

Время труда и время досуга в эпоху цифровизации

Иван Микиртумов

*Доктор философских наук,
доцент факультета свободных искусств и наук
Санкт-Петербургского государственного университета,
Университетская наб., 7–9, Санкт-Петербург, Россия
E-mail: imikirtumov@gmail.com*

Время труда и время досуга: отчуждение в эпоху цифровизации¹

Аннотация

В статье предложена попытка ответить на вопрос о влиянии цифровизации на отчуждение и дифференциацию труда и досуга. Контекстуализируется концепция отчуждения из «Экономическо-философских рукописей» Маркса, и проводится различие между временем труда как отчужденного существования, или необходимости, и личным временем как временем досуга и свободы. Отчуждение рассматривается и как концепт, и как аффект (предпочтение отдается второму). Цифровизация в свою очередь рассматривается как явление, оказывающее влияние на

¹ Исследование выполнено в рамках НИР Санкт-Петербургского государственного университета по заказу РАНХиГС «Развитие образовательной модели свободных искусств и наук (liberal arts) в условиях цифровизации», 2020 г.

труд, сходное с тем, какое оказывают иные технологические усовершенствования, но обладающее известной спецификой. Труд становится не просто более сложным, он индивидуализируется, становится уникальным сам по себе, а также по своему продукту. Затрагивая здесь идеи Маркса, Штирнера, Арндт, Вирно, а также наблюдения Болтански, Кьяпелло и Эскера, касающиеся творческого и уникального в труде в связи с отчуждением, формулируется следующий вывод: отчуждение в труде под влиянием цифровизации уменьшается и даже исчезает, замещаясь аффектом агона.

Специфика такого труда состоит также в том, что его продуктами являются продукты коммодифицированной свободы, т. е. то, что предназначено для потребления в сфере свободы — личного, или «своего» времени. Поскольку свобода мыслится как пространство реализации себя, в ней ищется подлинное и уникальное, причем также и в агоне, которым сфера труда инфицирует сферу свободы. Коммодификация досуга вносит в него отчуждение особого рода — в отличие от труда свобода отчуждается не другому, но себе самому. Отчуждающей силой становится голая необходимость, свобода коллапсирует, а текущий уклад жизни лишается смысла.

Различие между трудом и досугом не исчезает, но получает новое основание.

Ключевые слова

Отчуждение, труд, досуг, цифровизация, свобода, необходимость, коммодификация

Сюжет этой статьи — судьба оппозиции труда и досуга, которую я попытаюсь продумать в смысловом поле концепта отчуждения и применительно к цифровизации². Под последней понимается широкое использование вычислительных устройств и работающих с их помощью систем передачи и хранения информации, функционирование социальных сетей, интернет-платформ, удаленного доступа и пр.³ Всё это усиливает и расширяет процессы, начавшиеся во времена додигитальные: автоматизацию производства, разрастание сферы услуг, усложнение, специализацию

²Термин «цифровизация» — не такой уж новый, но популярный и конъюнктурный. Было бы лучше его не использовать, но он покрывает множество явлений, подробно различать которые для моих целей не имеет смысла.

³Стандартное описание явления см., например: (Brennen, Kreiss 2016: 6 fl).

и индивидуализацию труда, появление у него отчасти творческого характера, но одновременно и спрос на доверие, на «мягкие» компетенции, распространение практик аутсорсинга и precarious труда. Эффекты цифровизации проявляются и в повседневности, мы ощущаем изменения образа и уклада жизни. Оценку происходящего можно попытаться дать в разных теоретических перспективах, среди которых мне кажется наиболее плодотворной марксистская концепция отчуждения⁴. Я не ставлю своей целью ни ее исследование, ни ее критику, ни ее развитие, но лишь пытаюсь ее контекстуализировать и приложить к вопросу о цифровизованном труде и досуге. Вокруг концепции отчуждения строится, с одной стороны, идеология исторической борьбы за освобождение труда и эмансипацию трудящихся масс, и она же остается основанием критики капитализма в его новых формах; с другой стороны, для меня отчуждение проблематично, поскольку за этим концептом я не вижу сугубо объективного социального явления, но вижу аффект и, возможно, романтический миф. Действительно, марксово «отчуждение» предполагает вполне буржуазную, локковскую гипотезу о своеобразной собственности рабочего на свое тело и деятельность. Кроме того, в самой простой версии предполагается, что этот труд и его продукты переходят от трудящегося к капиталисту, или к Капиталу, а в более сложной — что этот труд протекает по бюрократическим правилам, чуждым трудящемуся. В современной реальности такого рода картина представляется неточной, связанной с гуманистическими предрассудками раннего Маркса, которые критиковались в самом марксизме (например, в школе Луи Альтюссера), и предполагающей слишком буквальное прочтение отношений частной собственности. Но я не ставлю себе задачи политэкономической критики марксистской теории отчуждения, а выношу ее объективность, в феноменологическом духе, за скобки, сосредотачиваясь на фактичности *восприятия* отчуждения. Как социально-психологический, идеологический феномен, отчуждение для меня бесспорно, и не только в силу распространения марксизма. Социальные акторы действительно переживают свою трудовую деятельность как отчужденную: либо буржуазия, либо безличная система как бы обкрадывает и опустошает их жизнь. Отчуждение характеризует их отношение к другим

⁴ Представление об актуальном перечне вопросов, возникающих при столкновении цифровой экономики и марксистской теории, дают работы Фукса (Fuchs 2014; Fuchs, Mosco 2016). Черты «платформенного» капитализма и его критику можно найти в работе Срничка (Srnicsek 2016). Аргументы в пользу того, что сам термин «цифровой труд» утратил всякую определенность, можно рассматривать как критику конъюнктурного характера темы (Gandini 2020).

людям и к общественным отношениям как таковым. И вот об этом аффекте, в связи с цифровой экономикой и современной трансформацией труда, я и хотел бы поговорить в этой статье.

Мое рассуждение будет довольно извилистым. Сначала я постараюсь показать, что отчуждение соотносится с конкурирующими аффектами агонии и признания, и, под влиянием ряда факторов, в том числе и цифровизации, эти аффекты вытесняют отчуждение из сферы труда в сферу досуга — «своего времени», где реализуется личная и политическая свобода, которые, как кажется, не должны быть отчуждаемы. В силу этого различие между трудом и досугом сохраняется, но получает иное основание. Затем я перейду к агонии, который, привнося в сферу свободы последнее основание аффекта отчуждения — переживание голой необходимости, уничтожает сферу свободы как оппозицию сфере труда, снимая здесь антитезу своего и чужого. В финале статьи я прихожу к выводу, что именно свобода становится жертвой идущих трансформаций труда и досуга.

Отчуждение как аффект. Мука и наслаждение

Хорошо известно, что отчуждение находится в центре марксистской теории труда и появляется у Карла Маркса в опубликованных в 1932 году материалах под названием «Экономическо-философские рукописи 1844 года» (Маркс 1974). Существует огромная литература, посвященная как содержанию концепта отчуждения у Маркса, так и исследованию того, насколько марксистские и немарксистские теории отчуждения (представленные, например, именами Георга Лукача, Германа Маркузе, Эриха Фромма, Паоло Вирно, Мишеля Фуко и др.) развивают, искажают или отклоняются от оригинальных воззрений Маркса. Я оставляю эти вопросы в стороне, поскольку, опираясь на текст Маркса, хочу выявить стоящее за концептом отчуждения явление. Подвигающее меня к этому затруднение состоит в том, что я не вижу за концептом отчуждения никакой объективируемой социальной реальности, а даваемые марксистскими теориями интерпретации, оперирующие абстракциями труда, капитала и фетиша, не кажутся мне убедительными; я не обнаруживаю отчуждения везде и всюду, да еще в возрастающей степени⁵. Мой тезис состоит в том, что отчуждение есть аффект, и он встроен в комплекс аффектов, которые образуют ресентимент, или мстительную зависть,

⁵Здесь нет места развернуть соответствующую критическую аргументацию, и, кроме того, критика марксистских теорий не входит в мою задачу.

входящую в социально-психологическое основание борьбы масс за эмансипацию. Отказ видеть в отчуждении объективное социальное явление снимает для меня вопросы о том, как и в каком смысле отчуждение имеет и может иметь место «в действительности», т. е. на какой области явлений следует верифицировать связанные с отчуждением теоретические суждения. Богатое идеологическое и философское содержание концепта «отчуждение» возникает тогда в опыте переживания тех или иных социальных ситуаций. Такой опыт всегда индивидуален, но реакция на ситуацию, которую проявляет один человек, порождает для другого новую ситуацию, в которой как нечто исключительно значимое воспринимаются также и переживания первого. Они становятся точкой отталкивания для пассивного или активного подражания, так что мы начинаем понимать, как можно реагировать, прежде чем схватываем концептуальное содержание. Это объясняет, почему аффект отчуждения, будучи кому-то незнакомым, становится знакомым исключительно быстро: номенклатура аффектов невелика и при этом отлично нам известна, что делает объяснение в терминах переживаний доходчивей любой теории. По-видимому, для одного субъекта аффект отчуждения есть непосредственная и спонтанная реакция на ситуацию; другой, глядя на первого, осваивает отчуждение миметически; третий получает способность переживать отчуждение лишь после того, как овладеет его концептом; наконец, четвертый никогда отчуждения не испытывал и не сможет его испытать.

