. «Великий Метод» включал в себя в качестве ориентира и фрагменты «Ме-ти», впервые переведенные на английский. Таким образом, поиск и размышления о методе отличаются от диалектического метода в действии, особенно в дискурсивности современного искусства наших дней. Метод повсюду, включая и метод неметода, а вот диалектика как метод находится где-то в другом месте. Вне зависимости от релевантности этого различия в данном контексте, есть стратегическая необходимость искать художественные примеры, в которых теория и практика образуют синтетическое целое. Без тайного ключевого слова (диалектика) любая отсылка к Великому Методу выглядит не многим лучше, чем формула достижения совершенства. Кто-то (художник или куратор, ищущий волшебную схему или рецепт) может думать точно так же (диалектически), я хочу сказать, что все стремятся к (Великому Методу), но на самом деле Великого Метода не существует – только его поиски. Или, скорее, существует не один Великий Метод, а много и т.д.

И тем не менее остается вопрос: что такое диалектика и как ее использовать? Но прежде всего, как можно узнать, что значит диалектическое мышление, с тем, чтобы применить важнейшее критическое оружие, которое оно предлагает?

Диалектика в современном искусстве

2.

Но сперва вспомним полное название «Ме-ти»: «Buch der Wendungen». Джеймисон переводит и упоминает его (я думаю, сознательно) по-разному, то как «Книгу Петляющих Дорог», то как «Книгу Хитросплетений», тогда как на испанский книга переведена как «Libro de los cambios», дословно «книга перемен». Вероятно, Брехт отсылал к другой «Книге перемен» в китайской философии – «И-Цзин». И это также второе значение диалектики: бесконечное изменение (и движение).

Есть еще один художник, который создал целую теорию искусства как направляемого законом перемен, хотя он имел мало отношения к Китаю, разве что следил издали за культурной революцией. Я имею в виду баскского художника Хорхе Отейзу (1908 – 2003), одного из самых сильных и оригинальных мыслителей в истории искусства XX века. Его «закон перемен» устанавливает правила для понимания искусства как единого процесса в истории (от доисторических рисунков до авангарда). Этот «закон перемен» объясняет его политическую ангажированность и переход к скульптуре на заключительном этапе его формирования (1958–59) как результат завершения экспериментальной лабораторной стадии в его творчестве, после чего он обратился к жизни, точнее городу (кино, архитектура, урбанизм и т.д.). Тогда он написал «... “Закон Перемен” в эстетическом выражении, включающем в себя исчерпывающее исследование нового языка в рамках логической всеобщей схемы, целью которого было показать все эксперименты, как те, что уже проделаны, так и те, что еще предстоит проделать. Он позволяет следовать методу, определенному порядку в развитии художественных направлений. Он позволяет каждому направлению своевременно себя исчерпать, художнику, ведущему поиск в рамках этого направления, сэкономить время, а полному и относительно времени художника остаться в искусстве, которое еще только предстоит создать» [8]. Но этот «Закон перемен» с его устремлением к целостному охвату того, как исторические процессы осуществляются в искусстве, предлагает еще и свое собственное объяснение внутреннего эстетического развития и трансформаций, как на двухфазной диаграмме, когда выражение показывает поступательный рост, или выражение выделено геометрически с помощью формализации (выпуклость), а затем следует обратное движение, когда наступает спад или прекращение выразительности, разложение либо возврат к отрицательному нулю (вогнутость) как духовной границе, с которой художник все начинает сначала. Объяснение Отейзы не только приходит к выводу о его собственном конце в современном искусстве около 1960 года, но и предлагает (как типично диалектическая тотализация) полноценную теорию конца самого современного искусства. Разумеется, искусство с тех пор продолжает жить.

Здесь имеет смысл вспомнить диалектику как мировоззрение, основанное на непрерывном развитии, и отметить, что такое сознание можно встретить в восприимчивой историчности художественных течений в модернизме, которые сменяли друг друга со стремительной быстротой (от импрессионизма к экспрессионизму, конструктивизму или производственному искусству, Баухаусу или De Stijl и т.д.), создавая оперативное поле как для теоретического, так и для практического эксперимента. Представляется очевидным, что такая позиция выглядит старомодной сегодня, когда признание состояния постмодерна стало общепринятым правилом и когда «искусство после конца искусства», за которое ратовали поздние модернисты 1960-х (такие, как Отейза) и которое затем было усвоено постмодернистами, не истощило производство товаров, но увеличило его. Конечно, есть художники, у которых восприимчивость исторического сознания по-прежнему жива, но зачастую она остается личным делом каждого или превращается в мета-комментарий к предшествующей парадигме (с приставками нео-, пост- и ультра-, не говоря уже о местных ревизиях модернизма), а не становится коллективным, стратегически разделяемым механизмом, нацеленным на масштабные преобразования. Между тем, Отейза может стать релевантной фигурой в этом контексте, потому что он соединяет развитие эстетики модернизма в рамках борьбы между универсальным и особенным с решительной политической приверженностью освобождению, призывая к реактуализации старого спора между Брехтом и Лукачем об эстетике авангарда и другом «реализме» [9].

Это становится особенно уместным, когда определенный «реализм» (а некоторые образцы новой документалистики недалеко от него) появляется как

однозначный метод для достижения диалектики. Например, в «Диалектическом законе перемен: единица делится надвое» он связывает свой «закон перемен» с революционным преобразующим и разрушительным свойством диалектики, когда пишет: «Для Мао диалектика движения порождается не через синтез, а через противоречия (как в моей диалектической паре), 1 делится на 2, и одно основное противоречие следует за другим, обуславливая замещения. Эти замещения в моем “законе перемен” соотносятся с рядом производных законов перемен, которые располагаются вдоль временной оси и соотносятся с различными экспериментальными направлениями в современном искусстве наподобие цепочки противоречий, где направления сменяют и уничтожают друг друга. Борьба между разными направлениями является движущей силой этих замещений, как, например, классовая борьба в истории общественных трансформаций. Без диалектики изменения, без такой логики замещений, заканчивающихся уничтожением всех тенденций, эти не прошедшие полного испытания направления сохранялись бы вечно» [10].

Диалектика здесь определяется в ее преобразующем режиме, отличном от неразрешимости гегелевской идеалистической диалектики. И все это он испытал на практике в формальной лаборатории скульптуры. Когда сегодня люди искусства заводят речи о революции, их художественный дискурс часто звучит как тот же идеализм, начисто лишенный какой-либо подлинной преобразовательной цели, особенно если он связан с темой следующей международной биеннале.

Но все же имеется временное решение, как применять диалектику в культурно-политических локальных ситуациях с тем, чтобы вызвать искры непрерывного изменения в мире. Вместе с Брехтом, Годаром, Отейзой и с теми, кто идет после них.

Перевод с англ. Александра Скидана

1. О первом случае рассказал Колин Маккэйб в своей книге Godard; A Portrait of the Artist at 70, Bloomsbury, London, 2004. Второй представляет собой цитату из статьи Юлии Лесаж Godard and Gorin's Left Politics, 1967-1972, from Jump Cut, no. 28, April 1983, pp. 51-58.
2. Бертольт Брехт. Ме-ти. Книга перемен / Пер. с нем. С. Земляного. М.: Логос-альтера, 2004.
3. «Куле Вампе, или Кому принадлежит мир?» (1932); сценарий Бертольта Брехта, режиссер-постановщик Слатан Дудов, музыка Ганса Эйслера.
4. Walter Benjamin, “The Author as Producer”, in New Left Review 1/62, July-August 1970, online at <http://www.scribd.com/doc/8059339/Walter-Benjamin-the-Author-as-Producer>
5. Fredric Jameson, Brecht and Method, Verso, New York / London, 2003.
6. Bertolt Brecht, “Me-ti Libro de los cambios”, in Narrativa Completa nº 3, Alianza, Madrid, 1991.
7. См. The Great Method: Casco Issues X, (edited by Peio Aguirre and Emily Pethick). Contributions by Peio Aguirre, Stuart Bailey, Ricardo Basbaum, Martin Beck, Copenhagen Free University, Stephan Dilleuth, Falke Pisano, Florian Pumhösl, Wendelien van Oldenburg, Haegue Yang, Stephen Willats. Published by Casco Office for Art, Design and Theory, Utrecht / Revolver Verlag, Frankfurt, 2007.
8. Jorge Oteiza, in “Ideology and Technique for a Law of Changes in Art”, from a 1964 paper, published in the catalogue Oteiza: An Experimental Proposition, La Caixa de Pensiones, Barcelona / Madrid, 1988.
9. См. сборник Aesthetics and Politics (Theodor Adorno, Walter Benjamin, Ernest Bloch, Bertolt Brecht, Georg Lukács), afterword by Fredric Jameson, Verso, London / New York, 2002.
10. Jorge Oteiza, “Dialectical Law of Changes: one divides into two”, fragment from 1975, in Oteiza: An Experimental Proposition, p. 327.

Алексей Пензин Диалектика и субъективность: вместо введения

Антонио Негри, несомненно, есть, что сказать о диалектике – с точки зрения ее современного положения как метода, системы или инструмента политической практики. В отличие от многих академических интеллектуалов, особенно в англоязычном мире, он знает о марксистской диалектике не понаслышке. Уже в конце 1950-х, молодой преподаватель политической философии в университете итальянского города Падуа, он погрузился в интенсивное поле политической борьбы и напряженных дебатов, а также интеллектуальных экспериментов и открытий, которое сформировало сегодня понимание многих вопросов и проблем левой традиции. Его позиция по отношению к диалектике – теоретическое следствие ожесточенной политической борьбы со сталинизацией европейских коммунистических партий. Это также след того мощного обновления мысли, которое шло от неортодоксального прочтения текстов Маркса под влиянием наиболее радикальных мыслителей прошлого века (Альтюссер, Фуко, Делез, Гваттари).

История текста «Некоторые размышления о диалектике» не совсем обычна, учитывая весьма скудную предысторию взаимоотношения левых интеллектуалов бывшего капиталистического «Запада» и прежнего социалистического «Востока» после распада СССР. Текст писался специально для недавней конференции о критической мысли в Москве, на которую в итоге по некоторым причинам Негри не смог приехать. Весной 2009 года Тони с оживлением писал мне, что перечитывает итальянские переводы тексты советского марксиста Эвальда Ильенкова – впервые за 40 лет, прошедших со времен его собственного политического и интеллектуального становления. В перспективе приезда на родину Октябрьской революции, но также и на «родину» сталинизма, история которых до сих пор оказывает свое амбивалентное влияние на современную антикапиталистическую политику, он очень хотел вернуться к давним спорам о диалектике, передать живой опыт этих многолетних размышлений. С присущей ему страстью Негри видит именно здесь важнейшую точку бифуркации, которая надолго разделила революционную мысль по линиям обновления, эксперимента, или же унылого повторения ветхих формул.

После перехода от советского порядка к неоконсервативному, в нашей стране диалектика до сих пор связывается, пожалуй, лишь с «диаматом», вызывая иронию одних и тупое неприятие других убогих «наследников» великих революционных событий, которые повлияли на самых радикальных активистов и интеллектуалов почти всего мира. В невероятно реакционной постсоветской интеллектуальной среде до сих пор почти полностью отсутствует понимание тех процессов и дискуссий, которые разворачивались в так называемом «западном марксизме» за последние 40-50 лет. Примитивный постсоветский антикоммунизм даже не догадывается, как много было сделано для того, чтобы с левых позиций осмыслить историческую траекторию, шедшую от ошеломляющих политических и культурных достижений раннего СССР до самых отвратительных и мараматических проявлений, которыми и закончилась история этого эксперимента. Для прояснения этого контекста кратко укажем основные моменты современных дебатов о диалектике.

1. Политико-историческая черта этих споров носит слишком очевидный характер. После советского и восточноевропейского опыта догматического переписывания марксизма в «диамате», после его банализации в речах партийных функционеров, а также после его иронического осмеяния в «высокой» диссидентской литературе и безоглядной карнавализации в «массовой» культуре – не просто вернуть эпитету «диалектический» достойное звучание. Даже тот факт, что современная постсоветская ситуация – в которой возрождаются самые варварские способы капиталистического угнетения, вместе с архаическими формами неравенства – становится понятной в этом своем качестве для критической и политизированной публики, одним лишь активизмом, политической аффектацией и «возвращением» ортодоксальной риторики проблема явно не решается. Сами концептуальные основы гегелевской и марксистской дискурсивности были серьезно затронуты и трансформированы теоретическими дебатами последних десятилетий.