В структуре отчуждения находятся различие и отрицание, поэтому невозможно указать социокультурного явления или отношения, которое нельзя было бы при посредстве отчуждения помыслить. Из этого можно попытаться вывести и необходимый характер отчуждения, особенно если придать ему характер гуманистический — как теста на человеческое: субъект, претендующий на то, чтобы быть человеком «в полном смысле слова», не может не испытывать отчуждения при столкновении даже с самыми слабыми и косвенными проявлениями капиталистических отношений. Рахель Йегги полагает, что даже неопределенность, неведение и индифферентность, кажущиеся нейтральными ответами и реакциями, также свидетельствуют от отчуждении, обнаруживая «потерю себя» и неспособность сформировать отношение к своей свободе (Jaeggi 2014: 141–150).

Как предмет внутреннего опыта аффект отчуждения находит инструментальное применение в качестве источника иллюкативной силы ценностных суждений (Overend 1975: 311–315). Сила эта увеличивается по мере распространения дискурсив-

ного применения термина и нарастания интенсивности основной на нем практики, в результате чего различие между речевыми актами асертивного и перформативного характера стирается, т. е. утверждение превращается в действие. Это позволяет не обращаться к критике концепта отчуждения за пределами марксизма и интеллектуальных течений, испытавших его влияние. *Концепт* может получать разные трактовки, и это не будет лишать содержания, значимости и силы *аффект*, который реализует себя в языке посредством разметки отчуждающего и отчужденного. Здесь утверждение есть акт квалификации себя как испытывающего отчуждение и находящегося в отношении отчуждения, возникающего не прежде высказывания.

Под аффектом я понимаю структуру, которую образуют, самое меньшее, четыре элемента: пропозиция, эмоция, интенция и акция. Они выражены, соответственно, утверждением относительно положения дел, эмоциональной модуляцией, а также установками желаний и намерений. Нетрудно заметить, что Маркс описывает отчуждение скорее в терминах переживаний и ситуаций, в которых они могут быть испытаны, последовательно воспроизводя все названные элементы структуры. Свою активность рабочий осознает как «отчужденный труд» в момент, когда обнаруживает другого — того, кто пользуется продуктами этого труда, т. е. «потребителя» и «капиталиста». Здесь сам рабочий становится чуждым себе:

Это отношение есть отношение рабочего к его собственной деятельности, как к чему-то чуждому, ему не принадлежащему. Деятельность выступает здесь как страдание, сила — как бессилие, зачатие — как оскопление, *собственная* физическая и духовная энергия рабочего, его личная жизнь (ибо что такое жизнь, если она не есть деятельность?) — как повернутая против него самого, от него не зависящая, ему не принадлежащая деятельность. Это есть *самоотчуждение* (Маркс 1974: 92).

Отметим формальное условие: этот другой не трудится сам, хотя подобен рабочему и мог бы оказаться на месте рабочего, как и рабочий на месте этого другого.

Непосредственным следствием того, что человек отчужден от продукта своего труда, от своей жизнедеятельности, от своей родовой сущности, является *отчуждение человека от человека*. Когда человек противостоит самому себе, то ему противостоит *другой человек*. <...>

Следовательно, в условиях отчужденного труда каждый человек рассматривает другого, руководствуясь масштабом и отношением, в котором находится он сам как рабочий (там же: 94).

Поскольку труд, отчуждаясь, по мысли Маркса, инвертирует-ся, имеет место следующее симметричное отношение:

Если деятельность рабочего для него самого является мукой, то кому-то другому она должна доставлять *наслаждение* и *жизнерадостность* (Там же: 95).

Библейская «мука» (Qual) и «наслаждение» с «жизнерадостностью» (Genuß, Lebensfreude) на месте банальных трудовых усилий и потребления призваны подвести некоторые психофизические состояния и социальные аффекты под роды, раскрывающие их сущность. Как указывает словарь Гриммов, для XVII века основным значением «Genuß» было «выгода», «польза», и употреблялось оно, в частности, в контексте описания предпринимательства и коммерции. В XVIII веке значение сместилось в сторону удовольствия, вкушаемого от благ, а затем к наслаждению — чувственному и интеллектуальному, а также религиозному и нравственному, происходящему от дружбы, от созерцания природы, от общения. В паре с «Genuß» появляется в этот момент и «Begier» — «желание» как вожделение. Следует ли за «Genuß» у Маркса искать желание — это вопрос, который я оставляю в стороне, но, если необходимым компонентом наслаждения капиталиста является отчужденные для рабочего характер труда и производимого блага, то и в структуре желания капиталиста присутствует не только желание блага, но и легитимация эксплуатации тех, кто его доставляет.

Пара «мука — наслаждение» соотносится с парой «труд — потребление». Первое отношение представляется понятным, поскольку аспект напряжения, усилия и страдания в труде зафиксирован в том числе и этимологически (Zimmermann 2015; см. также обсуждение у Ханны (Арендт 2000: 64)). Но традиция, восходящая к поздней античности, противопоставляет наслаждению не муку, а боль. В самом деле, можно жить долго и мучительно, т. е. в постоянном напряжении сил, но нельзя жить с болью, которая может сделать невозможным само существование. «Мука» есть предикат жизни, следовательно, «наслаждение» следует понимать как жизнь «приятную», лишенную тягот принуждения к физическому действию. Маркс описывает «капиталиста» идеально-типически, и мы можем найти под-

робности такой жизни в бытописательской литературе эпохи. Маркс и сам указывает на это в «Немецкой идеологии» (Маркс, Энгельс 1955: 418), но останавливается только на внешней детали, а именно на том, как эксплуататорские классы маскируют жизнь в наслаждении посредством напускной религиозности и показной морали. В вычеркнутом фрагменте рукописи индивидуальные наслаждения определяются классовой принадлежностью и не находятся в прямой связи с потреблением. Маркс делает такой вывод:

Наслаждения всех существовавших до сих пор сословий и классов должны были вообще быть либо ребяческими, утомительными, либо грубыми, потому что они всегда были оторваны от общей жизнедеятельности индивидов, от подлинного содержания их жизни и более или менее сводились к тому, что бессодержательной деятельности давалось мнимое содержание (Маркс, Энгельс 1955: 419).

Таким образом, известные нам способы наслаждения, как и философские теории удовольствия и счастья, ложны, потому что построены на отрицании отдельных свойств ложных форм жизни, а не ее самой целиком, либо же просто предполагают высвобождение природных влечений и инстинктов. Ограничения, накладываемые религиозностью и моральностью пусть и в качестве масок индивидов из эксплуататорских классов, которые, на самом деле, стремятся к беспечности (аристократия) и роскоши (буржуазия), компенсируются особого рода наслаждением. Рабочий испытывает отчуждение, которое

проявляется как в том, что *мое* средство существования принадлежит *другому*, что предмет *моего* желания находится в недоступном мне обладании *другого*, так и в том, что каждая вещь сама оказывается *иной*, чем она сама, что моя деятельность оказывается чем-то *иным* и что, наконец, — а это относится и к капиталисту, — надо всем вообще господствует *нечеловеческая* сила (Маркс 1974: 138).

Наслаждение же отчужденным богатством становится специфическим состоянием:

Предназначение употребляемого только для наслаждения, недеятельного и расточительного богатства, когда наслаждающийся этим богатством человек, с одной стороны, *ведет* себя

как лишь *преходящий*, дающий волю своим страстям индивид и рассматривает чужой рабский труд, человеческий *кровавый пот* как добычу своих вожделий, а потому самого человека — следовательно и себя самого — как приносимое в жертву, ничтожное существо, <...> такое предназначение ведет к тому, что осуществление человеческих *сущностных сил* мыслится только как осуществление чудовищных прихотей и странных, фантастических причуд (Там же).

Наслаждение предстает как извращение человеческой сущности в гипертрофированном потреблении, в котором человек сам себя уничивает и уничтожает. Завершение пассажа выглядит так:

...богатство рассматривается всего лишь как средство и как нечто заслуживающее только уничтожения. <...> Он еще не ощутил *богатство* как некую совершенно *чуждую силу*, стоящую над ним самим. Он скорее видит в богатстве лишь свою собственную силу, и последней, конечной целью [для него является не] богатство, а *наслаждение* (Там же).

Такой потребитель-расточитель — это тип в большей мере литературный, нежели экономико-антропологический. Ему противопоставлен потребитель-капиталист, который позволяет себе некоторое ограниченное наслаждение, ибо исходит из расчета и видит в богатстве абстрактную силу, которую следует постоянно использовать в отношениях с другими людьми, нежели уничтожать в потреблении. Расточитель же — это амбивалентный богач, ибо расточает вплоть до уничтожения своего богатства, т. е. руководствуясь максимой некапиталистической. Таковы аристократы — «рабы страстей, условностей и прихотей», носители «принципов», образами которых полон социальный роман.

Различие между «наслаждениями» расточителя и капиталиста состоит в том, что первое архаично, отсылает к священным дарам, демонстративному потреблению, потлачу, чувственной необузданности, символизирующим жизнерадостность и одновременно антропологическую иерархию, в которой получатель благ занимает недостижимое для большинства высокое и, возможно, сакральное положение. Второе содержит в себе игру соблазнов и расчета, т. е. ориентацию на потребление, контекстуально ориентированное статусом и не вступающее при этом в конфликт с приростом капитала как социальной силы. Здесь видно, что конструирование отчуждения требует, чтобы «насла-

ждающийся» и рабочий могли видеть себя на месте друг друга. Аристократический статус в социокультурном контексте традиционного уклада такую проекцию исключает и даже претендует на признание, апеллируя к концепту благородной «старины». Труд максимально отчуждается вследствие особого отношения к нему капиталиста (Маркс 1974: 97), но степень отчуждения уменьшается, если социокультурно легитимирован расточитель. В пределе находится неотчужденный труд на общее благо, когда материально или социально отчужденное превращается в нечто, являющееся тобой⁶.