2. Поэтому также не лишним будет напомнить, что методологема диалектики подверглась прямой критике в работах многих философов поколения 1960-х, которым она представляется крайне грубой, абстрактной (в дурном смысле), нечувствительной к множественности различий, отягощенной идеологическими инвестициями. Так, в книге «Нищета и философия» диалектика описывается Делезом как реактивная «идеология озлобленности», отрицания. Диалектика, оперирует на уровне «абстрактных продуктов»; противопоставляемая же ей генеалогия как метод мышления действует на уровне самого производства реального, которое есть порождение различий. Критика диалектики у Делеза (и Фуко) очень похожа на логику критики Гегеля у Маркса в «Немецкой идеологии». «Абстрактные продукты» – это гегелевские «идеи», которые якобы движут историей, но на самом деле это пространство *репрезентации*, наделенное фикцией автономии, реальное же – в *производстве* различий и вариаций, к которым диалектика просто нечувствительна. Вопрос, как видно из текста Негри, в восстановлении контакта с реальностью, понятой как производство и становление.

3. Внутри самой марксистской традиции в XX веке существовала иногда подспудная, иногда явная тенденция кризиса ортодоксальной диалектической модели. Возможно, уже у Георга Лукача, который сделал диалектику максимально влиятельной, появляются симптомы ее нестабильности. Они выражаются, например, в его желании придать диалектике respectable эпистемологический вид. Достаточно вспомнить его критику «диалектики природы» у Энгельса как придания диалектике комического статуса некоего мирового закона, которому подвластна и химия, и физика. Позднее, у Вальтера Беньямина мы встречаем мотив «застывшей», «остановившейся» диалектики, или «диалектического образа». Для Беньямина, как он указывает в незавершенном «Труде о пассажирах», двусмысленность, амбивалентность без всякого развития – это явление диалектики в состоянии *бездействия*. «Негативная диалектика» Теодора Адорно – другой пример переосмысления упрощенно понятой гегелевской модели тотализирующей диалектики, которая рассматривается в перспективе «мышления нетождественного». Луи Альтюссер делает, пожалуй, самый радикальный и рискованный шаг из всех возможных. Он утверждает, что отношение Маркса к Гегелю (и соответственно, к диалектике) не является привилегированным, а метафоры, иллюстрирующие это отношение – «переворачивание с головы на ноги», «вылучивание рационального ядра» – затемняют существо той операции, посредством которой оно, это отношение, действительно конституируется. Разрыв Маркса с Гегелем был, по Альтюссеру, не простым переворачиванием, которое сохраняет прежние понятия, изменив их порядок, но операцией, перерабатывающей сами понятия. Например, понятие противоречия, утверждает Альтюссер, теряет свой идеалистический характер предвосхищения будущего «снятия».

4. В современной мысли мы также видим отчетливое столкновение двух тенденций – отрицания или же попытки обновления, нового формулирования диалектической методологемы. Например, Фредрик Джеймисон говорит о том, что все имевшие место способы критики, так или иначе, упрощают концептуальное содержание диалектического. В прочтении Джеймисона диалектика – это метод, позволяющий обратить внимание на неизбежную противоречивость *значений* того или иного события, действия, акта высказывания. Расширяя горизонты, включая некий предмет мысли во все более широкие рамки, мы можем наблюдать, как парадоксально меняются его интерпретации, вызывая настоящее ошеломление. Как замечает Джеймисон в одном из своих текстов, «Признаки успешной диалектики – шок, неожиданность, подрыв устоявшихся представлений и так далее». С другой стороны, в «Империи» Негри и Хардта мы читаем пассажи о великом «Термидоре» в философии Нового времени. После революционного открытия «плана имманенции», совершившегося еще в мысли эпохи Ренессанса, в ходе становления новоевропейского капитализма создается целый аппарат «диалектической медиации», репрессивного поглощения ничем не опосредованного могущества производящей жизни. Диалектика понимается как операция «буржуазного опосредствования». Эта операция возникает в связи с развитием капиталистических отношений, государства, права и является их прямым продолжением, а не подрывом.

В своем тексте Негри избегает стиля манифеста, кропотливо показывая, как менялись возможности мышления, исходящие из горизонта диалектики, за последние полстолетия. От представления капитализма как абсолютной тотальности, в которой отношения труда и капитала опосредуются диалектической «мерой», мы переходим к утверждению диалектически неразрешимой, антагонистической позиции биополитического производства. Рискнем обозначить собственное понимание того, чем могла бы быть диалектика сейчас. Если раньше диалектика связывалась с понятийной системой, репрезентировавшей тотальность отношений капитала, то теперь ее единственное критическое значение может быть связано с формированием субъективности, противостоящей этой системе. Возможно, здесь уместно обратиться к античным «истокам» диалектики. В своих поздних работах Мишель Фуко, анализируя античную и эллинистическую культуру, придавал большое значение философским «упражнениям» как способу изменить саму субъективность тех, кто их практикует, привести их к метаноии («перемене ума»), новой субъективации. Так, диалектика, со всеми ее парадоксами и неожиданностями, ярко представлена в диалогах Платона – как практика изменения точки зрения собеседников, или даже их «пробуждения», к которому призывает гражданин полиса Сократ. Метод «шока и ошеломления» может стать техникой преобразования субъективности, – как пишет Негри, «открывающей возможности для превращения социального контекста в его тотальности в место сопротивления».

Алексей Пензин, философ, член группы Что Делать?, живет в Москве

1. Диалектика антагонизма

Тот, кто знаком с дискуссиями, развернувшимися вокруг диалектики в так называемом «западном марксизме» в 30-е, а затем уже в 50-60-е годы, может себе живо представить, как мы разыгрывали «Историю и классовое сознание» Лукача, а также работы Франкфуртской школы, стараясь прочесть в них нечто новое. Именно тогда, в ходе причудливого и подчас непредсказуемого скрещивания, возник ряд феноменологических «гибридных» описаний и нормативных гипотез, радикально высвобождающих жизнь, общество и природу из-под той власти, которую установил над ними капитал. Тема отчуждения была центральной для всех теоретических дискуссий: достаточно сказать, что вся феноменология действия и историчность экзистенции рассматривались в плане их абсолютной поглощенности капиталистическим проектом эксплуатации, утверждающей власть капитала над самой жизнью. Там, где диалектика *Aufklaerung* (Просвещения) завершалась в технологии, обернувшейся демоном, общество оказалось безраздельно поглощено капиталом. Для революционеров не оставалось ничего иного, как ждать события, которое бы заново открыло историю; для тех же, кто не был революционером, оставалось лишь смириться с судьбой, *Gelassenheit* [1].

Подобное понимание того, что общество всецело поработано капиталом (понимание тогда еще бессильное), естественно привело к попытке изменить взгляд на вещи. Именно тогда, как ответ на эту ситуацию, в западном марксизме впервые и дало о себе знать то новое критическое видение и то этико-политическое мышление, которые сделали возможной теоретическую ставку на «подрыв». И следует отметить, что это мышление, признавая безраздельное господство капитала в обществе, усматривало здесь утверждение новой формы диалектики. Диалектике капиталистических отношений эксплуатации, диалектике дегуманизации была противопоставлена совсем иная диалектика – этическая и ориентированная на субъективность, открывающая возможность для превращения тотальности социального контекста в пространство сопротивления. По сути, происходило виртуальное утверждение нового принципа субъективности, точнее сказать, производства субъективности. Открытой диалектике, диалектике, «раскрытой силой критики», противостоит диалектика, замкнутая внутри «критики», где «критика замкнута на критику». Именно здесь открывается возможность разрыва с благодушным или неизбежным признанием тоталитарного господства капитала, имеющего две формы организации – либеральную (и фашистскую) и/или социалистическую (и сталинистскую).

Именно поэтому во Франции Мерло-Понти порывает с феноменологией франкфуртской школы; именно поэтому на окраинах британской империи, низвергая колониальную историографию, утверждается понимание, которое чуть позже назовут постколониальным мышлением; именно поэтому, вопреки ортодоксальной точке зрения, согласно которой технология является лишь зоной отчуждения, возникает гипотеза о том, что машины могут использоваться рабочими как некое подрывное начало и, соответственно, возникают рабочие течения в Италии, во Франции, в Германии. Диалектика оказывается, так сказать, *приостановленной*. И именно в пространстве этой приостановки, там, где речь идет о невозможности тотального подчинения общества власти капитала, вновь возникает революционный субъект, или, лучше сказать, свободная субъективность, которая являет себя как производство или *выражение*.

Диалектика, становясь конкретной, перестала быть абстрактной. Суть диалектического развития открылась на том витке истории, где завершилось капиталистическое развитие. У всего этого была своя предыстория, некоторая недолгая предыстория, которую будет здесь совсем не лишним напомнить. Она позволит увидеть истоки того нового типа анализа, который проявился не столько в общей диалектике, но, несмотря ни на что, утвердился именно в диалектике «реального марксизма», в кодифицированной материалистической диалектике. Это переворачивание диалектики, равно как и последующие аналитические шаги, могут быть лучше поняты, если мы обратимся к тому определению диалектики, которое было дано наиболее значительными интерпретаторами данного периода. Его мы находим у Лучио Коллетти, который комментирует Ильенкова. «В самых общих чертах марксистская теория диалектики может быть определена как «единство» и «взаимоисключение» противоположностей [2], т.е. как теория, которая стремится схватить одновременно и момент *знания* (такую возможность, где противоположные оппозиции или противоречия оказываются взяты вместе и взаимоположены), и момент *реальности*, или объективность самого противоречия. Следовательно, теория может быть представлена двумя фундаментальными требованиями, или положениями. Во-первых: специфика объекта и его отличие от других объектов должно быть умопостигаемым, т.е. его отношение к тому иному, которым объект не является – ко всему иному, от которого объект как раз и отличается, должно полагаться ментально. Во-вторых: это понимание не должно, в свою очередь, отменять «различие», то есть, что полагание и разрешение противоречий в сознании не следует принимать за полагание и разрешение этих противоречий в действительности – их действительного противоречия» [3].

Антонио Негри Размышления о диалектике и том, как она понималась в ряде случаев

Но это еще не все. В конце третьей главы, именуемой «Восхождение от абстрактного к конкретному», Ильенков делает следующий вывод: «Наука должна начинать с того, с чего начинается реальная история. Логическое развитие теоретических определений должно поэтому выражать конкретно-исторический процесс становления и развития предмета. Логическая дедукция и есть не что иное, как теоретическое выражение процесса реального исторического становления исследуемой конкретности» [4].

Но и это тоже еще не все. «Способ восхождения от абстрактного к конкретному позволяет строго выявить и абстрактно выразить лишь абсолютно необходимые условия возможности объекта, данного в созерцании. «Капитал» в деталях показывает ту необходимость, с которой осуществляется прибавочная стоимость, если имеются налицо развитое товарно-денежное обращение и свободная рабочая сила» [5].

В том же самом году, когда на итальянский язык был переведен Ильенков, на итальянский же была переведена другая книга (Ж.К. Мишо, *Теория и история в Капитале Маркса*, Фелтринелли, Милан, 1960), чьи основные положения совпадали, и подчас их усиливая, с тезисами Ильенкова: «Диалектика сама по себе ничто, она позволяет исследовать движение, но она ничего не предписывает этому самому движению, и одна лишь диалектика не могла бы стать основой всего метода, по крайней мере, у Маркса... Представляется, что одна лишь диалектика никогда не позволит прийти к какому-либо единству теории и истории (стр.140)». И этот тезис вновь немедленно уточняется: «Политическая экономия превращается в науку лишь в эпоху Маркса, поскольку лишь всеобщность капиталистического производства способна реализовать те абстрактные категории, которые позволяют понять не только само капиталистическое производство, но и все исторические системы, которые ему предшествовали... Суть капитализма в том, что он реализует абстракцию всех экономических категорий... (стр. 189)». Эта мысль развивается далее так, что она представляется особенно актуальной сегодня (мы к этому вернемся, когда в качестве примера мы будем рассматривать современный глобальный кризис): «Когда теория стоимости изолируется от теории прибавочной стоимости (что невозможно по отношению к капитализму), она предстает как абстрактная диалектика, выражающая условия существования любого общества, развитого в достаточной мере, чтобы осуществлять контакты с другими обществами: она не связана ни с какими конкретными историческими формами общества», но «форма стоимости в ее наиболее всеобщем выражении как раз и есть та специфическая форма, которую принимает в конкретный исторический момент способ капиталистического производства» (стр. 197).

Сегодня этот язык кажется практически непонятным. И все же, сосредоточившись, можно понять о чем здесь идет речь: ставка здесь – не что иное, как восстановление контакта с реальностью, разрушение того препятствия, каким стала окаменевшая материалистическая диалектика, когда речь заходит о прочтении и трансформации действительности. Следовательно, основное усилие здесь состоит в том, чтобы вернуть абстрактные категории в сферу конкретного, подчинить всеобщее специфической детерминации исторического развития. Это философское движение шло в ногу с «десталинизацией». Таким образом, основные категории марксистского анализа (абстрактный труд, стоимость, деньги, доход, рента, прибыль и т.д.) осознанно перемещались из того теоретического контекста материализма девятнадцатого века, где они и возникли, в область принципиально новой исследовательской практики. С этого времени абстракция становится обоснованной только как «детерминированная абстракция». Детерминированная чем? Детерминированная не только теми общими противоречиями, которые несет в себе всякое понятие и на которые время от времени наталкивается анализ, но детерминированная анализом конкретных, научных, практических определений политической деятельности. С этой точки зрения, нет никакого сомнения в том, что заключительная фаза марксистского теоретического дискурса (в России эпохи десталинизации, но также и на Западе – как в коммунистических партиях, так и за их пределами) привнесла в анализ капиталистического развития намного больше, чем это было сделано во Франкфуртской школе или в русле традиции Лукача.