Мои наблюдения и аргументы в пользу того, что за отчуждением скрывается не социально-экономическое явление, а аффект, отражают то, как отчуждение становится понятным мне. Аффект, лежащий в основание перформатива, порождает действие, в результате которого и возникает социальное явление. Мне кажется, что, поскольку переживание в отчуждении первично, это для него единственный путь в реальность. Косвенным аргументом становится вся миметическая практика, индуцирование отчуждением, столь необходимое для того, чтобы переживание могло охватить угнетенные массы. Аффект легко осваивает всякий, кто хотя бы бегло усвоил содержание концепта и становится свидетелем перформативных речевых актов его носителя. И если мы испытываем или не испытываем отчуждение не потому, что верим или не верим в адекватность теории, а потому, что в конкретных обстоятельствах переживаем или не переживаем комплекс установок и эмоций, то это объясняет ту роль искусства, которую оно приобретает в политической борьбе, и скрещивает саму такую борьбу с искусством (см.: Eiden-Offe 2017). За политико-идеологическими конструктами стоят аффекты, которые можно научить переживать, если артикулировать их эстетически. Аффектированное знание пролагает дорогу дискурсивному, и постижение концепта отчуждения позволяет прочувствовать прежде всего переживание ресентимента, выделить его элементы — более простые аффекты, испытывая которые, ты обнаруживаешь и их структурные элементы. Если отчуждение несет с собой смесь гнева, зависти и мести, то марксистская идеология труда легко понятна и молниеносно передаваема именно потому, что эти три аффекта дают интерпретацию социальному порядку капитализма, сообщают

⁶ В ряде аспектов это положение перекликается с идеей Паоло Вирно о стирании различия между «виртуозным», в частности интеллектуальным, трудом и политическим действием (Вирно 2015: 40–41, 46). К этой идее я обращаюсь ниже.

эмоциональные и содержательные оценки, а также предлагают видовые схемы намерений и действий. Интересно, что противники левого движения, а равно и прочие политические силы перенимают у него риторику отчуждения и применяют ее повсеместно в своих целях.

Уникальный труд и дар

Можно предположить, что устранение или уменьшение степени отчуждения происходит, например, там, где капиталист, эксплуататор, господин и пр. по тем или иным причинам не может встать на позицию рабочего, например при производстве уникального товара или оказании такого рода услуги. То, что не может быть произведено другим, теряет черты продукта отчуждаемого труда в той мере, в какой в нем запечатлевается автор — творец. Маркс едва ли согласился бы с этим рассуждением. В той главке «Немецкой идеологии», где он подвергает критике идеи Макса Штирнера об уникальном труде и его продукте (Маркс, Энгельс 1955: 389–394), Маркс оспаривает саму возможность уникального труда. Последний либо является на самом деле родовым, просто в меньшей степени, либо его продукт обусловлен историческими обстоятельствами, так что связь продукта с личностью создателя не значима, либо же, наконец, он может из уникального стать коллективным, как это имеет место в случае кооперации и соавторства. Эта критика, однако, не подрывает предложенную Штирнером дифференциацию труда обыкновенного и уникального, где последний предполагает задействование индивидуального в конкретном человеке:

Мою единственность не может определить общая такса, как в тех случаях, когда я совершаю обыкновенную человеческую работу. Только последняя определяется таксой. <...>

Общество не может раздобыть тебе друга или оказать дружескую услугу; даже услугу единичной личности оно не может тебе оказать. И все же тебе постоянно нужны подобные услуги, и даже в самых незначительных случаях тебе нужен кто-нибудь для помощи (Штирнер 2019: 339).

Здесь уникальное есть воздаяние за уникальное, в связи с трудом Штирнер реализует центральную идею своей книги «Единственный и его собственность» (1844), состоящую в том, что сущность «человеческого» есть становление «Единственным» в том, как ты полагаешь цель и смысл своей жизни, как

ты их реализуешь и как ты соотносишь себя с другими людьми⁷. В осознании и практике становления «Единственным» состоит у Штирнера «самонаслаждение», контекст которого раскрывается в связи с негативным содержанием «романтического» как «тоски, стремления и надежды», «духовной и мирской нищеты», которые должны быть устранены вместе с «искоренением идеала и заботы о насущном хлебе» (Там же: 397). В «Немецкой идеологии» Маркс не скупится на иронию в отношении Штирнера, в том числе, наверное, и потому, что идеи «Экономическо-философских рукописей» во многом перекликаются со штирнеровскими (см.: Маркс 1974: 115–116). Но очень личная интонация и по-своему радикальный дискурс Штирнера компрометируют для Маркса близкие ему идеи и даже само направление мысли, заставляя быть осторожным в разговорах о лучшем мире. Специфическое воплощение трудовой и творческой активности становящегося «Единственным», уникальный по своему характеру и продукту труд значимы для Штирнера, но не значимы для Маркса. Он характеризует установку Штирнера как «местную ограниченность и педантизм школьного наставника» (Маркс, Энгельс 1955: 114), видя в ней неловкое притязание на социально-политическую программу, тогда как ход мысли Штирнера скорее антропологический.

Нетрудно заметить, что уникальный труд открывает в себе черты, сближающие его с деятельностью, целью которой является дар, а не мена. Не предполагая отчуждения, он не может быть и мукой, а ожидаемое от потребления продукта труда наслаждение другого есть и наслаждение автора-творца. Здесь дар — это оремененное явление, элементами которого являются труд, отношение дарения, исключающее мену, одариваемый и, наконец, наслаждение даром. Эта сложность делает дар хрупким. На нем может основываться власть дарящего, который своим творением «овладевает» одариваемым, обязывает его. С другой стороны, дар может явиться следствием возвышающего самоуничужения, цель которого — благо дарителя. В обоих случаях дар разоблачается как отчуждающая операция. Если подлинная сущность дара состоит не в обеспечении долговременных отношений, как то полагал Марсель Мосс (см.: Мосс 1996), а в том, чтобы, согласно Жаку Деррида, не быть предметом мены, вопреки такой возможности (Derrida 1993), или же маскировать стратегическую мену, пытаясь придать ей экстраординарные черты, а сущность труда — быть отчуждаемым,

⁷ Здесь нет возможности более точно охарактеризовать этот замечательный во многих отношениях труд.

также вопреки возможности не быть таковым, то уникальное творение может входить в дар, но не может отчуждаться, как бы видимые поведенческие акты людей ни были похожи на отчуждение (Шишкина, Шишкин 2019: 142).

Это касается и денежной оценки. Уникальное не может иметь надежного эквивалента, поскольку оно есть «действительность», ставшая из «идеи» творца, но не кого-либо еще. Описанный Марксом путь «извращения» его существа в оценивании деньгами (Маркс 1974: 150) не может быть здесь реализован. То, что не уравнивается никакой мерой с продуктами труда других людей, не может быть до конца отчуждаемо. Это верно для любого дара уже по форме соответствующего отношения, в случае же уникального творения это верно при обмене, продаже, краже и пр. Продукт превращается из богатства в сокровище, т. е. в нечто, наделенное уникальной значимостью. Сокровище тяготеет к становлению общим благом, его коллективно сберегают, за членами общества закрепляется право на него смотреть, с ним соприсутствовать, им пользоваться, оно почти никогда не выступает в роли обмениваемого ресурса. Объясняют же обобществление сокровища тем, что его создание явилось результатом действия в лице автора творческой способности и силы всего сообщества, непостижимого божества, самой истории или гения. Специальные институты заняты вопросами отчуждения, присвоения, сбережения и хранения уникальных и могущих стать сокровищем вещей (Сорина 2020).

Присвоение уникального

В диспозиции потребления никакой отчуждающий обмен не будет иметь места, если продукт труда останется в том или ином смысле за творцом или вне отношений собственности. Маркс указывает, что какой-либо «третий» статус вещи в системе отношений собственности непредставим (Маркс 1974: 120). Тема эта возникает в связи со сложным трудом, а также когда заходит речь о тотальном, обращенном на всю природу, труде, потенциально приводящем рабочего к абсолютной зависимости и абсолютному обеднению, — у него не остается ничего неотчужденного, т. е. не остается ничего (Там же: 90). Когда же уникальный предмет, тем более не имеющий формы материальной вещи — продукт познания или творчества, попадает в экономический оборот, он образует капитал не творца-автора, а его антрепренера. По этому поводу в другом месте Маркс замечает:

<...> люди, занятые различными видами научного и художественного производства, ремесленники или же мастера своего дела, работают на совокупный торговый капитал книготорговцев, — отношение, не имеющее ничего общего с капиталистическим способом производства в собственном смысле слова и еще не подчиненное ему даже формально. То обстоятельство, что именно в этих переходных формах эксплуатация труда достигает наивысшей степени, нисколько не меняет существа дела (Маркс 1962b: 420).

Происходящее в сфере духовного производства несоизмеримо с производством материальным, а потому для Маркса несущественно (Там же: 421). Очевидно, что «капиталистическое производство враждебно известным отраслям духовного производства, например искусству и поэзии» (Там же: 280), в силу того, что плоды «свободного духовного производства», хотя и объяснимы лишь в контексте данной формации, по своей сути возникают не в результате свойственной ей предпринимательской активности. На разные степени отчуждаемости «своего», определяемые и сущностью человеческого, и характером продуктов труда и творчества, указывает уже Гегель в «Философии права» (Гегель 1990: 122–127). В этом контексте Маркс имеет в виду, безусловно, высокие образцы и «подлинное» искусство, обращенное к сущности человека, а не те всегда многочисленные и разнообразные произведения, которые становятся предметом экономического оборота хоть в элитарной, хоть в массовой культуре. Сама идея создания произведения с целью его продажи содержит в себе некоторое противоречие именно в связи с отчуждением неотчуждаемого, которое снимается лишь в случае явной имитации автором индивидуальности и художественного смысла при их отсутствии.

Поскольку существо жизни человека состоит в духовном движении к освобождению от тягот необходимости и к обретению так или иначе понимаемого абсолюта, а жизнь физическая нужна для этого как условие, капиталистические отношения, в которых работнику нужно отдать все силы и все время за одну только физическую жизнь, лишают его возможности быть человеком в подлинном смысле. Предлагаемый суррогат есть потребительство, ориентиром которого служит старорежимный расточитель. Уничтожение отчуждения через уничтожение частной собственности является путем возвращения человеку его сущности, возвращения ему себя самого. Индивидуализация производства, производство уникального продукта имели слишком малый объем

в эпоху индустриального капитализма. Вирно называет такой труд «виртуозным» и замечает, что Марксу важнее отнести такой труд к какому-то из известных разделов — производительному или непроизводительному, т. е. сервисному, нежели выявить его социальную специфику (Вирно 2015: 44–45), так что вопрос об отчуждении остается в стороне, даже если чаемое движение к абсолюту как раз в труде и осуществляется.

Здесь я ставлю три вопроса. Во-первых, не будет ли попытка отчуждения неотчуждаемого продукта, в том числе творческого, попыткой подчинения другого под видом торговли собой, так что другой оказывается соблазнен мнимым унижением достоинства автора, имеющим масштаб даже как будто больший, нежели в случаях торговли телом или волей? Во-вторых, не происходит ли возрастания эксплуатации и отчуждения в классическом понимании этого слова, если время труда, а также время пусть и потребительского, а потому недостойного, но досуга (*otium sine dignitatis* Цицерона) замещается культивированием творческого, читай — производственного начала, работой над собой, имеющей целью стать производителем уникального? Наконец, в-третьих, не происходит ли в труде-творчестве, который мотивирован волей даровать истину, устранение отчуждения, если человек реализует здесь свою сущность вне зависимости от экономических выгод?

Если говорить о постыдности торговли собой — в физическом или духовном смысле, — то следует отметить, что, с одной стороны, передавая свое тело в пользование другим, ты отказываешься от власти над ним и, таким образом, отчасти над собой, — низводишь себя до положения животного. Но Маркс отмечает, что «животная» сфера: «еда, питье, половой акт» — «располагаясь в своем жилище», «украшая себя», остается у рабочего единственной подлинно человеческой, ибо она не отчуждается в производстве (Маркс 1974: 92), так что оставаться собой вне экономики и политики можно, как это ни странно, именно здесь. Получается, что продажа своего тела есть одновременно и предел отчуждения, и предел расчеловечивания. Следует заметить, что, предвосхищая критику биополитики, авторы тоталитарных антиутопий шли в русле этой мысли Маркса, когда живописали контроль именно за «животными» функциями как последним, что остается в воле человека⁸. Но, торгуя своими разумом и волей, ты пере-

⁸ Можно вспомнить «Мы» Евгения Замятина (1920), «О дивный новый мир» Олдоса Хаксли (1931), «1984» Джорджа Оруэлла (1948), вариации на все эти темы в романе «Москва 2042» Владимира Войновича (1986). Утопии нелитературные, развивающие так или иначе идеи Платона, столь многочисленны, что достаточно упомянуть Константина Циол-

стаешь быть их господином точно так же, как и торгуя телом, поэтому в человеческих сообществах степень и объем зависимости от других обратно пропорциональны достоинству и престижу. Если ум и воля суть существенные атрибуты человека, то торговля ими должна была бы наносить больший урон, нежели торговля телом. Для этого недостает только выведения тела из-под твоей личной власти. «Переподчинение» его, например, государству в целях общего блага должно тогда вести к переоценке значимости торговли умом и волей. Здесь будет лежать последний рубеж моего, и отчуждение здесь не будет получать компенсации ни в каком «своем времени» досуга. То, что этого не происходит, но именно телесность остается последним рубежом меня, можно объяснить телесной локализацией аффектов муки, наслаждения и отчуждения, а равно и всех прочих. Тело есть поэтому политический субъект *par excellence*, а относимое к духу может принимать сколь угодно вычурные фигуры ложности и отчуждения в порядке адаптации к среде и контексту⁹.

Теперь становится понятным, почему аскетическое и жертвенное самоуничтожение, становящееся иногда для субъекта зависимостью точно так же, как это происходит при «торговле» собой, не воспринимается как столь же унижительное, но, напротив, может оцениваться как исключительно высокое и достойное. Такое поведение есть уничтожение мнимое, притворное, в котором тот, перед которым по видимости унижаются, низводится до положения ничего не значащего существа. За возвышающим самоуничтожением стоит связь с абсолютным, которая обесценивает всю профанную систему координат и требует ее игнорирования. Именно такая связь, по мысли Ницше, придает поведению аскета способность подрывать убежденность «хозяев жизни» в обоснованности их

ковского, издавшего в 10–20-ые годы XX века ряд брошюр, в которых описываются евгенические проекты, геноциды рас и биологических видов, т. е. развернут подробный проект тотальной биополитики (Циолковский 2010).

⁹Это отчасти парадоксальное суждение находит подтверждение и в том, что из всех инструментов властного воздействия институционально существенным в наибольшей степени является физическое насилие. С этим были согласны многие теоретики власти, в числе которых и Макс Вебер. Властное воздействие на бесплотные существа, конечно, возможно, но имеет очевидные ограничения и, боюсь, будет не очень эффективным. Поскольку физическое насилие есть неустранимая конституэнта политического, субъект всегда определен относительно власти как ассоциированный со своим физически уязвимым телом. Он знает это одинаково хорошо в обеих позициях — властвующего и подчиненного, т. е. тела, потенциально причиняющего насилие и подвергающегося ему. Знание о телесной направленности власти присутствует в человеке с самых первых минут его существования.

господства. Таким образом, отказ от себя всегда либо мнимый, т. е. работает не более чем жест, либо неполный. За видимым самоуничижением скрываются подпитываемые аффектами воля и разум, исчезновение которых мы не можем ни представить, ни засвидетельствовать, так что акт продажи продукта своего труда или чего-либо иного «своего» есть обман вне зависимости от цены. Если она велика, то это было бы «не более чем лучшей оплатой раба и не завоевало бы ни рабочему, ни труду их человеческого назначения и достоинства» (Маркс 1974: 97–98). Если исключить обман и отчуждение, то возможным оказывается только дарение. Получается, что невозможность исчерпывающего обмена и отчуждения чего-либо уникального в той или иной степени лишает процесс его производства черт отчуждаемого труда.

Более того, такой «лишь до некоторой степени» труд имеет тенденцию к переходу в социальный статус, к занятию и осознанному обладанию местом в составе нации как надэкономического института (Zimmermann 2015: 676–677), а значит, и к переходу в состояние политического субъекта, бытие которым если не полностью, то в значительной степени есть бытие человеком в полном смысле слова, а потому не должно быть сопряжено и с тотальным отчуждением (Fajardo 2021: 291–292). Тут можно вспомнить, что в системе *vita activa* Ханны Арендт индивидуализированный творческий труд, в частности в деле приобретения знания, относится к «созданию (изготовлению)» — «пойэзису», но не к политическому действию, которое есть «праксис». Тем не менее уникальность в соединении с проблематической понятностью другим людям, а значит и негарантированной соизмеримостью с другими благами, не просто меняет характер труда, но пытается придать ему черты действия. «Страдание» труда замещается усилием свободного акта, ориентированного на принятие средой, которая жаждет уникального и нового, а потому освобождает его восприятие от условий производства и несет признание создателю как человеку, полноценно реализующему свою сущность. Это придает такому труду публичную значимость, а с ней и ложные, как считает Арендт, основания видеть в нем политическое действие (Арендт 2000: 288–289). Ложны они в силу нарушения родовой принадлежности, поскольку производимое на самом деле подчинено необходимости, а действие лишь тогда действие, когда является свободным. Это различие может быть потеряно по двум причинам. Во-первых, как следствие принятия новой наивной метафизики политического, в системе представлений которой реализация признаваемых рациональными процедур принятия решений рассматривается как

гарантия их правильности¹⁰, во-вторых, в силу того усиления, которое воздействие индивидуального и уникального получает вследствие цифровизации. «Трудность» создания нового здесь уменьшается, а степень индивидуализации и ее закрепления повышается; иными словами, экономически становится все более доступным и выгодным творить с намерением не столько продать, сколько одарить социальный коллектив общим благом, хорошо осознавая большие стратегические выгоды, которые при этом достигаются¹¹. В итоге сложный и индивидуализированный труд повышает статус, в том числе усиливает и политическое влияние соответствующих групп, тогда как на противоположном полюсе происходит в точности обратное.

Здесь можно увидеть первые признаки перехода от труда к досугу, несущего с собой иллюзию устранения различий между ними. Если досуг понимается как совокупность занятий, которые не несут отчуждения, так что некоторые из них могут являться трудом, но никак не работой, а кроме того, трудом, плоды которого не могут быть предметом обмена, ибо не имеют понятной меновой стоимости, то разницу между творением как трудом, переориентированным на дарение, и социальной активностью описанного характера мы сможем увидеть лишь в степени, в какой присутствует ожидание компенсации издержек, а это не существенно. Иными словами, в случае творческого труда различия между трудом и досугом почти исчезают, поскольку такой труд не несет с собой отчуждения, и в то же время, по мысли Маркса, отчуждения нет и в других видах досуговой деятельности. Означает ли это, что труд нового типа, индивидуальные, социально ориентированные и творческие черты которого радикализируются вдобавок пресловутой цифровизацией, возвращает человека самому себе?