Однако в 68-м столкновение между этими тенденциями стало неизбежным: вместо возможного примирения по

случаю самой революционной ситуации теоретический горизонт окончательно раскололся, приведя, в итоге, к поражению движений, часть которых продолжала традицию абсолютизации диалектического обобщения действительности, всеобщности отчуждения, одномерности капиталистического господства, держась за утопию непредсказуемого, подрывного «события» так, как это делали вначале Ги Дебор, а затем, уже и сами последователи Альтюссера, или же, как это делает Бадью. Другая же тенденция оказалась связана с новыми спорами вокруг понятий различия, сопротивления и субъективации, которые оказались переосмыслены и трансформированы, что, безусловно, позволило глубже понять суть капиталистического развития и механизмов политического сопротивления, однако это не привело к выстраиванию какой-либо новой коммунистической перспективы. Стараясь продвинуться вперед по этой территории, мы, однако, держим оборону на этом последнем оплоте материализма. Но представляется, что именно здесь диалектика антагонизма может быть понята как-то иначе.

2. Материализм как биполитика

Следовательно, на том историческом этапе, о котором у нас идет речь, вопрос о диалектике обретает новую актуальность: ибо, если, с одной стороны, она ориентируется на тот горизонт, где революционным событием оказывается *Aufhebung*, то, с другой, отмечая какой-либо ореол мистической событийности, она предстает как *конституирующий опыт*. Можем ли мы, и вплоть до какого момента, называть «диалектикой» тот метод, который мыслит абстрактное как нечто предельно конкретное, превращая его, по сути, в уникальное, в сингулярность; может ли быть назван диалектическим антагонизм производительных сил и производственных отношений, который отныне неразрешим в мышлении и непреодолим в истории; что общего с диалектикой у истории, выявляющей свой случайностный характер, и у истины, окончательно доверившейся практике; и, наконец, как быть со способом производства субъективности, обретающим все более виртуальный характер? Ответить на эти вопросы непросто.

Сделать это тем более сложно, если мы вспомним, что абстрактные категории, помысленные теперь как новые формы исторической детерминации, стали источником целого ряда концептов, отныне предложенных диалектическому методу (и это происходит как раз на заключительной фазе, на фоне эпохального эксперимента по трансформации капитализма), переводящих феноменологическое описание капиталистического развития на абсолютно новый язык фигур и механизмов (диспозитивов). Так, например, последовательность «абстрактный труд-стоимость-деньги-и.д.» оказалась трансформирована в совершенно новую фигуру, каким стал финансовый капитал. Процесс реального подчинения капиталу [6], то есть переход от производства товаров к контролю над жизнью, задействованной в труде, возникновение *Welfare State* – с одной стороны, и институциональное содержание «реального социализма» – с другой, демонстрируют капитал как *биовласть*; и, наконец, трансформация закона стоимости (то есть, когда принцип меры рабочего времени оказался заменен способностью к кооперации, механизмами обращения, коммуникации и социальными службами и т.д. как реальными агентами процесса создания стоимости) позволила заговорить о некоем «коммунизме капитала».

Теперь анализ следует уже за трансформациями живого труда: однако представляется, что категории власти, с которыми он здесь имеет дело, уже не обладают той мерой пластичности в отношении социального антагонизма, какой наделял их прежний материализм. Компактность категорий биовласти, похоже, делают невозможным любое их разрушение. Представляется, что в данном случае диалектика (та самая старая диалектика, в противостоянии с которой как раз и возникли новые течения, о которых мы говорили) оказалась скорее низведенной до *апологии капитала*. Что же сегодня остается от диалектики? Оказалась ли достаточной та внутренняя реформа, которую мы обрисовали выше (то есть привнесение четкого понимания детерминированной природы абстрактного, предпочтение, отдаваемое частному видению, а не картине абсолютного поглощения общества капиталом, и т.д.), – оказались ли достаточными эта внутренняя реформа, это смещение акцента для того, чтобы восстановить диалектику как эффективный метод исследования? Возможно, что нет. Ибо, если совершенно очевидно, что диалектика больше не способна выступать в

качестве «метода экспозиции», то произошло это не только потому, что она переживает кризис в качестве определенного «метода исследования», но и потому, что *изменилась сама онтология материализма*. Материализм сегодня – это биополитический контекст.

Отныне приходится не просто следовать за переходом от абстрактного к конкретному, но двигаться *внутри* самой сферы детерминации. Это становится заметно, прежде всего, тогда, когда кризис затрагивает закон соотношения стоимости и труда. Закон стоимости функционировал как способ определения меры эксплуатации, то есть капиталистического присвоения прибавочной стоимости. Но сегодня, если мы примем во внимание трансформацию, произошедшую в сфере эксплуатации труда, если мы проанализируем новый тип отношений между производством и воспроизводством – короче говоря, если мы будем способны проникнуть в ту совокупность, которую сформировал капитал, постепенно замыкая на самом себе законы диалектики, утверждая со-присутствие противоположностей, осуществляя последовательные операции *Aufhebungen* (снятия), – становится понятно, что отныне эксплуатация, осуществляющаяся внутри этого контекста (где диким образом воспроизводятся способы первоначального накопления капитала), затрагивает уже не работу индивида (или же масс индивидов), но представляет собой *экспроприацию общего* [7].

Понятие общего, или совместного, не раз становилось отправной точкой для пересмотра коммунистического политического проекта, и здесь своя весьма сложная, но непрерывная история, если следовать за тем анализом реформ капиталистического накопления, который возникает после 68-го. Постепенное перемещение управления капиталом, сосредоточенного прежде на фабрике (организация индустриального производства по модели Форда и рабочая дисциплина тэйлористского типа) и утверждение его на уровне эксплуатации общества в целом (осуществляемой благодаря господству над нематериальным трудом, организации когнитивного труда и финансовому контролю) привело к тому, что в сфере кооперации, в сфере языка, в сфере отношений «общего» (которые обнаруживаются в сфере «социальных экстерналий» [8]) возникли новые механизмы, на которых и строится эксплуатация.

Если это так, то теперь речь уже не идет о том, чтобы попытаться с помощью диалектики схватить развитие в его единстве, пользуясь ею как универсальным методом, годным для любого содержания. Если «общее» есть живой труд как базис и тенденция, представляющая себя на сцене производства, то, следовательно, и сам антагонизм отныне предстает как базис и непреодолимая тенденция. То есть как радикальное ослабление любого диалектического «соприсутствия противоположностей» или же, как невозможность какого-либо «всеобщего» разрешения или решения противоречия. И это означает, что возможность внутренней трансформации отныне для капитала закрыта, и он сталкивается с новыми формами классовой борьбы. В действительности, в новой ситуации накопления «общее» противостоит любому присвоению со стороны всеобщего, любому диалектическому опосредованию, любой завершаемой институционализации. *Кризис* отныне – повсюду. Антагонизм более не метод, но данность: *единое раскололось надвое в самой действительности. Действительно раскололось*.

Приведем лишь пример, который позволит как-то понять *нынешний глобальный экономический кризис*. На эту тему написано немало. Но в любом случае, исходили ли эти комментарии справа или слева, его главной причиной называется разрыв между финансовой системой и «реальным производством». Однако, если мы примем предположения, о которых мы сейчас говорили и которые подводят к кризису теории взаимосвязи стоимости и труда и указывают на возникновение нового измерения или качества «общего», присущего живому труду, то тогда следует признать, что финансиализация мировой экономики является отнюдь не паразитарной и непродуктивной формой получения все более высокой прибавочной стоимости и коллективных сбережений, не отклонением, но новой формой аккумуляции капитала, симметричной новым социальным и когнитивным процессам производства стоимости. Следовательно, нынешний финансовый кризис следует понимать скорее как некий возникший «предел» накопления капитала, а не как взрывное следствие неудачного процесса накопления.

Как можно выйти из кризиса? И вновь ответы на этот вопрос предлагает уже не «диалектическая», но новая, так сказать, антагонистическая наука. Из социального кризиса можно выйти только путем социальной революции. Сегодня всякий вновь возможный *New Deal* может состоять лишь в создании новых социальных прав на общественные блага, прав, которые очевидным образом противостоят праву частной собственности. Другими словами, если вплоть до настоящего времени доступ к общественным благам осуществлялся в форме одалживания или «частного займа» (и именно вследствие накопления этого займа кризис и произошел), то с сегодняшнего момента законным представляется то же самое требование, имеющее форму «социальной ренты». В признании этих общих прав как раз и состоит единственный и в то же время справедливый способ выхода из кризиса.

3. От представления к выражению

Вернемся к утверждению, что «единое разделилось надвое». Мы уже увидели, что это означает применительно к интерпретации нынешнего кризиса. Но попытаемся рассмотреть всю эту ситуацию поподробнее.

Если мы рассмотрим наше объяснение, что «единое разделилось надвое» индуктивно, генеалогическим образом, то мы, прежде всего, заметим, что эта не замкнутость диалектического отношения в капитале обусловлена, прежде всего, преобладанием биополитики живого труда, которая проявляет себя в областях когнитивного и нематериального производства. В этом случае внутри капиталистической перспективы оказывается невозможным установить какое-либо фиксированное отношение между постоянным и переменным капиталом. Когнитивный труд, как и всякий нематериальный труд (коммуникативный, сфера обращения и обслуживания, аффективная сфера и т.д.), осуществляемый в биополитической сфере, не может быть полностью употреблен в процессе капиталистической эксплуатации: подвергаясь эксплуатации, он оставляет не только некие совокупности, наделенные ценностью (постоянный капитал), но производит также альтернативные возможности выражения развития, короче говоря – механизмы разрешения, выхода или *исхода*. Именно поэтому важным оказывается такое понимание новой эпохи капиталистического производства, где она предстает как эпоха *кризиса*, как эпоха *выхода* за пределы непрерывности капиталистического развития.

Контур выход из ситуации этого перманентного капиталистического развития заданы не только тем, что механизмы диалектики (сегодня целиком доверенные капиталу) не способны замкнуть процессы производства; они определяются также теми сложностями, на которые наталкивается циклическое развитие капитализма при переходе от цикла к циклу, когда фаза развития должна определяться фазой спада и наоборот и когда в этом переходе происходит технологическое обновление и возникают новые социальные отношения. Сюда можно также добавить, что практически исчезает какая-либо *гомология* между порядками и институциональными конфигурациями капиталистической власти, с одной стороны, и рабочими движениями, движениями, имеющими характер множества [9] – с другой. И если некоторые философы (коммунисты) полагают, что спонтанность и свободное становление движений ничто перед лицом институтов, и клетки (экономические и политические) капиталистической власти все еще здесь, то они ошибаются (и тут их доводы страдают близорукостью), ибо они не понимают, что *никакой изоморфизм власти и силы, господства и сопротивления более не возможен*. Не только и не столько потому, что эти отношения не могут быть логически описаны, но потому, что даже если бы это и было каким-то образом сделано, они уже находятся вне сферы господства Единого и заданы, прежде всего, альтернативными путями и тем выходом или исходом, который несет в себе множество.

Следует отметить, что путь множества как путь выхода из системы капиталистической власти (и из ситуации кризиса всеобщего, переживаемого ее структурами) недооценивается, поскольку существует иллюзия некоторого прояснения и чистоты, и делаются попытки вообразить себе рабочие движения «вне» реальной связи с историческим процессом. Как будто освобождение, прорыв, изменения в сфере биополитики, вызревая в лоне общества, захваченного институтами и политикой биовласти, способны возникнуть словно ниоткуда, не будучи отменными той самой материальностью, в которой они пребывают. Нет, разрыв с капитализмом, с господством, с биовластью происходит, так сказать,

«внутри» мира меновой стоимости, внутри мира товаров... Невозможно представить себе такое «вовне», которое не было построено на основе самого этого разрыва. И поскольку все это время мы говорили о «общем» как о сфере, в которой образуется стоимость, то видно, что именно поэтому она и есть объект непосредственной эксплуатации капитала. Теперь же стоит добавить, что единственная «потребительная стоимость», которая может быть возвращена в лоно процесса освобождения как сила, противостоящая власти, как сама конституирующая власть, альтернативная власти сложившейся, – это как раз то самое «общее», которое приводит себя в движение, участниками и одновременно продуктом которого мы и являемся.

В заключение еще несколько слов. Вне всякого сомнения, многочисленные взаимные пересечения, возникающие между понятием сопротивления в политическом мышлении и опыте Делеза-Гваттари и историческим смыслом производства субъективности, которая особенно значима для позднего Фуко, также не могут быть отнесены на счет этой новой «диалектики»: она не имеет больше ничего общего с так называемой «материалистической диалектикой» (*диаматом*), но целиком принадлежит преобладанию биополитики, когнитивного, нематериального и связана с производством – т.е. конституированием реальности – как фундаментальным свойством биополитики. Я позволю себе воспроизвести ответ Делеза на мой вопрос – что означает быть материалистом и коммунистом (этот разговор можно прочесть в *Pourparler*): «Коммунизм – это производство народа, который должен прийти...». Когда мы воспроизвели этот ответ и должным образом учли специфику выражения «должен прийти» или «грядет» («a-venir»), то все же в модели Делеза мы явственно услышим тот же ритм (мы можем назвать его диалектическим), который обнаруживается у Маркса и Энгельса, когда они писали *Манифест коммунистической партии*, или Маркса, воспроизводящего в своих текстах о классовой борьбе ту же историчность, на которую опираются в своих трудах Макиавелли и Спиноза.

Недавно возникло течение по возвращению Гегеля, прежде всего молодого Гегеля, начиная с Иены и до *Феноменологии Духа* и *Добавлений к Философии права* (Аксель Хоннет [10]), с целью воссоздать открытую диалектику, которая бы возникала снизу, которая бы воспроизводила взаимодействие и интересубъективность, и которая бы непременно была способна предложить нормативную, исторически обоснованную теорию справедливости. Перед нами бесконечные попытки вернуть диалектику и как метод исследования, и как форму теоретического представления. Но проблема заключается в том, что диалектика всегда строится как такое «отображение» процесса в его целостности, которое неизбежным образом притягивает на некую истину как раз там, где сегодня в ситуации кризиса капиталистического развития и его культурных и институциональных форм слово может быть передано лишь «экспрессивной» способности субъектов. «Общее» конституируется не как представление, но как выражение. И здесь завершается всякая диалектика.

Не будем забывать, однако, что если диалектика, как это напоминает нам Лукач, является теоретическим оружием капитала, используемым для развития и организации общества. Если, следовательно, его кризис открывает возможности для выражения новых теоретических потребностей, связанных с выработкой философии настоящего, – то эти потребности в любом случае уже включают в себя производящую активность как источник социальной конфигурации. Живой труд и человеческая активность в сфере биополитики являются истоком всякой возможной субъективации. Новая конституция «общего» – имеющая уже не диалектический, но материалистический характер, – задается механизмами субъективности и связана с желанием избежать одиночества (*solitudine*) и реализовать множество (*moltitudini*).

Текст, написанный Тони Негри для конференции «Критическая мысль в 21 веке» (Москва, июнь 2009 г.).

Перевод с итальянского Дмитрия Новикова, редакция и примечания Алексея Пензина.

Примечания:

1. Негри имеет в виду многозначный термин поздней философии Мартина Хайдеггера *Gelassenheit*, который в самом общем виде можно перевести как «отрешенность». Это отрешенность по отношению к вещам современной технико-машинной цивилизации и свойственного ей инструментального мышления.

2. В русскоязычной традиции этот термин принято называть «борьбой противоположностей».

3. L. Colletti, 'Prefazione' to E. V. Ilyenkov [1960], *La dialettica dell'astratto e del concreto nel Capitale di Marx*, trans. by V. Strada and A. Sandretti, Milan: Feltrinelli, 1975, p. VII.

4. См.: Ильенков Э. Диалектика абстрактного и конкретного в «Капитале» К. Маркса, гл. 3 «Восхождение от абстрактного к конкретному», раздел «Дедукция и проблема историзма» // <http://www.caute.net.ru/ilyenkov/texts/dmx/3f.html>

5. См.: Ильенков Э. Диалектика абстрактного и конкретного в «Капитале» К. Маркса, гл. 5 «Способ восхождения от абстрактного к конкретному в «Капитале» Маркса», раздел «Противоречие как принцип развития теории» // <http://www.caute.net.ru/ilyenkov/texts/dmx/5d.html>

6. Введенное Марксом в «Капитале» различие формального и реального подчинения капиталу является для Негри и его единомышленников важным аналитическим инструментом анализа современного капитализма, понимаемого как переход от первой формы подчинения ко второй. Под формальным подчинением Маркс понимает подчинение системе наемного труда, когда трудящийся продает свою рабочую силу и подвергается эксплуатации в течение установленного рабочего дня. Для реального подчинения характерно проникновение отношений капитала во все аспекты жизни людей – далеко за пределы акта продажи и покупки рабочей силы (свободное время, потребление, образование, производство самой субъективности работника).

7. «Общее» (ит. *comune*, англ. *the common* – общее, общественное, разделяемое всеми) – принципиальное понятие у Негри и других теоретиков постопераизма. С одной стороны, этот термин отсылает к базовым ценностям и значениям коммунистической политики и философии, с другой – к особым условиям современного производства и политической субъективации множеств, когда сфера общего (язык, телесность, разделяемые аффекты, символы и т.д.) начинает играть ключевую роль в «постфордистском» капитализме.

8. Экстерналии – термин экономической теории. Это внешние эффекты производства, которые могут быть как «положительными», так и «отрицательными» (например, воздействие на окружающую среду). Под социальными экстерналиями понимаются внешние воздействия бизнеса и производство на общественные процессы. В данном случае, Негри имеет в виду, что само современное нематериальное производство, которое напрямую задействует человеческие способности к языку, общению, кооперации, тем самым инструментализирует, эксплуатирует, калечит сами эти способности.

9. Множество (ит. *la Multitudine*, англ. *the Multitude*) – одно из основных понятий постопераизма. Термин «множество» (лат. *multitudo*) был маргинальной фигурой новоевропейской политической мысли, начиная с Гоббса, в силу своего имплицитного противопоставления «народу» как единому политическому телу и источнику суверенитета государства. Означает не просто множественность как подрывное отрицание принудительного единства, но и качественное отличие, т.е. другие – имманентные, «сетевые» – формы единения, организации. Политически расширяет понятие класса, включая всех, кто находится под гнетом капитала (например, безработные, домохозяйки, работники сферы услуг и т.д.); в социальном плане рассматривается как сложная композиция сингулярностей, различий, всевозможных меньшинств и отличается от «масс» как монолитного и стандартизованного феномена индустриального (фордистского) общества.

10. Аксель Хоннет (Axel Honneth) – современный немецкий философ, представитель последнего поколения Франкфуртской школы. В своих работах 1990-2000-х гг. привлек внимание к проблематике ранних работ Гегеля, а также выступил с новым прочтением марксистско-гегелевского понятия овеществления.

Можно ли писать о диалектике афоризмами?

Первый ответ – нет. Любой предмет есть история собственного развития, есть процесс становления во времени, интегральный синтез фаз этого становления, совокупность собственных метаморфоз, наконец. Любой предмет – а уж тем паче противоречивый дух диалектики нельзя схватить определением. «Всякое определение есть отрицание», – заметил Спиноза в своей «Этике». Действительно, любое определение выхватывает лишь какую-то одну сторону предмета – поэтому любое определение, оторванное от полноты содержания рассматриваемого целого есть абстракция, односторонность, отрицающая все остальные его свойства.

А что такое афоризм как не сжатое в поучительно-глубокомысленную фразу «определение»? Излагать диалектику афоризмами – всё равно что содержание «Братьев Карамазовых» передать в телеграмме-молнии. И всё же писать о диалектике можно и афоризмами. Свидетельство этому – «Ме-Ти. Книга Перемен» Бертольда Брехта, стилизованная под реальное произведение китайского мыслителя Мо-Цзы, своими афоризмами и притчами излагающая воззрения немецкого писателя на марксистскую диалектику и политическую реальность 1930 – 1940-х годов. Но писать о диалектике – ещё не значит писать диалектично, ещё не значит излагать диалектику. В каких же отношениях с диалектикой состоит брехтовская «Книга Перемен»? Вопрос тем более важный, что диалектике-то, а именно одной её конкретно-исторической форме – марксизму – и посвящено это произведение.

Но прежде чем разбирать эту взаимосвязь, неплохо бы выяснить, что же являет собой диалектика как один из полюсов отношения; как понимал её Брехт, и как его понимание согласуется с традицией диалектической мысли.

«Великий Метод»

Для Брехта диалектика – это метод; первый раздел «Книги Перемен» так и называется – «Великий Метод». В своей «методологической» трактовке марксистской диалектики Брехт не одинок и не оригинален – пониманию марксизма как метода он обязан Карлу Коршу, своему наставнику по «философии» марксизма. Сходные взгляды отстаивал в «Истории и классовом сознании» Георг Лукач, опиравшийся в своём исследовании не только лишь на Маркса, но и на Гегеля. Но что есть метод? Обратимся к «Книге Перемен». Брехт даёт следующие дефиниции: *«Великий Метод – это практическое учение о союзах и расторжении союзов, об использовании изменений и зависимости от изменений, об осуществлении изменений и зависимости от изменений... Великий Метод позволяет распознавать в вещах процессы и использовать их»* [1]. *«Великий Метод лучше всего понятен тогда, когда постигается как учение о массовых процессах... Великий Метод – это учение о движении масс»* [2]. Как видно, Метод для Брехта – это лишь способ мыслить классовую борьбу, лишь отражение этой борьбы в сознании. Брехт ещё расширяет границы Метода: *«полезно не только мыслить посредством Великого Метода, но также жить посредством Великого Метода»*. Диалектика здесь уже не просто марксистский метод познания мира и изменения его, но своеобразный опыт повседневности. Это, может быть, очень «левая» и очень «радикальная» трактовка, но, осмелюсь предположить, что такой взгляд на метод далёк от Маркса и от Гегеля. Брехт просто растворяет теорию в практике, он (вслед за Коршем) делает акцентирование на единстве их, не понимая, что в диалектике единство не есть лишь голое тождество (как, например, у Шеллинга), но тождество противоречивое, изначально несущее в своём чреве раскол, несходство противоположных полюсов. Теория – это всё же одно, а практика другое. Они связаны тысячей нитей-опосредствований, но от этого они не теряют своих специфических отличий. Соединять теорию и практику без опосредствований, делая упор лишь на единстве, упуская момент их противоречивости – равносильно идеализму, причём, не самого высокого образца. Понимая Метод как проекцию классовой борьбы на мышление, Брехт понимает марксизм и развитие интеллектуальной культуры излишне упрощённо. Идеи прошлого, философию и науки автор «Ме-Ти» рассматривает скорее прагматически, чем диалектически – это для него всего лишь «инструменты». *«Когда в мусоре находят бронзовые или железные предметы, то задают вопрос, а что это были за инструменты а прежнее время?.. Почему не обращаются точно так же с идеями прежних времён?»* Если все прежние формы человеческого мышления – лишь служанки

общественной практики (собственно, такую роль исполняет у Брехта и диалектика), то понятна их трактовка Брехтом как «идеологий» – в дурном смысле слова, как форм ложного сознания. Но откуда же берётся тогда «истинное» сознание, Брехт не говорит. И ещё. «Методологизм» Брехта вкупе с прагматическим пренебрежением «идеями» прошлого принимает форму нигилизма по отношению к систематической форме знания как такового. *«Философы... очень злятся, если их положения вырываются из взаимосвязи. Ме-Ти рекомендовал это делать. Он говорил: положения в системах держатся друг за друга как члены преступных банд. По одному их легче одолеть. Стало быть, их надо отделить друг от друга»* [3]. Как связуется с диалектикой такое отрицание системности?

«Душа и понятие содержания».

Трактовка диалектики как метода Брехтом понятна. Но как понимался сам метод в классической диалектической традиции? Обратимся за ответом к источнику, от которого берут начало все современные концепции диалектики – к Гегелю (который, кстати, выведен в «Ме-Ти» под именем «мастера Хе-ле»). Метод по словам великого немецкого философа есть «раскрытие целого», *«не внешняя форма, а душа и понятие содержания»*, [4] *«методологический путь... – воспроизведение того абсолютного содержания, от которого мысль сначала порывалась уйти и уходила»* [5]. Пусть читателя не смущает идеалистическая оболочка мысли Гегеля – в понятие «понятия» он вкладывает тройной смысл: это и сущность всех вещей, и открывающий эту сущность субъект познания, и разумный порядок бытия как целого. Таким образом, метод есть не только проводник по содержанию вещей, не просто вспомогательный «приём» мышления, открывающего для себя сущности предметов, нет. Метод для Гегеля и есть движение этого содержания. Каким же образом метод мышления оказывается и содержанием вещей? Не идеализм ли это? Напротив, здесь нет ни специфического идеализма, ни специфического гегельянства. Мышление едино с бытием – не как абстрактное тождество в котором утасли все различия – но как две противоположности, связанные посредством практики. Только через предметную деятельность, изменяющую вещество мира, мышление человека и приобщается к миру, познаёт его, составляет «понятие» этого мира. Только через практику мышления человека обратно влияет на предметную действительность, изменяя её уже в соответствии со своим «понятием» этой действительности. Только таким образом понятие и становится истиной вещей, а метод – их содержанием. Отсюда следуют два важных вывода. Во-первых, метод возникает и развивается как историческое движение общественной мысли и практики. Это движение, этот процесс, есть движение поступательное и, не смотря на многочисленные перерывы – последовательное, но, конечно, не прямолинейное. Во-вторых, следовательно метод сам может быть только моментом тотальности, целостной системы. Диалектика для Гегеля невозможна без *«систематического развития идей, которое должно содержать в себе то, что в других науках понимают под доказательством»*. Развитие познания, путь метода познания может вести лишь через многочисленные переходы, *«которые могут быть только опосредствованием, обусловленным понятием»*. Поэтому сам метод у Гегеля – это и есть система. В этом свете становится ясно, что нигилизм Брехта по отношению к философии прошлого вообще и к системам мысли в частности радикально противоположен классическому диалектическому подходу. Именно для того, чтобы познать истину предмета, его действительное содержание (а любой предмет есть своего рода система) мы должны рассматривать его во всей сложности связей и переходов, опосредующих как его внутреннее единство – так и его место среди других предметов.