Замещение отчуждения агонимом: коллапс досуга, но не труда

Вернемся к аффектам и предположим, что аффект отчуждения находится в устойчивой связи с трудом не потому, что пережи-

¹⁰ Можно считать это превратным следованием за идеей Хабермаса о легитимации посредством действия институтов коммуникативной рациональности.

¹¹ Усложнение одних видов труда и возрастание в них творческого начала сопровождаются деградацией других видов и усилением контроля там, где творческое начало не является востребованным (Mengay 2020: 279, 285; Balsmeier, Woerter 2019: 11–12).

вається он всіма і завжди в процесі праці і не переживається за його межами, але в силу представлень і принципів, котрі не просто розділяються членами суспільства, але котрі вони також вважають політично важливим розділяти. Один з таких представлень складає в тому, що, працюючи не «на себе», людина повинна відчувати відчуження. Будучи побудованим на ревнощості як афект більш глибокому і первинному, відчуження незвичайно вірулентно. Ця епідеміологічна метафора добре відображає риси циркуляції афектів в суспільстві. Відчуження як емоційне рухання не тождественно афекту і не переходить в нього безпосередньо (Юханнісон 2018: 16–19), так що останній представляє собою розподілений соціальний феномен, включаючий знання про те, за яких обставин і як його слід відчувати. Не бути враженим, роздратованим, пораненим, воодушевленим і пр. тим чи іншим подією, ідеєю, образом, людиною і т. д. в той чи інший момент і в тому чи іншому суспільстві означає випасти з системи розділяються афектів і, як наслідок, з певних відносин аж до втрати ідентичності. Коли афект відчуження сам включений в її структуру, відчувати відчуження в повній мірі його змісту в певних обставинах є груповою, або загальною, необхідністю.

Може показатися, що при цьому більш або менш надійно обособлюються сегменти життя, в яких відчуження не повинно нас підстерігати. Маркс, говорячи про робітника, приводить дуже скромний перелік того, що залишається йому як «своє». Наступаючи за його думкою, важко не прийти до висновку про те, що ніяких сфер «свого» не існує взагалі. Без відчуження, виникаючого в відносинах капіталізму, відбувається і «старий режим». Уже сумна пам'ять старого докапіталістического ладу повертає розуміння тієї ступені деіндивідуалізації, яка при цьому режимі мала місце і в якій невідчуження себе від колективного громади породила глухоту і сліпоту до відчуження. Все, що може показатися «своїм» в нинішньому або майбутньому, модульовано «чужим» як невідчужуваним умовою значимості не тільки в силу формальної співвіднесеності «свого» і «чужого», але тому, що афект, відповідаючий за обособлення «свого», по своєму якості негативен. «Своє» отримує визначеність тільки як тінь «чужого», як його заперечення, так що дозвілля, час якого міг би стати часом справжньої життя, представляє собою периферію праці, час підготовки до майбутньої муки. Але співвіднесеність ця асиметрична. Якщо примус до праці робітника має своєю кінцевою

целью «наслаждение» капиталиста, то для него труд соотнесен не с досугом, а с наслаждением, и выступает в роли средства его достижения. Досуг в этой перспективе есть собственный признак труда, но не существенный: капиталист предпочел бы иметь дело с такой производящей силой, которая нуждалась бы не в отдыхе и досуге, но лишь в регулярном техническом обслуживании. Поскольку цель труда конституирует его сущность, смысл, вкладываемый в реальный труд здесь и теперь капиталистом, удерживает его эпистемическую гегемонию, тогда как свободный труд без отчуждения, перспектива которого вырисовывается в теории коммунизма, представляет собой проект, основанный опять-таки на отрицании. Это и создает асимметрию соотнесенности. Выражаясь в стиле Аристотеля, можно сказать, что для рабочего существует «досуг труда», но нет «труда досуга», коль скоро досуг как «свое время» в качестве атрибута принадлежит сущности капиталиста. То обстоятельство, что, становясь из рабочего капиталистом, ты меняешь и свою установку относительно труда, показывает ее чисто функциональный характер.

Самое внешнее влияние цифровизации состоит в умножении сред распространения и хранения информации. Это явление, отмечает Роберт Хэссэн, различными способами модулирует отчуждение «эпохи перманентного кризиса», коль скоро, по мнению Хэссэна, «марксизм постмодерна признает», что цифровая реальность становится доминирующей и что многие вещи «аналогового универсума», такие как демократия, производство, потребление, труд, время, пространство, социальность, социализм, коммунизм, «более не работают». В новом технологическом контексте их следует заново «запустить». Для этого должен быть использован «демократический контроль за дигитальностью», который позволит адаптировать логику цифровизации к «аналоговому наследию». Последнее требуется как орудие, способное и дальше продолжать работать «на нас», если мы не хотим, чтобы ничем не стабилизируемый капитализм «свалился в серьезную катастрофу или варварство». Преодоление перманентного кризиса возможно именно «в форме марксизма, потому что он признает нашу пост-модерность реальностью и признает таковым себя» (Hassan 2020: 134–135).

Рассуждая о связи коллапса досуга и тотальности отчуждения с современными процессами, составляющими цифровизацию и информатизацию, Михаил Маяцкий замечает, что «жизненное время колонизовано трудом в самом производстве самости» (Маяцкий 2015: 66), а Николай Афанасов добавляет к этому, что «отчуждение становится повсеместным и, что даже важнее,

незаметным для самого человека» (Афанасов 2019: 57). Оба автора видят, однако, лишь то, что находится в перспективе досуга как «своего времени» — сущностной характеристики человека, не нуждающейся для обретения своей определенности в противоположении чему-либо, но не в перспективе досуга как «досуга труда». Для марксова же капиталиста досуг рабочего есть незаконная интервенция на территорию труда, а возмущающее его государство всеобщего благосостояния и социальных гарантий есть «колонизация» времени труда досугом, легитимность которой он не признает, поскольку не признает в рабочем субъекта «своего времени». Антропологическая дифференциация на людей обычных и «изрядных», из которых лишь последние могут быть добродетельными гражданами полиса, а значит, могут обрести счастье, знакома нам как по Платону, так и по Аристотелю (см., например, в «Никомаховой этике» (Аристотель 1983: 64)). Для «изрядных», или господ, досуг есть наиболее собственная форма жизни (Там же: 282), в то время как для прочих таковой оказывается как раз труд. Именно господа определяют смысл досуга и смысл труда, так что возникающий при капитализме вследствие роста производительности труда и благосостояния досуг рабочего не может быть ничем иным, кроме как имитацией досуга господ. Так же выглядят и прочие вновь обретаемые при эмансипации права, вплоть до возможности индивидуального захоронения под мраморной плитой и монументом, никогда прежде не существовавшей для простолюдина.

Отрицание антропологического различия само по себе не устраняет различия функционального, разрушить которое можно лишь с ликвидацией самого капитализма. Но последний остро необходим сначала государствам-империям, ведущим борьбу за сферы влияния, а затем государствам национальным, преследующим цель всеобщего благосостояния. Эффективность капитализма в производстве оружия, в создании инфраструктуры, в том числе социокультурной, а также всех прочих благ и услуг исключительно высока, поэтому роли и статусы, которые несет с собой капиталистическая система, становятся доминирующими в измерении человеческого. Критика же отчужденного труда и культивирование аффекта отчуждения основываются на отрицании установки, в которой труд как сущностная характеристика назначен носителям одних ролей, а обладание «своим временем» — носителям других, поэтому такое отрицание есть вызов — сначала теоретический, затем моральный и, наконец, политический. Можно было бы ожидать, что рост капитализма будет порождать и рост марксова отчуждения, а значит, и рост

классовой борьбы, которая станет реализацией этого вызова, но ничего подобного не происходит, и, напротив, политическое в его старом смысле сжимается. Возможно, симптоматику отчуждения следует искать теперь в других сферах, но возможно и то, что само отчуждение как аффект утрачивает интенсивность и актуальность. Последнее представляется мне более правдоподобным.

В конце 1990-х, опираясь на данные «доцифровой» эпохи, Люк Болтански и Эв Кьяпелло, принимая названную критическую установку, также сделали вывод о коллапсе досуга, понимая последний как время реализации, как кажется, все более обретаемой свободы — «либерализации человека». Однако формальное признание полноты прав сталкивается с «подчиненностью новым формам системной зависимости», в результате чего ожидаемая возможность прожить «множество жизней» через множество актов свободного выбора, отдавая лишь одну из них отчужденному труду, замещается «стягиванием всех жизненных пространств в одну сеть» (Болтански, Кьяпелло 2011: 729). Причиной оказывается аналогичное современному эффекту цифровизации изменение структуры и институциональной организации труда в последней четверти XX века. А именно, высокая сложность и специализация труда, его требующее индивидуальное решение проектное построение, делегирование вниз управленческих и контрольных функций приводят к изменению функциональности наемного работника, в первую очередь наиболее квалифицированного. От него начинают требовать проявления качеств и способностей, которые традиционно относили на счет капиталиста — представителя условного сословия людей «изрядных», т. е. тех, кто с отчуждением должен быть знаком в его инверсии в наслаждение. Коль скоро такая элитарная установка распространяется, новый «квази-рабочий» должен явить личностное вовлечение в труд, усилие по самосовершенствованию, «креативность», мотивируя самому себе это и прочие подобные устремления в новой системе ориентиров личного успеха. Если, находясь на вершине пирамиды обладания богатствами и благами, представителю элиты нельзя не заботиться о самоусовершенствовании, как будто бы в предположении еще какой-то новой реализации себя в будущем в качестве труженика и творца, то ничего другого не остается и обитателям нижних уровней социальной иерархии, если они хотят обладать каким-либо престижем. Спустя двадцать лет Люк Болтански и Арно Эскер отмечают как существенное уменьшение различий между трудящимся и владельцем, которое имеет место в передовых секторах современной экономики, так и формирование

двух полярных позиций — неудачника и выжившего, из которых последняя характеризуется тем, что человеку удалось «придать ценность своему имени, то есть привязать к нему память различий, авторство которых ему приписывают». Выживший «смог вписать их в связный нарратив, который смешивается с историей его жизни» (Болтански, Эскер 2021: 490–492).

Это превращение труда Вирно со своей стороны определяет как «постфордизм». Отталкиваясь от дифференциации труда и политического действия у Арндт, он описывает «пересечение между виртуозностью, политикой, трудом <...> везде и всюду», в котором политическое действие Арндт, понимаемое уже как «праксис», возникающий из «произведения», не может быть по своим характеристикам отлучено от «виртуозного», т. е., в терминологии этой статьи, цифровизированного труда (Вирно 2015: 52–53). Процесс этот наиболее заметен сначала в «культурной индустрии», но затем получает общее распространение в развитых обществах. Вирно приводит ряд характеристик «виртуозного» труда, среди которых: «субъективная кооперация» работающих как «общественно-организованное пространство», неустранимое присутствие других, разнообразное использование коммуникативных средств языка, требование самостоятельного включения и эффективного участия в коммуникативном процессе, непредсказуемость решений конкретных людей, свобода их инициативности (Там же: 57–58). В самом деле, политическое действие, ввиду своей технологической простоты, т. е. сводимости к доброй воле и здравому смыслу, повсеместно уступает труду в сложности. Если для Аристотеля «праксис» мог быть превосходим лишь наукой, которой предавался мудрец, то сегодня деятельность политическая, независимо от того, профессиональна она или нет, признается примитивной и даже презренной. Но при этом «виртуозный» труд порождает «вязкую персонификацию процесса подчинения». Она возникает вследствие того, что самостоятельно реализуемая кооперация ставит каждого в «личную зависимость» от системы отношений с присутствующими другими (Там же: 65–66).

Здесь возникает трудный вопрос: как определяется твоя ценность? Экономически — через продукты твоего труда, политически же — через отношение к его заказчику (капиталисту) и потребителю. Вирно переходит отсюда к главной идее своей книги, а именно к разделению «виртуозного интеллекта» и труда с тем, чтобы соединить его с политическим действием в новой форме демократии. Результатом должно стать переопределение сферы публичного и возникновение «республики» как сети ди-

намических горизонтальных отношений. Выводы, которые делает Вирно в отношении труда, состоят, во-первых, в том, что стирается граница между временем труда и временем досуга, во-вторых, в том, что «постфордизм — это коммунизм капитала» (Там же: 118):

Это означает, что капиталистическая инициатива ради своей выгоды создает именно такие материальные и культурные условия, которые могли бы гарантировать коммунистической перспективе безмятежный реализм. Подумаем о целях, составляющих основу подобной перспективы: упразднение этого невыносимого скандала, заключающегося в устойчивости системы наемного труда, сведение на нет Государства в качестве индустрии принуждения и «монополии политических решений»; повышение ценности всего, что делает человеческую жизнь уникальной. Что ж, в течение последних двадцати лет было представлено вероломное и страшное исполнение как раз этих целей (Там же: 117).

Отчуждение, переходящее на весь цивилизационный уклад, вполне безысходно, ибо за ним стоит картина отношения человека с реальностью, в которой любые изменения рождают лишь новые формы старого. По сравнению с хорошо знакомыми и уже «обезвреженными» системами экономических и политических отношений, к которым можно было испытывать «здоровое» отчуждение, мотивирующее на сопротивление и борьбу, здесь враждебное отчуждающее интериоризировано и действует как неустрашимый элемент новой практики жизни, в которой снимается старое отчуждение. В чем существо этого неустрашимого? Общим знаменателем для всех видов деятельности является *голая необходимость*.

Оппозиция необходимого и свободного действия лежит, как известно, в основании политико-антропологических различий Аристотеля, но для современной социальной теории она едва ли релевантна. Концепты эти сохраняют чисто логическое содержание, утрачивая социально-политические коннотации. Но не так обстоит дело с *аффектами* необходимого и свободного действия. Освобождение от необходимости, обретение марксова царства свободы¹² имеет конкретные черты, если необходи-

¹² «Царство свободы начинается в действительности лишь там, где прекращается работа, диктуемая нуждой и внешней целесообразностью, следовательно, по природе вещей оно лежит по ту сторону сферы собственно материального производства. <...> По ту сторону его [царства необходимости] начинается развитие человеческой силы, которое

мость реализуется как принуждение в форме, наиболее близкой к физической. По мере удаления от нее внешнее переходит во внутреннее, а затем может и вовсе сниматься в принятии нового содержания человеческого. Вовне в этом случае ничего более нет, исчезает враждебный социальный агент, не видны фатальные для свободы отношения, не найти и пресловутой «системы», все охватывающей и безличной. «Мука» необходимости стягивается до внезапных проявлений в ходе, как кажется, не несущих отчуждения практик коммуникации, кооперации, публичного действия, творчества, и поводами для них становятся никогда не стачивающиеся «острые углы» многообразных обстоятельств. Перепланировка социального ничего не может изменить, поскольку любой его порядок несет те или иные необходимости. Такая голая необходимость пока еще не открыта вполне для переживания, ибо необходимая для ее обнаружения смена социальных и, шире, цивилизационных укладов не стала пока индивидуально доступным опытом.

Если вернуться к аффектам, то «цифровая», «постфордистская» или «новая капиталистическая» идеология личного совершенствования предполагает специфическое аффективное наполнение наемного труда. На месте отчуждения появляется *агон*, соревнование — в первую очередь, за признание, за славу и престиж, и лишь потом за материальные блага. Поэтому кажется, что здесь начинает стираться различие между трудом и досугом, а с ним, как видится, и отчуждение за пределами труда. Возрастание агонального можно наблюдать во все возрастающей степени как явление, и оно не проявляется в агоне социальной борьбы, не является просто конкуренцией. Последняя предполагает ясные условия распределения тех или иных выгод между победителями и проигравшими, тогда как агон есть соревнование за престиж, славу, уникальность, т. е. за блага «стратегические». Получается, что если аффект отчуждения замещается агонем, то, по крайней мере для постиндустриальных стран и секторов, это обязательно ведет к деполитизации. Представленная выше критика цифровизированной жизни теряет почву, поскольку подразумеваемый в ней классический концепт отчуждения, будучи понятием о соотношенном, отделен от того, с чем он соотносится. Мы помним, что соотношенность досуга с трудом, «своего» с «чужим», муки труда с наслаждением потреблением-расточением делает существование неотчужденного «своего времени»

является самоцелью, истинное царство свободы, которое, однако, может расцвести лишь на этом царстве необходимости, как на своем базисе. Сокращение рабочего дня — основное условие» (Маркс 1951: 883)

зависимым от отчужденного труда. Поэтому в новых условиях тотальность отчуждения, неподлинного и муки может быть осмыслена лишь исторически, т. е. в ходе интерпретации прошлого, но не в моменте, самоощущение которого диктуется актуально переживаемыми аффектами. И именно вытеснение отчуждения агонем надежно фиксирует фокус не на прошлом, а на настоящем и будущем, так, что сюжеты эксплуатации и классовой борьбы уступают место личностному развитию, окружающей среде и психологическому комфорту, а мука рабочего и вся его жалкая жизнь становятся неинтересными как неиндивидуализируемый вклад в одну из движущих сил прогресса, небольшой и неотличимый от вкладов миллионов других. Такая картина рисуется и в апологетике капитализма в духе Айн Рэнд, и в «социалистическом соревновании».

Для позднего капитализма труд превращается в арену агона, т. е. публичного состязания в результативности применения уникальных личностных качеств и умения превратить их в благо для другого на грани продажи и дарения. Здесь же разворачивается пространство самоутверждения как агона интериоризированного, выводящего внешний контроль на новый уровень (de Rivera 2020: 731–732). Внешнее принуждение к труду должно теперь стать не более чем формой отношений, скрывающей имманентную необходимость труда как пути достижения совершенства человека, так что судьба продукта труда отходит на второй план как побочное явление. Идеология предполагаемой здесь модели человека является вариацией на тему прогресса, что позволяет капитализму претендовать на почетную роль создателя среды становления человека совершенного, в том числе и нравственно, обретающего тем больше свободы, чем больше индивидуально и коллективно достигается в деле прогресса.