Диалектика и «диамат»

Если односторонняя акцентуация метода (в ущерб его систематичности) ошибочна, то абстрактное выпячивание системы намного пагубнее для диалектики. Пример тому – советский «диамат». Диалектический материализм, редуцированный «красными профессорами» к абстрактнейшим «трём законам» диалектики, которые, якобы, управляют всем колоссальным зданием Вселенной – это, конечно, лишь карикатура на диалектику. В самом деле, в качестве иллюстраций «закона» перехода количественных изменений в качественные одинаково успешно использовался и кипящий чайник и социальная революция. Убогая диалектика получалась! Действительно, абстракты «трёх законов» подминали под себя живую реальность, которая нужна была «диамату»

лишь как поставщик примеров, подтверждающих правоту «всеобщих законов». Не конкретная и развивающаяся реальность господствовала в диамате, но абстракции, высушенные как листья в гербарии. Мёртвый действительно тащил в могилу живого! Более того, идейным ориентиром для приверженцев диамата являлась не историческая диалектика Гегеля, а метафизический, созерцательный материализм XVIII века; то есть, демаркационная линия была проведена не по разлому «диалектика – метафизика», а по второстепенному отличию «материализм – идеализм». Такой «водораздел» и предопределил эволюцию диамата в позитивистскую схематику, самозванно присвоившую себе право «обобщать» и «систематизировать» данные естественных наук. По сути, это была новая метафизическая система, своеобразная натурфилософия, только окутанная туманом из «диалектических» фраз. Брехт справедливо отверг диаматовскую подделку. *«Некоторые утверждают, что классики обосновали натурфилософию. Ничего подобного. Они намекнули, как может мыслиться это или то, но главным образом они занимались натурой людей»* [6]. «Натура» людей, их сущность, представляющая собой, как известно, «совокупность общественных отношений» – вот предмет диалектики Маркса и Ленина, а вовсе не новые открытия физики или биологии. И это не означает, что диалектики нет в природе и в помине (как считал, например, Лукач в «Истории и классовом сознании»), и собственно говоря, сам Брехт – просто приносит её в неодошевлённую материю сам человек своей практикой. Но если марксистская диалектика с одной стороны – несводима к абстрактно понятию «Методу», а с другой – не имеет ничего общего с метафизической систематизацией – то что же она такое? Ленин своём конспекте «Науки Логики» Гегеля сделал крайне важное замечание: *«Диалектика есть логика и теория познания марксизма... Не надо трёх слов, это одно и то же»*. Почему диалектику великий революционер отождествил с логикой? Последняя, если понимать её не в традиции формализма, а в традиции Гегеля и Маркса есть мышление о мышлении, наука о том как объективные закономерности определяют субъективную человеческую деятельность. Выше уже мы упомянули об опосредованном предметной практикой тождестве мышления и бытия – и именно эта практика ведёт к тому, что закономерности мира материального становятся законами мира мышления. И эта же деятельность преобразует мир согласно его «понятиям», но «понятиям», уже освоенным и изменённым человеческим Разумом. Поэтому логика, т.е. мышление о том, как через практику мыслится предметная реальность с её закономерностями и совпадает с диалектикой. Но в то же время эта опосредованная предметной деятельностью логика является и теорией познания – ведь познаём мы мир только с помощью осмысленной практики. В диалектической логике метод действительно систематизирован (следовательно, выполнены требования к научному знанию, которые выдвинул Гегель) – категории действительно следуют за движением содержания исследуемого предмета, они есть его настоящая «душа», ведущая познание от абстрактных ступеней к конкретному познанию во всей его сложности. Вот это и есть марксистская диалектика: не произвольно трактуемый «Великий Метод», не абстрактная схема, но живая и упорядоченная логика человеческой практики и развивающегося благодаря ей – и её же определяющего мышления...

Всё сказанное ничуть не умаляет достоинств «Книги Перемен» Брехта. Это не только замечательный документ, позволяющий проследить глубинную эволюцию политических взглядов великого немецкого писателя и драматурга, это ещё и образец сознательного применения диалектического метода к самым острым вопросам человеческого бытия. Конечно, «Ме-Ти» – не пособие по диалектике, но неоспоримое значение этой книги в том, что каждого своего читателя она если и не научит премудростям «Великого Метода» (да и разве можно научиться диалектике только по книгам!) – то, по крайней мере, своими парадоксами заставит задуматься, заставит мыслить. А это уже немало в наше без-мысленное (но не бессмысленное!) время.

Владислав Курочкин – философ, активист, живет в Вятке

Ссылки.

1. Брехт Б. Ме-ти. Книга перемен. М., 2004. С. 59.
2. Брехт Б. Ме-ти. Книга перемен. М., 2004. С. 74 – 75.
3. Брехт Б. Ме-ти. Книга перемен. М., 2004. С. 59.
4. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наука, т.1. М., 1974. С. 421, 423.
5. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наука, т.1. М., 1974. С. 57.
6. Брехт Б. Ме-ти. Книга перемен. М., 2004. С. 78.

В своей театральной и литературной практике Брехт разными путями пытался описать «огромное бремя страданий, заставляющее угнетенных мыслить». Открывая причины этих страданий, они открывают самих себя – как изменившееся, меняющееся и поддающееся изменению человечество. Брехт был убежден, что такое видение мира, открытого времени и истории, вдохновляет угнетенных мыслить самостоятельно и отвечать ударом на удар. Любое искусство, показывающее этот процесс, превращается в оружие классового боя. Брехт строил теории такого ангажированного искусства в разные периоды под разными наименованиями. «Реализм» и «диалектику», пожалуй, было бы наиболее полезно и важно осмыслить. Поскольку он разрабатывал эти понятия точным, но при этом гибким способом, они могут оказаться полезны для тех, кто стремится сегодня развивать эффективную политизированную художественную практику.

Диалектический реализм

В полемике с Лукачем в конце 1930 годов Брехт намеревался защитить свои работы от обвинений в «формализме» и поместить их в рамки официальных, санкционированных Коминтерном концепций «реализма». В некоторых статьях, написанных для выходявшего в Москве немецкоязычного журнала «Дас ворт», но напечатанных позднее, когда споры о «реализме» уже утихли, он стремился расширить понятие реализма в соответствии с весьма здравыми критериями. От отверг, а фактически опроверг, упрощенные попытки разделить художественную форму и содержание на резко противопоставленные друг другу элементы. В глазах Брехта то была опасная тенденция, отвлекающая от действительно ключевой проблемы. Любое произведение, любое художественное новшество или эксперимент приводят форму и содержание в некоторое отношение – коротко говоря, отношение диалектики. Вопрос, который должны задавать критики, таков: показывает ли данная конкретная диалектика формы и содержания индивидуума как «причинную связь», способную бороться и сообща с другими изменять мир? Ответить на этот вопрос можно, только рассматривая само произведение и эффекты, которое оно порождает. Нельзя искать ответ, настаивает Брехт, в прошлых моделях, заданных раз и навсегда, или в абстрактных правилах, установленных заранее.

Брехтовская версия модернизма, как она выстраивалась в очерках об эпическом театре начиная с 1930 года, исходила из возможностей разомкнуть статичные отношения между формой и содержанием, установленные традицией. В противовес вагнерианскому слиянию формы и содержания в опьяняющий эстетический туман, переживаемый как неодолимое единство, Брехт призывал к «радикальному разъединению элементов». Музыка, произносимые и поющиеся слова, сценография, а также такие дополнительные элементы, как кино и радио, должны быть четко разведены и показаны так, чтобы побуждать к занятию критической позиции по отношению к сюжету. Другими словами, каждый формальный элемент устанавливает особую диалектику с разворачивающимся действием (или содержанием). Совокупный эффект этих диалектических моментов или эпизодов – это осознание изменчивой природы действительности, стимулирующее и усиливающее критические способности зрителя. Радикализованная в контексте партизанской борьбы в Германии, эта стратегия напрямую вела к «Lehrstücke» (учебным пьесам).

Защищая эти эксперименты в своих статьях для «Дас ворт», Брехт выступал за более широкое понимание реализма, чем то узкое, которое выдвинул Лукач: «Мы не должны извлекать реализм из определенных существующих произведений, а будем применять все средства, старые и новые, испытанные и неиспытанные, рожденные искусством и рожденные другими формами, чтобы помочь людям преобразить реальность».

Поскольку существует множество способов добиться этого – одни из них установлены, тогда как другие еще нужно открыть и развить, – важно подвигнуть художников исследовать все доступные средства в поиске эффективных сочетаний формы и содержания. «Ведь время течет, и, не теки оно, плохо пришлось бы тем, кто не принадлежит к числу избранных. Методы устаревают, привлекательность утрачивает силу. Возникают новые

проблемы, и они требуют новых средств. Действительность изменяется; чтобы воплотить ее, должен измениться способ воплощения. Из ничего рождается только ничего, новое вырастает из старого, но тем не менее оно все же новое».

Изображая врага

В брехтовском понимании реализма эффективна любая художественная стратегия, если она показывает социальную действительность как причинную связь отношений и поддающийся изменению продукт истории. Диалектика, в том смысле, в каком я использую здесь этот термин, означает постижение того, как время и возможность непрерывно пронизывают общественную жизнь, на деле или потенциально преобразуя изнутри все то, что имеют обыкновение ошибочно принимать за устойчивое, вечное или неизменное. Диалектическое изображение социальной действительности – это такое изображение, которое распрямляет и денатурализует человеческие отношения. В конечном счете, оно показывает человечество как открытую сущность, порожденную историей (и в истории), а не неизменную природу, предначертанную судьбой.

В этом отношении будет поучительно понимать диалектически и работу самого Брехта – как последовательность диалектических изображений, созданных в конкретные моменты в рамках разворачивающегося социального контекста. Т.е. каждую из его театральных работ, каждое стихотворение, фрагмент текста и мультимедийное сотрудничество с Вайгелем, Гауптманном, Стеффеном, Вайлем, Эйслером и др. можно рассматривать как вторжение, попытку установить диалектику с причинной системой связи, социальным силовым полем, как Брехт понимал его в конкретном месте и времени: Германия в период партизанской борьбы, когда революционный переход к бесклассовому обществу еще продолжал быть общеприимным проектом, а оценка СССР при Сталине – непростой проблемой; остановки на пути изгнанника после 1933 года, когда захват власти нацистами лишил Брехта прямого доступа к театральному аппарату и публике; Европа после 1939 года, когда война сделала первоочередной задачей поддержку союзников в их борьбе с фашистскими государствами; Калифорния с 1941 года и до окончания войны, когда открытие Освенцима и известия о Хиросиме побудили к переосмыслению фашизма и капиталистической современности; Восточный Берлин после его возвращения в 1948-м, когда он пытался отстоять открытое пространство экспериментального реализма под давлением «холодной войны» и сталинского режима.

Такой подход к работе Брехта, по крайней мере, поможет нам увидеть, что любая нынешняя практика, вдохновленная Брехтом, должна быть чем-то большим, нежели простым применением его категорий и позиций. Она должна определить сущностные черты современного контекста, чтобы прояснить условия эффективного диалектического изображения и интервенционистской практики в наши дни.

Кое-что он открывает в полемике с Брехтом Адорно в эссе 1962 года «Ангажированность». Помимо их очевидно разных позиций касательно политики художественной автономии, своеобразная диалектическая критика Адорно главным образом относится к эффективности брехтовского диалектического изображения фашизма и нацизма. «Карьера Артуро Уи, которой могло не быть» и другие антифашистские произведения конца 1930-х – начала 1940-х годов используют юмор, дабы развенчать непобедимость нацистской военной машины. Адорно, который пишет уже после того, как критическая рефлексия начала выявлять все историческое значение Освенцима, осуждает стратегию Брехта как опасно банализирующую фашистскую власть. Для Адорно проблема состоит не в том, как адекватным образом описать капиталистические отношения и процессы, а в том, как изобразить всю катастрофу капиталистической современности. И тут критика Адорно прозорлива. Однако в том, что касается Брехта, мы можем сказать, что она заходит чересчур далеко и промахивается мимо цели, особенно принимая во внимание, во-первых, что эти произведения задумывались как оружие борьбы в конкретные исторические моменты,

а не как окончательные изображения, а во-вторых, что Брехт, признав их ограниченность, предпочел не ставить их на сцене после войны.

Почему диалектика?

Вероятно, ставить этот вопрос перед постоянным читателям «Что Делать?» нет необходимости. Однако учитывая, что под влиянием Делеза в теории искусства сегодня распространено отрицание «диалектики», не будет пустой тратой времени все же вкратце напомнить, почему не стоит выпускать из рук оружия диалектики, как она была очерчена выше. Капиталистические отношения навязывают фундаментальное разделение труда производительной деятельности и процессам, разделение на тех, кто контролирует и направляет производство, и тех, кто осуществляет его посредством наемного труда. Позволяя тем, кто контролирует производство, извлекать прибавочную стоимость из труда тех, кто должен его осуществлять, это разделение является раной, буквально разрывающей социальную действительность на части. Опосредованная, институционализируемая и усиленная государственной властью и принуждением, она пронизывает каждую грань того, что является сегодня глобализованным классовым обществом, пропитывая повседневную жизнь отчуждением. Диалектика – это такой способ мышления, который вскрывает и отслеживает эффекты этого социального разделения. Это не просто одно из интеллектуальных средств в ряду многих, к которому можно при желании прибегнуть. Диалектика возложена на нас как неотложная необходимость, коль скоро мы стремимся держать капиталистическую причинную связь в поле зрения и преодолеть ее.

Не то чтобы эти категории – разделение труда, эксплуатация, класс – представляли собой исчерпывающее полное описание социальной действительности, объясняя все формы человеческой деятельности, конфликты и возможности. Отнюдь. Но они все же объясняют силы и процессы, из которых вырастает и строится классовое общество. Если мы хотим уйти от капитализма и классового общества, мы обязаны стать критически мыслящими диалектиками. Практикуя диалектику, мы просто помогаем себе увидеть главную причину наших общих страданий. Если нам удастся найти политические решения, способные преодолеть исторические тупики революционной практики и осуществить переход к бесклассовому обществу – т.е. такому обществу, которое организует производство без эксплуатации или господства, – мы больше не будем нуждаться в диалектике. А до тех пор нам нужно больше диалектики, а не постмодернистской неразберихи вокруг нее.

Говорить так, разумеется, не означает утверждать, что все формы мышления, исторически проходившие под этим именем, суть одни и те же, или одинаково ценны, или даже законны. На протяжении многих десятилетий мы знали, что грубые формы диалектики, обеспечивавшего ортодоксальную риторику, были враждебны диалектике, как она очерчена выше. Было бы неплохо, если бы об этом вспоминали почаще. В любом случае, если мы хотим сегодня продолжать читать «Тысячу плато», чтобы черпать там вдохновение, то лучше читать их вместе с «Негативной диалектикой» и собранием сочинений Брехта.

Перевод с англ. Александра Скидана

Джин Рей – критик и теоретик, живущий в Берлине, член Коллектива Исследования Радикальной Культуры (RCRC). Соредактор, вместе с Геральдом Раунигом, сборника «Искусство и современная критическая практика: Переизобретая институциональную критику» (2008) и приглашенный редактор, совместно с Грегори Шолетт, специального номера «Третьего Текста» о тактических медиа (2008)

11-я Международная стамбульская биеннале заимствует свое название у песни «Denn wovon lebt der Mensch?» (в переводе С. Апта «Чем люди живы?»). Эта песня завершает второе действие «Трехгрошовой оперы», написанной ровно семьдесят лет назад Бертольтом Брехтом в сотрудничестве с Элизабет Гауптман и Куртом Вейлем. Впервые показанная в 1928 году с феноменальным успехом, пьеса является переделкой «Оперы нищих» (1728) Джона Грэя; ее постановка была призвана революционизировать театр – и как художественную форму, и как инструмент социально-политических изменений.

Хотя менее, чем через год, Брехт перейдет к написанию более прямолинейных, откровенно дидактичных «Учебных пьес», «Трехгрошовой опера» с ее центральной посылкой «преступник – это буржуа, а буржуа – это преступник», трансформировала «театральный аппарат»; это удалось благодаря преобразованию существовавших представлений о театральных «жанрах» и отношений пьесы с публикой.

Несмотря на бесчисленные популярные трактовки, предпринимавшиеся самыми разными исполнителями (такими, как Том Уэйтс, Уильям С. Берроуз и «Пет Шоп Бойз», если называть лишь некоторых), песня «Чем люди живы?» нисколько не утратила свой взрывной и мобилизационный потенциал, продолжая играть особую, едва ли не символическую роль в поп-культуре XX века. Однако в качестве названия выставки эти слова, безусловно, могут показаться слишком напыщенными – не говоря уже о вопросительном знаке, подразумевающим, что вся соль в вопросе, а не в ответе, – что делает их еще более претенциозными. Но почему бы и нет? Разве вопрос, поставленный Брехтом, сегодня менее актуален? И разве не правда, что нас преследуют страхи при виде наступающих глобальных перемен, последствия которых могут оказаться катастрофическими, как это произошло после экономического краха 1929 года? И разве сегодняшние вопросы о роли искусства как двигателя социальных изменений менее насущны, чем это было в 1930-х, когда левые противостояли фашизму и сталинизму? Или мы действительно считаем, что эти вопросы надо сегодня разрешать в рамках сложившейся всеобъемлющей системы культуриндустрии со всеми ее современными пороками, разграничениями на жанры, предсказуемыми трендами, установкой на извлечение выгоды и маркетинг?

Как бы то ни было, Международная стамбульская биеннале – это в высшей степени репрезентативная манифестация, нагруженная сложной динамикой между локальным, национальным и интернациональным во всех своих проявлениях и аспектах, так что громкое название выглядит вполне подходящим – оно достаточно открыто для рыночного, политического, теоретического и художественного использования (и злоупотребления), чтобы вызвать лавину полезных, как мы надеемся, противоречий и неожиданных констелляций.

Конечно, с господствующей сегодня точки зрения, марксизм Брехта, его вера в утопию, в утопический потенциал и открытую политическую ангажированность искусства, кажутся немного устаревшими, исторически неуместными, диссонансирующими с эпохой краха институциональных левых и неолитеральной гегемонии. Но истинный вопрос в том, не является ли это симптомом? Не говорит ли нынешняя «забытость» и «немодность» Брехта – после его невероятной популярности в 1960–1970-х и постепенного превращения в «классику» – как раз о том, что с современным обществом, равно как и с ролью в нем искусства, что-то не так? «Трехгрошовой опера» тематизирует процесс перераспределения собственности в капиталистическом обществе и, через художественное повествование, предлагает по-прежнему убедительное «изображение самого капитализма – как выразить экономику – или, лучше, специфические реалии и динамику денег как таковых» [1]. Пьеса проливает неумолимый свет на различные элементы буржуазной идеологии, такие как благотворительность, судебная и полицейская система, брак, романтические отношения, братская любовь, религия и суверенная власть, на гребне Веймарской республики в 1928 году, перед приходом Гитлера к власти. Сам Брехт указывал на сходства между эпохой раннего промышленного капитализма, когда была написана «Опера нищих» Грэя, и его собственным временем: «Мы находимся, однако, в такой же социологической ситуации. Как и двести лет назад, мы имеем общественный строй, в котором все слои, хотя и по-разному, проявляют уважение к моральным принципам не тем, что ведут моральную жизнь, но тем, что живут за счет морали» [2]. Эта ситуация имеет место и сегодня, разве что акцент периодически смещается от религиозной морали к либеральной демократии и обратно. В наши дни вопрос «Чем люди живы?» кажется еще более насущным и неотложным, чем в 1928 году, когда его впервые поставил Брехт. Сходства между губительным воздействием стремительно развивающейся либеральной экономики на существовавший до этого общественный консенсус в 1928 году и в нынешнюю эпоху – поразительны; в этом отношении полезно вспомнить анализ другого великого автора середины XX века, политического экономиста Карла Поланьи, который опубликовал свой труд «Великая трансформация» в 1944 году. Анализируя развитие «нерегулируемой рыночной экономики» и последующее восхождение фашизма, Поланьи предостерегал против долговременной тенденции отрывать социальное развитие от экономического, что в результате привело к социальному хаосу и приходу к власти тоталитарных режимов.

Как и предостережения Поланьи, брехтовский анализ предвоенных тенденций несет в себе тревожное сходство с современной эпохой, когда настойчивый призыв к разоблачению фальшивых моральных стандартов, способствующих сохранению нищеты и угнетения в мире, по-прежнему уместен. «Чем люди живы?» послужит спусковым крючком, а также своего рода сценарием выставки, позволяя и нам, и художникам ставить вопросы о безотлагательных экономических и социальных мерах. Достаточно бегло ознакомиться с текстом песни, чтобы обнаружить множество возможных тем, таких как распределение богатства и нищеты, еды и голода, политические манипуляции, половая дискриминация, общественные нормы, двойная мораль, религиозное лицемерие, личная ответственность и согласие на угнетение; все это, без сомнения, темы «релевантные» и едва ли не предсказуемые, с которыми пытались работать многие выставки (особенно биеннале современного искусства).

Биеннале сегодня являются элементами культурного туризма, посредством которого города стремятся использовать свои региональные, культурные и прочие особенности, чтобы застолбить себе место на карте глобализованного мира; это манифестации, склоняющиеся к «культурному шопингу», в рамках которого искусство частенько преподносится как клевое, прикольное развлечение... Брехт, без сомнения, критически относился к тому, что он называл «кулинарным» подходом к искусству, который рассматривает его исключительно как средство развлечения, но он не сторонился развлекательной роли искусства. В популярной и массовой культуре, как предупреждал нас Брехт, проблема не в удовольствии, а в его функции. Вопрос, следовательно, в том, как «освободить удовольствие», как вернуть ему революционную роль в обществе, в котором, как показывает Жижек, требование Сверх-Я наслаждаться – а не подавлять наслаждение – превратилось в главный механизм социального регулирования и угнетения.

Вернуть Брехта – это попытка задуматься о роли художественных устремлений в условиях современного капитализма, попытка переосмыслить наши повседневные практики, наши системы ценностей и способы работы. Разумеется, как говорит Фредрик Джеймисон, было бы что-то «глубоко небрехтовское в попытке заново изобрести и возродить некоего “Брехта для нашего времени”, некоего постмодернистского Брехта или Брехта для будущего, постсоциалистического или даже постмарксистского Брехта, Брехта квинтессенции или политики идентичности...» [3]. Но нельзя ли вернуться к Брехту не как к классику, которого нужно заново открыть и показать новым поколениям, а как к источнику различных моделей, практик, художественных стратегий, понимания искусства?

Когда берешь Брехта в качестве отправной точки для развития концепции биеннале, вопрос о методе становится ключевым. Возможно ли следовать Брехту, игнорируя его образ эдакого Че Гевары у академических левых или канонического автора у традиционных ортодоксальных левых, закрыв глаза на «брехтологию» и явный тупик, которым закончились бесчисленные продолжения его экспериментов? Возможно ли, напротив, следовать Брехту как за своего рода указывающей путь (красной) нитью в поиске формы и формата выставки, которая была бы, так сказать, «по ту сторону обзора» и могла бы превратить зрителя в более деятельного участника, а то и в соучастника?

Какие жесты, подходы, технические приемы Брехта мы – художники, писатели, кураторы – можем сегодня повторить? Каков мог бы быть результат такого повторения? Коллективное творчество, эпический театр, эффект очуждения, искусство как средство народного образования и политической агитации... Разве эти модели социально ангажированного художника, да и самого искусства, все еще не притягательны? Это не означает, что с сегодняшней точки зрения Брехт предлагает решение *deus ex machina* или забытый метод, который мы можем напрямую перенести в современный контекст; ровно наоборот, метод Брехта – в создании некоей политико-эстетической ГОЛОВЛОМКИ, которая способствовала бы точной формулировке сегодняшних проблем.

Брехт приглашает нас снова и снова переосмыслить нашу позицию, смотреть на мир глазами актеров-любителей, не притупляя свои критические способности и потенциал к изменению затверженными на зубок правилами «сценического поведения». Как писатель и режиссер, Брехт постоянно стремился взламывать и обнажать, а затем деконструировать и трансформировать театральный «производственный аппарат» – именно такой подход и должен вывести нас из безвыходного «механизма современного искусства».

Сегодня вопрос об «использовании» Брехта означает прежде всего необходимость рассмотреть взаимодействие искусства и общественных отношений. А в Стамбуле и Турции, где «конфликт между ортодоксальной левой позицией и современным искусством играет сегодня решающую роль в понимании современного искусства» [4], выпутаться из тупиковой ситуации, в которую загоняют, с одной стороны, дискурс глобального неолитерализма, а с другой – местный этнонационализм, представляется единственным устремлением, достойным любых усилий.