Коммодификация свободы и отчужденное «свое» время

Замещение аффекта отчуждения аффектом агона является общей интенцией как для коммунистического проекта, так и для позднего капитализма. Но последний наталкивается на неожиданное препятствие. В областях либерализации капиталистическое развитие вызывает стремительную коммодификацию всего, что ростом свободы порождается и востребовано (Болтански, Кьяпелло 2011: 730–731). Предполагаемый мир свободы реализуется как набор готовых и адаптивных товаров и услуг, потреблению которых придается также агональный характер. Здесь индивиду

предписывается соревноваться за «подлинность» предлагаемых готовых и конструируемых на заказ форм «своего», за их должное многообразие, уникальность и эстетическую значимость (Там же: 732–739). Оказывается, что обретение совершенства в агоне труда имеет одним из своих центральных условий успех в агоне досуга, в то время как выбор и его реализация предопределены номенклатурой товарных форм свободы или же, в качестве альтернативы, отказом от них. «Неподлинность» обнаруживает здесь имитацию свободы, а капиталистическая свобода потребления на месте предполагаемой Марксом свободы созидания действует как ослабленная версия последней. Там, где цифровизация вызывает ослабление отчуждения труда, различие между трудом и досугом должно было бы исчезать не в силу поглощения последнего первым или наоборот, но в силу исчезновения условия их существования и различия. Однако различие между трудом и досугом получает иное основание. Агон, перемещаясь в сферу свободы в ситуации, когда сама эта сфера меняет свою определенность, оказывается генератором отчуждения нового вида, вызванного не трудом, а коммодификацией свободы. Коль скоро структура аффекта отчуждения требует «родового» труда, муки и наслаждающегося благами капиталиста, в новых условиях свобода остается определяемой как свобода (досуг) от труда — либо концептуально, либо в формах индивидуальной или коллективной аффективной памяти. Конечно, эта зависимость напрямую связана с характером труда, а потому отношение к труду и досугу оказывается разным для разных социальных групп и индивидов. Индивид, занятый неквалифицированным и неиндивидуализированным, «родовым» трудом, воспримет товарное разнообразие свободы «своего» времени как благо, компенсирующее отчуждение. Этому способствует память о безрадостном прошлом. Напротив, для субъекта, занятого творчеством, свобода внутри труда оказывается более значимой, нежели в выборе потребления свободы. При этом труд, граничащий с даром, может создавать формы коммодифицированной свободы. Зачем и почему я в той или иной степени и «мы» все в целом создаем коммодифицированную свободу, предназначенную для потребления, в то время как ищем свободу «подлинную» — действия, поступка, результаты которых не потребляются, но, говоря в русле концепции Арендт, воспроизводят условия бытия человеком?

Ответ зависит от того, совершаю ли я творческое усилие в предположении другого и для него. В своем творческом акте я необходимо предполагаю другого как потребителя, некоторым образом знаю его. Здесь нет капиталиста с его наслаждением,

хотя бы таковое и имело место, и труд может носить агональный характер. Остаток отчуждения связан с тем, что отношение к продукту труда разделяется мною с другим, который, покупая мой продукт в качестве потребителя коммодифицированной свободы, реализует ее в той мере, в какой мне удалось угадать его потребность. Но, поскольку я вижу в другом скорее «родовое» и не могу угадать индивидуальное, а кроме того, вношу в продукт труда свою индивидуальность, мой «дар» несет другому несвободу, хотя и не в обязывании отдариваться. Отдавая создание форм реализации свободы «своего времени» другим людям и сами создавая таковые для них, мы гарантируем друг другу, что реализация свободы каждым из нас всегда будет неточной, несовершенной и неполной, так что, говоря словами Сартра, мы дезинтегрируем, или «похищаем», мир друг у друга (Сартр 2000: 278–279). Углубление же каждого в свой собственный индивидуализированный труд не позволяет нам одновременно обеспечить себя желаемым разнообразием определенных форм свободы. Мы создаем друг для друга множество версий видения свободы друг друга, и никто не может создать такую версию для себя, ибо в своем творческом труде ориентирован на другого. В основе ощущаемой при этом горечи, хотя не муки и не скорби, лежит не актуальная более, но сохраняемая в культуре интенция свободы как свободы от отчужденного труда. Утратив ее, мы утратим и переживание неподлинности коммодифицированной свободы, а с нею и романтическую «сложность» души — фальшивую, но возвышающую, к чему, кажется, современный человек все еще не готов.

Но может ли вообще свобода не быть коммодифицированной, даже если выбор и проект его реализации носят уникальный характер и являются достоянием одного человека? Если я всегда лишь такое Я, которое получает определенность в отношении к другим людям, то в сфере возможностей «бытия собой» отслеживание потребительских интересов и предпочтений, а также накапливаемый в сетевых информационных системах потребительский опыт обнаруживают, что всякий выбор не уникален и кем-то уже опробован, а форма его реализации создана специально для превращения опции свободы в товар. То, что форм жизни и поведения намного меньше, чем людей, было известно давно, а их унификация путем нормативного регулирования была и остается главным инструментом социальной организации и контроля. Но от этого в сфере «бытия собой» и стремится убежать человек. Цифровизация же практик свободы, во-первых, не позволяет возникнуть даже иллюзии уникальности выбора,

во-вторых, фиксирует информацию о всяком выборе и превращает ее в запись из «персонального досье», характеризующего «цифровую личность»¹⁵. В выборе я стремлюсь к самопрезентации в пространстве свободы, коль скоро она отражает представление о сущности человека. Самопрезентация миллионов в социальных сетях означает и миллионы публично представленных фрагментов опыта, опций выбора, вследствие чего и само стремление к радикальной подлинности «бытия собой», и всякий его частный случай оказываются все тем же «родовым» Маркса, а значит, снова возвращающими к старому аффекту отчуждения, хотя бы агон совершенствования его и вытеснил. С этим процессом можно соотнести понятие габитуса из экономической антропологии Пьера Бурдьё, под которое подпадают «ожидания, подстроенные под возможности», определяемые не только уровнем доходов, но и «коллективным контролем» — «коллективной властью групп» (Бурдьё 2019: 329). Если предположить, что габитус человека эпохи цифровизации допускает описанную выше трансформацию аффектов, в то время как «агрегированные полезности <...> рынков <...> в значительной степени сформированы — как на индивидуальном уровне, так и на коллективном — силами рынка, то есть силами самого поля» (Там же: 330), то коммодификация свободы как результат массового спроса на нее способна как фрустрировать притязание на подлинность, так и побуждать к всегда возобновляемому поиску новой подлинности. Первое действует безотказно, и степень разочарования зависит от интенсивности притязаний, второе же не обещает успеха в силу необозримости уже реализованных опций выбора. Тем самым, «бытие собой» коммодифицируется неизбежно, и успех

¹⁵ Здесь нужно указать на еще один вид эксплуатации и отчуждения. Он возникает вследствие фиксации сетевой активности и накопления данных о пользователях, которые затем становятся коммерчески ценными сведениями, определяют маркетинговые стратегии, дают информацию социологическую и, как показал опыт пандемии, даже санитарно-эпидемиологическую. Огромные объемы информации накапливаются в виде медиафайлов и текстовых записей на открытых или полуоткрытых платформах, и их использование не возмещается авторам, по крайней мере, непосредственно. Опосредованно же сетевая активность пользователя может и принести ему некоторые выгоды, хотя вне всякой связи с его желаниями (см.: Andrejevic 2018). Если же считать, что в совокупности сбор данных о пользователях и вовлечение в оборот свободных данных делает функционирование сетей и платформ для общества более эффективным, то мы будем иметь дело с чем-то похожим на общественное благо. В этом случае обобществляется сфера приватного. Если же придерживаться противоположного взгляда, то все исходящие данные, коль скоро они имеют меновую стоимость, должны тарифицироваться и продаваться.

в достижении его максимальной степени, например в кажущейся предельно «свободной» сетевой коммуникации, оказывается именно тем товаром, который сети продают своим стремящимся к «свободе» пользователям (Fisher 2012).

Сфера «бытия собой», «своего времени» или досуга в цифровую эпоху определяется четырьмя явлениями. Во-первых, это агон преследования форм «подлинной» свободы, выступающий условием совершенствования человека и реализации им его сущности. Во-вторых, это коммодификация форм свободы, которую обеспечивает индивидуализированный творческий труд. В-третьих, это несвобода, присутствующая в любом продукте такого труда и делающая «подлинную» свободу недостижимой в силу неизбежного несовпадения продукта-дара и запроса на «свое». Наконец, в-четвертых, это обнаруживаемая цифровизацией невозможность «подлинности», которая на фоне ухода аффекта отчуждения показывает иллюзорность свободы. В тот момент, когда мир свободы стал осязаем, выяснилось, что таким, каким его ждали, он быть не может. Это разочарование ощущается в связи с памятью об отчуждении в труде и представляет собой отчуждение, с которым переживается агон в сфере личного времени. Да, здесь агон и отчуждение от агона сосуществуют, негации подвергается аффект, который приносит голую необходимость туда, где должна реализоваться свобода. Сам проект свободы оказывается ложным.

Признание

Отношения, возникающие между создателем уникального продукта, отчуждение которого поэтому не может быть полным, и потребителем этого продукта, не будет подпадать под концепт отчуждения, коль скоро мы следуем здесь Марксу. Вместе с тем «наслаждение», о котором говорит Маркс, по смыслу двойственно, а именно — соединяет экономическую выгоду, социальное доминирование и чувственное удовольствие. Понятие «удовольствие» отсылает к соотносенному с ним понятию «желание», или «влечение». Базовая для европейской культуры модель удовольствия сформулирована Аристотелем в «Риторике» и в «Никомаховой этике». Удовольствие здесь определяется как «некоторое движение души и как быстрое и ощутительное водворение ее в ее естественное состояние» (Аристотель 1978: 51), так что «... не для всех удовольствий цель — это нечто отличное [от них самих], а только для тех, что бывают у движущихся к восполнению естества» (Аристотель 1983: 213), поэтому удовольствие есть

„деятельность сообразного естеству [душевного] склада“, которую следует называть „беспрепятственной“» (Там же). Мы можем обнаружить общее между экономической выгодой и чувственным удовольствием, если применим модель Аристотеля к обоим явлениям¹⁴. Под воздействием страсти (*pathos*), понимаемой как то, что человек испытывает, или претерпевает, душа выходит из своего целевого состояния — равновесия и гармонического созерцания, — вследствие чего возникает желание — стремление возвратиться в это состояние. Способность выходить из равновесия и возвращаться в него принадлежит душе по ее существу и должна также подвергаться регулярной тренировке, как о том, применительно к способности разрешать аффекты печального и смешного, говорит Аристотель в «Поэтике»¹⁵. Таким образом, претерпевание, причина которого в данном случае не важна, вызывает аффект, к структуре которого принадлежит желание, разрешение же которого есть удовольствие. Если аффект отчуждения связан с тем, что другой, но подобный мне человек, используя принуждение, присваивает результаты моего труда, для чего я не вижу никаких оправданий, то его наслаждение оказывается связанным с этим обстоятельством, поскольку он получил выгоду и находится в выигрыше по отношению ко мне. Его удовольствие возникает в результате удовлетворения желания выиграть и потому обладать материальными благами, мое же удовольствие должно возникнуть в случае разрушения системы эксплуатации, т. е. когда выгода и выигрыш капиталиста будут невозможны.