WHW (What, How & for Whom) – Что, Как и Для Кого? – кураторский коллектив из Загреба, кураторы 11 Стамбульской Биеннале (2009). Этот текст является программным текстом концепции этого крупнейшего международного арт события.

Перевод с англ. Александра Скидана

Примечания:

1. Fredric Jameson, *Brecht and Method* (London-New York: Verso, 2000), p. 13.
2. Bertolt Brecht. 'On the Threepenny Opera', in *Threepenny Opera*, translated and edited by Ralph Manheim and John Willett (Penguin Classics, 2008), p. 92.
3. Jameson, *Brecht and Method*, p. 5.
4. Süreyya Evren, in 'Art + Politics. From the Collection of the City of Vienna', edited by Hedwig Saxenhuber for the Department for Cultural Affairs of the City of Vienna, 2008 (Museum on Demand: SpringerWienNew York), pp. 170-183.

Оксана Тимофеева

Диалог о методе

Отделение милиции. Алексей, Артем, Олег и Оксана ждут у небольшого окошка, пока милиционер составляет протокол задержания.

Милиционер (Алексею): кем вы работаете, гражданин А.?

Алексей: Я философ.

Милиционер: Я вас прошу работу назвать, а вы мне – «философ»? Я, скажем, тоже, может, по жизни философ, но у меня тут на участке каждый день такие вот, как вы, хулиганы.

Алексей: Есть такая профессия – философ. Философы работают в специальных философских институтах.

Милиционер: И как вам не стыдно! Сотрудник института – а все туда же! Вот возьму и напишу рапорт в ваш институт!

Оксана: Все философы хулиганы. Я вот тоже философ, но хулигану порой.

Милиционер: А вы помолчите, когда представитель закона разговаривает! Не мешайте мне работать! *(Начинает сосредоточенно заполнять бумаги. Алексей, Артем, Олег и Оксана отходят в сторону).*

Артем: Не соглашусь с тобой, Оксана, что все философы – хулиганы. Кант, например, не был хулиганом. Он каждый день вставал в пять утра и совершал прогулку по одному и тому же маршруту. Жители Калининграда даже сверяли по нему часы.

Оксана: Кант – философ прошлого, а философы прошлого, как мне кажется, были более законопослушными, потому что их задачей было объяснить мир. Наша задача уже другая – нам надо его изменить, как завещал Маркс. Поэтому и метод у нас должен быть другой, чем у философов старых времен.

Алексей: Хулиганство?

Оксана: Даже и так. Но хулиганство в более глубоком, философском смысле! Подумайте сами: философы прошлого, объясняя мир, вольно или невольно оправдывали его. А мир ведь уже тогда был устроен несправедливо, и в нем царил неравенство! Вот и получается, что, объясняя мир, философы оправдывали неравенство и законы, охранявшие власть сильных или богатых. Причем мир мысли тоже воспроизводил внутри себя иерархию. Например, у Аристотеля на вершине ее находился разум, который должен был властвовать над чувствами так же, как мужчина над женщиной или человек над животным. Если же мы хотим изменить мир и сломать иерархию, если мы ставим под сомнение законы, которые ее увековечивают, то это само по себе хулиганство.

Алексей: Поэтому философ для власти – опасный человек! Философия имеет подрывной потенциал. И сама она – опасное дело, потому что власть капитализма видит в нас, носителях критического знания, своих врагов. Неудивительно, что нас приняли за хулиганов и теперь мы торчим в этом отделении...

Артем: ...вместо того, чтобы сидеть на набережной или в кафе, пить вино, как греки, и спокойно обсуждать существенно важные проблемы единства и множественности бытия. Но философ опасен для власти не только потому, что он ставит ее под сомнение, но и потому, что он сам – альтернативная власть. Не случайно Сократа посадили в тюрьму – представители государства поняли, что он обладает большей властью – властью над умами!

Олег: А мне кажется, философы склонны к нарциссизму. Они воображают себя властителями умов, потому что думают, что только у них есть эксклюзивный доступ к сущности бытия. В действительности же их объединяет доступ к специальному языку, на котором они говорят между собой о бытии, считая, что все остальное – бессмысленная суета. Философы только и делают, что уходят от социальных, экономических и политических проблем – переводя разговор в эфемерную «бытийную» плоскость.

Оксана: Ну почему же эфемерную? Я думаю, что у неравенства есть свой бытийный горизонт. Мы не построим справедливое общество до тех пор, пока не устраним власть единства над множественностью, формы над материей и бытия над сущими.

Олег: Попробуй представить себе обратную зависимость: что, если власть бытия над сущими – это не причина власти богатых над бедными, а всего лишь ее эффект, отражение в философском сознании реального социального антагонизма? Философ может возомнить себя кем угодно, хоть «пастухом бытия», но от этого не перестанет быть мелким буржуа.

Артем: Вспомни, Олег, что говорил Сартр по поводу вульгарного марксизма: «Конечно, марксизм может установить, что Поль Валери был мелким буржуа, но он не может установить, почему не каждый мелкий буржуа является Полем Валери». Мы должны избегать грубой редукции, которую часто осуществляют социологи, думая, что общество им доступно непосредственно, благодаря эмпирическому методу! В действительности же они изучают мир через призму определенных теоретических понятий, только не рефлексируют по поводу оснований собственного познания.

Олег: Я согласен с тобой в части «критики позитивизма». Однако я могу вернуть тебе твой аргумент: что, если не социологи – «теоретики», не способные осмыслить собственные эпистемологические убеждения, а философы – «эмпирики», только в отличие от социологов опираются лишь на свой личный опыт как на эмпирический объект. Ведь социологический проект вовсе не противоречит намерению философии выйти за пределы здравого смысла с помощью теоретической рефлексии. Однако мы, социологи, расширяем набор рефлексивных инструментов и пользуемся эмпирическим методом, преодолевающим ограничение метода философского. Философ часто пытается судить об эмпирических реалиях общества, однако его опыт знакомства с ними ограничен личным опытом и теоретической интуицией. Мы же, помимо теории и собственного опыта, изучаем субъективный опыт других и объективные структуры, этот опыт формирующие и этим опытом изменяемые.

Оксана: Однако мы не должны замыкаться только на вопросах метода познания. Ведь наша задача – это радикальное преобразование мира. И тут, если мы будем ограничиваться только наукой или общественной деятельностью, не заботясь также о свержении иерархии мысли, старые структуры власти сохранятся у нас в головах, что в итоге снова приведет к реставрации.

Артем: Оксана права, без философии не было бы и революции. Ведь революция невозможна без субъекта, а вопрос субъекта – это вопрос философский. В этом есть своя диалектика. Человек, он ведь как песочные часы – переворачивается то снизу вверх, то снова сверху вниз, и так без конца.

Оксана: Это верно. Йоги, например, иногда подолгу стоят на голове. Это помогает «прийти в себя» и собраться с мыслями, но и требует усилия, ведь подобное положение тела неестественно.

Алексей: Если бы человек не предпринимал никаких усилий, не преодолевал сознательно своего естественного состояния, он так и стал бы заложником природной глупости и жадности. Чтобы стать субъектом, нужно убить в себе обывателя. А для этого требуется, не побоюсь этого слова, «духовная практика». Если бы все люди стали хоть немного философами, если бы они задумались над смыслом своего бытия, если бы стали читать и обсуждать критические тексты, они бы быстро поняли, какое все-таки дерьмо – капитализм...

Оксана: ...и, конечно, сразу свергли бы его, чтобы, объединившись, построить лучший мир! Но, к сожалению, людям некогда задумываться, потому что они каждый день ходят на работу и занимаются отчужденным трудом, а выходные отдают компенсаторному потреблению.

Олег: Бесспорно, мы должны разоблачать господствующую идеологию с помощью критики. Однако не является ли само «критическое знание», производимое философией, идеологическим? Даже материалистические философы в каком-то смысле – идеалисты и, тем самым, творцы идеологических форм. Для них иерархия мысли первична в устройстве общества, мир они невольно делают воплощением теории, так что плохая теория ведет к плохому миру. Следуя своим политическим идеалам, философы-марксисты настаивают на разоблачении идеологии с помощью *материалистической* мысли, но как профессиональные мыслители убеждают нас в том, что мир – эманация идей. Будучи профессионалами мысли, философы склонны впадать в иллюзию ее всемогущества.

Алексей: Какое там всемогущество! В современной России философия вообще не пользуется уважением. Она маргинализована, вытеснена на периферию социальной жизни. Люди смеются над нами, а милиция считает бездельниками и хулиганами. Пролетаризация философов и людей знания – вот эффект дикого капитализма и господства отупляющей культуриндустрии, заинтересованной в производстве потребителя, а не субъекта.

Оксана: В этой ситуации важно осознать условия своей несвободы как нечто конститутивное, чтобы определиться, с кем мы, и каково наше «политическое желание». А оно таково, что мы не хотим, как Хайдеггер, например, «пасти бытие», а хотим его изменить как можно быстрее, чтобы на людей не смотрели больше, как на стадо рабочего скота. Ангажированный философ – это тот, кто сознательно исходит из своей классовой и политической позиции, и философский язык для него – язык борьбы.

Алексей: Философ в этом смысле похож на активиста. Вернее, он и есть своего рода активист. Ведь, как говорит Карин Клеман, активист – это тот, кто перестал быть обывателем, осознал общность своих интересов с другими и решительно вступил на путь преобразующей коллективной практики. Философская мысль – это тоже вид практики, и поэтому древние греки не отделяли теорию от практики. Христианская и метафизическая традиция, отрицающая все телесное, оторвала теорию от действительности, и только Маркс вернул практике субъекта ее подлинный смысл.

Оксана: Однако не нужно забывать о критике субъекта, которая была развита французскими философами в двадцатом веке. Они показали, что властные претензии буржуазного индивидуалистического субъекта неслучайно находят одно из своих применений в концлагере. Я думаю, что важно не только стать субъектом, но и суметь потом перестать быть субъектом, подобно тому как класс осознает себя как класс, чтобы затем преодолеть свою классовую сущность и покончить с неравенством.

Алексей: Тут, Оксана, ты забегаешь вперед. Мы живем в такой системе, в которой, если ты не будешь субъектом, то ты будешь объектом властных манипуляций. Господствующая либеральная идеология апроприировала критику субъекта, поспешив заявить, что с «тоталитарным» субъектом теперь покончено и ему на смену приходят различные потребляемые и потребляющие «идентичности». Так и получается, что философия начинает работать на власть...

Артем: Но мы должны понимать, что истина-то завоевывается в борьбе! Обратим внимание, что даже Кант, который старался не хулиганить, в «Споре факультетов» указывает, тем не менее, на «опасность» философии, обнаруживая ее критический потенциал, который позволяет ей вмешиваться в дела слепо обслуживающих власть позитивных наук. Критика, вот наше оружие! Благодаря ей философия не только правой рукой обслуживает власть, но и левой ее преодолевает.

Оксана: Но тогда получается, что философия топчется на месте, левой рукой бесконечно хватая себя за правую?

Артем: Тут важна диалектика – шаг вперед, два назад. А в целом все куда-то постепенно движется!

Оксана: Но это движение останется кружением в вальсе, если философия не выберется из своего узкого мирка. Заслуга Маркса в том, что он оказывается одновременно и философом, и ученым, и борцом. Философия должна преодолевать себя, как субъект или класс. И тогда она ставит себя на службу революции. Пора нам выйти за пределы философии и начать уже менять мир!

Олег: Но для начала пора нам выйти за пределы этой ментовки.

Артем (обращаясь к милиционеру): Гражданин начальник, что там с нашими документами?

текст написан при участии Данилы Кондова и Олега Журавлева

Давид Рифф – Дмитрий Гутов *Просто описывать*

Давид Рифф. Помнишь, несколько лет назад по приглашению Фредрика Джеймисона мы выступали в Университете Дьюка? В первый наш вечер в Америке Колин, ассистент Фреда, повел нас в закусную. Мы сидели, пили пиво, болтали. Колин рассказывал о своем исследовательском проекте: теория музыки Адорно, постопераистская виртуозность и американская радикальная политика. Наш друг, философ и активист Влад Софронов, художавый, наголо стриженный троцкист в очках, который молчал весь вечер, наклонился, посмотрел Колину прямо в глаза и с заметным русским акцентом спросил: «Колин, в чем состоит твой метод? Просто описывать?». Я хочу начать наш диалог с такого же лобового вопроса: в чем твой метод, товарищ Гутов?

Дмитрий Гутов. Я начну со своих соображений об описанном тобой событии, которое и в мою память живо врезалось. Что хотел сказать Влад своим вопросом? Что «просто описывать» – это не наш метод, что это позитивизм, не несущий в себе партийности, не содержащий в себе «приговора над явлениями действительности» и как таковой плохо приспособленный к революционной переделке действительности. Я же хочу заступиться за «просто описывать». Это не такая простая штука – просто описать какое-то явление. Как раз вносить тенденцию гораздо проще. В мире все диалектично, всякий предмет, всякое событие. Прежде чем вносить в этот поток отсебятину, или, еще точнее, чем ее туда вносить, – дать предметам говорить самим за себя. «Просто описывать» и есть такая процедура.

Второе критическое замечание состоит в том, что в мире все бывает двух видов. Описание описанию рознь. Оно может быть как фальшивым, так и истинным. Когда автор не предлагает никакого решения и не занимает открыто чью-либо сторону, но дает правдивое изображение, его позиция только выигрывает. Любое высказывание, не учитывающее, что все в природе бывает двух видов, представляется мне глубоко недialeктическим.

ДР: Мне нравится то, что ты говоришь о двух разновидностях «просто описания». Вопрос в том, как отличить плохое от хорошего и как от фальшивого «просто описания» перейти к истинному. Даже если «в мире все диалектично» (что в такой формулировке звучит как религия), ты не можешь направлять изменения и полагаться на одну лишь слепую судьбу в надежде, что действительность сама раскроет себя. Если действительность диалектична, это означает, что она непрерывно меняется в ходе противоречивого процесса. Большинство «простых описаний» не вскрывают этих противоречий, а затемняют их, скрывают за констелляцией «простых фактов». Что, в свою очередь, порождает иллюзию вечной истины, и это касается не только лобковых волос у нацистской скульптуры, но и многих фактов и фигур в отчете МВФ. И МВФ, и нацистская скульптура «просто описывают» соответствующие объекты, но делают это – и я мог бы это доказать – в подчеркнуто позитивном ключе. Вопрос, следовательно, в том, как этого избежать, как не дать «простым фактам» говорить от имени власти, тех сил, которые думают, что они вечны, как добиться «просто описания» фундаментально иного типа. А это последнее появится лишь после того, что Гегель назвал «работой негативности»; только так можно будет совладать с неопределенностью, лежащей в основе всего.

ДГ: Здесь я должен предостеречь тебя от использования понятия «неопределенность». Это сегодня краеугольный камень интеллектуальной масскультуры. То, что в XX веке волновало физиков и химиков, через популярную литературу вошло в самые широкие народные слои, находящиеся в состоянии перманентного стресса, внутреннего беспокойства, неразличения ближайшего будущего. Цитаты из Гейзенберга и Пригожина, дающие что-то вроде научной легитимации этого социального психоза, того, что в советские времена называлось «неуверенность в завтрашнем дне», пришлились тут очень кстати. Ярчайший пример такого описания мира как непредсказуемого, нестабильного, неопределенного, можно найти в «New York Times Bestseller» 2007 года «Черный лебедь. Воздействие крайне маловероятного». Автор – Нассим Николас Талеб. Это пример классического недialeктического подхода к делу. Автор пишет о неопределенности более чем жестко и однозначно. Если бы это делал художник, то включил бы некую неопределенность в саму ткань своего текста. В этих точках сама неопределенность становилась бы неопределенной, и тогда бы выяснилось, что где-то устойчивые закономерности все же существуют и схватываются. Это был бы диалектический подход.

ДР: Стало быть, существуют еще и две разновидности неопределенности. Возвращаясь к первоначальному вопросу: именно так ты и работаешь как художник? Я знаю, например, что ты методично смываешь свои картины. Это диалектический метод?

ДГ: К моему смыванию картин это не имеет прямого отношения. Когда я считаю, что мог бы сделать на этом холсте работу получше, то и смываю.

ДР: Мне нравится китайская лаконичность твоих слов. Но позволь мне снова усомниться. Ты сам вводишь некоторую одностороннюю неопределенность, которую только что критиковал, в иной форме – как упорное романтическое наставление на том, что имеются непостижимые личные причины, возможно, диалектические тайны. Но есть ведь закон, управляющий «работой негативности», не так ли? Причины, по которым твои картины возникают либо исчезают? Так что, товарищ Гутов, еще раз,

пожалуйста, более диалектический ответ: откуда берется решение смыть изображение? Мотивировано ли политически непрерывное переписывание твоих работ? Может быть, лучше всего будет, если ты «просто опишешь» свой метод...

ДГ: Если искать точную политическую аналогию такому непрерывному смыванию, то ее можно найти в знаменитом описании пролетарских революций из «Восемнадцатого Брюмера». Приходится все время возвращаться к уже совершенному, убедиться в его ограниченности, несовершенстве и переделывать вновь и вновь, начиная с самого начала. Это не значит, что уверенность вчерашняя сменяется сегодняшней неуверенностью. Ее и вчера не было. Некая толика неуверенности – необходимая часть создания работы. Буржуазный вкус ее, кстати, не слишком жалует. Эти ребята, всегда бесконечно уверенные в правоте своего дела, любят такую же твердую руку в искусстве. Такую немного хамоватую кисть, прокладывающую себе дорогу по холсту как бульдозер. Точный снайперский мазок. Искусство, которое двигается от победы к победе.

ДР: ...и ты не хочешь им ее отдавать? Позволь мне вмешаться в твоё «простое описание» с немного вульгарной социологией. Я не уверен в том, что сказанное тобой о буржуазном вкусе по-прежнему верно в общемировом масштабе. Это локальный эффект русских нуворишей, люмпенизированной социалистической мелкой буржуазии, насильственным путем оказавшейся на вершинах гиперкапитализма. Вкус крупной буржуазии в разы более развит. Они любят не только «снайперскую» живопись, но и хрупкость и неопределенность, и незаконченные проекты, утопии и разного рода дурачества, несчастное сознание и даже глубокую политическую меланхолию марксистов вроде нас с тобой. Это буржуазная филантропия во всем ее блеске и убожестве: фетишизировать продукты, созданные ее же наемными работниками, «жалеть своих жертв», потому что они – такие утонченные и хрупкие, как цветочки, любить неопределенность и неуверенность этих бедняг, тех самых субъектов, от признания которых зависит ее господство, и встраивать их в свой мир. Возможно, нам следует сказать, что есть хрупкость и хрупкость, как есть «простое описание» и «простое описание», неопределенность и неопределенность? Многие произведения современного искусства страдают ложным «просто описанием», ложной неопределенностью, ложным самоотрицанием, ложной хрупкостью. Это неопределенность и самоотрицание признанного раба. Где бы ты искал примеры правильного подхода?

ДГ: Если говорить о «Великом Методе», то его прекрасным примером могут служить черновики Пушкина. Все эти бесконечные зачеркивания, правки, перебирания комбинаций. В рукописях Маркса мы видим то же самое. Ничего не приходит само и не приходит легко. Это что-то вроде творчества самой природы, производящей все с невероятным перерасходом энергии и материальными затратами. То есть, чтобы где-то в углу вселенной мы могли говорить о диалектике, нужны миллиарды световых лет, молчащих пространств, израсходованных вроде как впустую. Это стирание и стирание, в результате которого есть мельчайший шанс, что что-то возникнет.

ДР: На мой слух это опять звучит угрожающе метафизично, особенно когда ты говоришь о световых годах и вселенной. Ну да ладно. Думаю, я понимаю, что ты имеешь в виду. Не только потому, что стираю каждое написанное мною предложение в среднем по сто раз, чтобы потом написать его однажды должным образом за десять секунд, но и потому, что ясно вижу, что политически «мы стоим на фундаменте побежденных». Однако, на мой взгляд, крайне опасно впадать по отношению к этому факту в созерцательную позицию, возвращаться к «просто описанию», как бы смиренно склоняя голову перед лицом тех, кто признал за нами статус побежденных. Должно быть какое-то вторжение в «просто описание», которое его позитивизм и метафизику превращает во что-то совершенно иное. Недостаточно годы напролет читать о диалектике; нужно что-то менять в своей работе, не допуская фальшивых описаний и фальшивых неопределенностей...

ДГ: Ты знаешь, что Гегель и классические китайские трактаты по искусству входят в круг моего самого любимого чтения. Общий вывод, который я оттуда вынес, это то, что надо работать на противодвижении. Хочешь провести линию вверх, начинай с движения вниз, пиши гору как воду, а волну – как камень. Тяжелое пиши легко, легкое – тяжело. В сходстве ищи несходства, а в несходстве – похожего. Этому противостоят разные деревянные методологии, тоже прекрасно, кстати, работающие. Часто даже более прекрасно. Это что-то вроде молотка, простого и эффективного инструмента.

ДР: Молотка как просто описания.

ДГ: Вот-вот.

Перевод с англ. Александра Скидана

*Дмитрий Гутов – художник; живет и работает в Москве
Давид Рифф – критик, член рабочей группы «Что Делать?»;
живет и работает в Москве и Берлине*

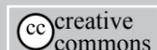
благодарность: всем авторам, переводчикам и друзьям, поддержавшим это издание
Эта публикация является приложением к оригинальной публикации “Great Method” (Что Делать? номер 03-27), изданной на турецком и английском языке в рамках 11 Биеннале в Стамбуле (см он-лайн www.chtodelat.org с цветными иллюстрациями Натальи Першиной-Якиманской (Глюкли))

редактор: Дмитрий Виленский // **дизайн и набор:** Д. Виленский

Платформа «Что Делать?» - это коллективный проект, создающий пространство взаимодействия между теорией, искусством и активизмом. Работа платформы осуществляется через сеть коллективных инициатив и их диалог с интернациональным контекстом.

Founded in early 2003 in Petersburg, the platform “Chto delat?” is a collective initiative that is aimed at creation and developing a dialogue between theory, art, and activism and about the place of art and poetics in this process.

подробности на сайте | see more at www.chtodelat.org // contact: info@chtodelat.org / dmvilen@gmail.com



1. Нужно снимать политические фильмы.
2. Фильмы нужно снимать политически.
3. Пункты 1 и 2 антагонистичны по отношению друг к другу.
Они выражают две противопоставляемые концепции.
4. Пункт 1 принадлежит идеалистической, метафизической концепции мира.
5. Пункт 2 принадлежит марксистской, диалектической концепции мира.
6. Марксизм борется с идеализмом; диалектика — с метафизикой.
7. Борьба эта — есть борьба старого и нового, борьба новых идей со старыми.
8. Социальное бытие людей определяет строй их мыслей.
10. Борьба старого и нового есть классовая борьба.
11. Выбрать первое — значит, остаться представителем буржуазного класса.
12. Выбрать второе — значит, занять позицию пролетариата.
13. Выбрать первое — значит, заняться описыванием ситуаций.
14. Выбрать второе — значит, конкретно анализировать конкретные ситуации.
15. Выбрать первое — сделать “British sounds”.
16. Выбрать второе — бороться за то, чтобы “British sounds” были показаны на английском телевидении.
17. Выбрать первое — значит, объяснять мир через его законы.
18. Выбрать второе — значит, без усталости преобразовывать мир через понимание его законов.
19. Выбрать первое — значит, заняться описыванием мистерии этого мира.
20. Выбрать второе — значит показать борьбу людей.
21. Выбрать второе — значит, критикуя самих себя и окружающий мир, разрушить первое.
22. Выбрать первое — значит, показать все происходящие события во имя самой правды.
23. Выбрать второе — значит, отказаться от воспроизводства во имя относительной правды перенасыщенных образов происходящих событий.
24. Выбрать первое — значит, рассказать о настоящих вещах. (Брехт)
25. Выбрать второе — значит, о вещах по-настоящему. (Брехт)
26. Выбрать второе — значит, монтировать фильм до того, как он снят, пока он снимается, после съемок. (Дзига Вертов)
27. Выбрать первое — значит, распространить фильм до того, как он будет готов.
28. Выбрать второе — значит, сделать фильм, после чего распространять его; научиться делать кино, следуя правилу: работа превалирует над последующим распространением, политика превалирует над экономикой.
29. Выбрать первое — значит, снимать студентов (*заштриховано*), пишущих: единство—студенты —работники.
30. Выбрать второе — значит, понимать, ~~что единство есть борьба противоположностей (Ленин)~~; (*заштриховано*) понимать, что они составляют одно целое.
31. Выбрать второе — значит, изучать противоречия между классами с помощью изображений и звуков.
32. Выбрать второе — значит, изучать противоречия во взаимоотношениях производства и производящих сил.
33. Выбрать второе — значит, рискнуть—узнать ~~что и где~~ (*заштриховано*), осмыслить свое место в производственном процессе с тем, чтобы изменить его в дальнейшем.
34. Выбрать второе — значит, знать историю революционной борьбы и свое место в ней.
35. Выбрать второе — значит, научно воспроизводить историю революционной борьбы.
36. Выбрать второе — значит, понимать, что производство фильмов — второстепенное занятие, малая часть революции.
37. Выбрать второе — значит, использовать изображения и звуки, как (*заштриховано*) зубы и губы — чтобы кусать.
38. Выбрать первое — значит, всего лишь открыть глаза и напрячь слух.
39. Выбрать второе — значит, читать отчеты товарища Цзян Цин.
40. Выбрать второе — значит, воевать.