Пусть теперь благодаря цифровизации возникает производство уникального продукта-дара, при котором выгода капиталиста не исчезает, отчуждение, однако, сначала теряет интенсивность, а затем и вовсе уступает место агону. В этом случае проблематизирующим оказывается уже не капиталист, а потребитель, с которым рабочий-творец должен разделить неделимое — не отчуждаемое до конца авторское произведение. Вопрос о другом встает здесь уже не в сфере досуга, а в сфере труда, в наибольшей степени размывая границу между ними в том случае, когда продукт представляет собой форму коммодификации свободы. Я предлагаю себя другому, и я ишу другого, который нужен теперь уже не для конституирования меня самого и не для описанной

¹⁴ Эти разнородные явления могут быть унифицированы в последовательности уподоблений, осуществляемой с опорой на символическую функцию языка, как на то указывает Жак Лакан (Кьеца 2020: 260–261).

¹⁵ О смешном, или комическом, идет речь в утерянной второй книге, содержание которой, однако, реконструируют по вторичным свидетельствам (см.: Меликова-Толстая 1997).

Сартром взаимных ассимиляции и овладения, при которых интенции подчинения и освобождения действуют одновременно (Сартр 2000: 378–379), но для разрешения нового аффекта, который состоит в своего рода ревности к другому, объектом которой становится уникальный продукт твоего труда, т. е. в конечном счете мы имеем дело с аффектом признания, который получает распространение в связи с агональностью труда и определяется, в частности, тем новым характером труда, который возникает в условиях цифровизации. Индивидуальное не просто легализовано, но его раскрытие во всей возможной полноте становится условием экономического успеха, т. е. признания тебя другими в продуктах твоего творческого труда уникальным и равноценным. Агон открывает путь для испытания каждого на этом поприще. Признание у Гегеля трудно оценить только как концепт, оно всегда и аффект (Гегель 1992: 99–106), что не сближает, но роднит его с отчуждением. Александр Кожев считал признание ключевой категорией философии Гегеля, указывающей на нередуцируемое сущностное основание человека, на ту целевую причину, которая порождает социально-историческую реальность (см.: Кожев 2010). Здесь нет возможности обсуждать, так это или нет, но появление признания у Гегеля в контексте конституирования другого — подобного мне — представляется теоретически совершенно оправданным. В агоне происходит институционализация борьбы за признание, и, как было показано выше, успех в агоне индивидуализированного труда освобождает его от отчуждения, тогда как агон в сфере потребления коммодифицированных форм свободы, напротив, приносит отчуждение в сферу «бытия собой» и уничтожает саму возможность свободы. Прежде отчуждение в труде делало возможным признание в свободе, теперь же признание в индивидуализированном труде знаменует перемещение свободы в труд, а отчуждения в свободу.

Распространение аффектов агона и признания в сфере труда создает для них неодинаковые риски. Агон, будучи порождением не только нового характера труда, но и определенной идеологии, представляется в большей мере независимым от того, сколько людей и как именно в нем участвуют. Он апеллирует к конкретным параметрам признания, внутренним для производственного процесса и соответствующих отношений. Признание же со стороны другого-потребителя может, с одной стороны, быть реализовано в новых формах благодаря цифровым технологиям, обеспечивая тем самым такую индивидуализацию потребления, в которой необходим и создатель блага. Но с другой стороны, в силу неограниченной циркуляции благ сохранение связи с не

до конца отчуждаемым продуктом может и разрушаться, что будет создавать своего рода «товарное сиротство», или существование благ, которые не могут реализовать себя как блага, если связь с создателем утрачена и не может быть восстановлена.

В сфере же «своего времени», по-видимому, следует ожидать противоположных тенденций. Признание и агон соперничают здесь с разочарованием и ностальгией по подлинному конфликту несвободы и свободы на фоне засилья изначально неподлинных и ассимилированных другими форм свободы. Их поиск становится не выбором судьбы, а банальным потреблением, что должно будет привести к обесцениванию досуга и утрате смысла романтического по своим корням проекта обретения «бытия собой». Но в силу тех же причин в условиях цифровизации досуг не станет до конца и агонем совершенствования в перспективе признания в труде. По мере того как работа над собой будет привлекать больше внимания и требовать больше времени, время досуга будет переплавляться во время творческого труда, так что как такового замещения времени жизни трудом нельзя будет обнаружить, если явление это не будет актуализироваться историческим прошлым. Исчезновения же времени досуга, однако, не произойдет благодаря коллапсу свободы и возвышающей ностальгии по старым формам отчуждения. Если творческий труд ищет своего признания в произведениях коммодифицированной свободы, то признание их на стороне потребителя есть наслаждение такой свободой, что будет конституировать ложное «бытие собой». Оно в этом случае оказывается максимально интенсивной и институционализированной формой сартровского «бытия-с-другим», которое цифровизация, с одной стороны, делает в многообразных формах доступным для реализации, а с другой стороны, — открывает как ложную, отчужденную реальность, интенсивность которой, правда, низка, но существование в которой безысходно.

Заключение

Итак, если цифровизация оказывается источником усиления индивидуализации труда и дает множество возможностей для превращения его в уникальную по характеру и результату деятельность, то его результатом становится создание не отчуждаемого до конца продукта. Это приводит к снижению интенсивности и даже к исчезновению аффекта отчуждения в труде, который вытесняется аффектом агона, сопровождающего институционализацию борьбы за признание. Субъективно вторжение новых технологий переживается как вызов, ответом

на который становятся забвение «родового» труда и вместе с ним забвение старой формы свободы как свободы от труда, получающей смысл только в связи с ним. В его основе лежит романтическая теория подлинного бытия человека в свободе, которая может быть достигнута лишь при уничтожении эксплуатации, но до поры может иметь редуцированное существование в «своем времени», или досуге. Последний определяется как «досуг труда», будучи ассиметрично соотносен с трудом.

С уходом отчуждения в труде различие между трудом и досугом как двух модусов времени не исчезает. Агон освобождает труд, но порабощает свободу. Сфера свободы наполняется продуктами индивидуализированного труда — формами коммодифицированной свободы, т. е. опциями свободы, предлагаемыми тебе другим. Доступность опыта миллионов людей лишает здесь любой выбор «подлинности». Само же агональное стремление к подлинности скрывает в себе голую необходимость, присутствие которой уничтожает сферу свободы, взятой как антитеза труду. Ее провал вызывает отчуждение по отношению к агону, и еще предстоит выяснить, несет ли оно кому-либо наслаждение и муку. Оппозиция своего и чужого более не действительна, «чужое» возрастает в человеке тем интенсивнее, чем решительнее его движение к «своему», к свободе. Обнаружение этого обстоятельства лишает смысла весь уклад жизни, содержащий в своем историческом основании идеал свободы, но приводящий к ситуации, в которой она невозможна. Это требует дистанцирования, изменения угла зрения, смены понятий, иронии, обращения к опыту других людей, обществ и культур, экспериментирования (см.: Jaeggi 2014). Существующий контраст между разным трудом — отчужденным в одних сферах и не отчужденным в других, под влиянием цифровизации и сходных с ней процессов будет, по-видимому, уменьшаться, что повлечет и сближение разных реализаций досуга. Но до этого момента их соседство будет удерживать память о старом отчуждении и значимость романтических концептов свободы, уникальности и подлинности.

Благодарности

Пользуясь случаем, я хочу поблагодарить участников Зимней школы по социально-политической и геофилософии «Холодная голова», организованной Центром практической философии «Стасис» Европейского университета в Санкт-Петербурге (27–31 января 2022), за критическое обсуждение основных идей этой

статьи. Я также благодарю анонимных рецензентов за важные замечания, которые позволили сделать текст если не лучше, то адекватнее дискурсивной ситуации.

Библиография

- Арендт, Ханна (2000). *Vita activa, или О деятельной жизни*. Перев. с нем. и англ. В. В. Бибихина. СПб.: Алетейя.
- Аристотель (1978). «Риторика». Перев. с древнегр. Н. Платоновой. В кн.: *Античные риторика*. Под ред. А. А. Тахо-Годи, 15–166. М.: Изд-во МГУ.
- Аристотель (1983). «Никомахова этика». Перев. с древнегр. Н. Н. Брагинской. В кн.: Аристотель. *Сочинения в четырех томах*, т. 4, 53–293. М.: Мысль.
- Афанасов, Николай (2019). «Свободное время как новая форма труда: цифровые профессии и капитализм». *Галактика медиа: журнал медиа исследований*, № 1: 43–59. <https://galacticamedia.com/index.php/gmd/issue/view/1>.
- Болтански, Люк, Эскер, Арно (2021). *Обогащение. Критика товара*. Перев. с фр. О. Волчек, под науч. ред. С. Фокина. М.; СПб.: Изд-во института Гайдара; Факультет свободных искусств и наук СПбГУ.
- Болтански, Люк, Кьяпелло, Эв (2011). *Новый дух капитализма*. Перев. с фр. под общ. ред. С. Л. Фокина. М.: НЛЮ.
- Бурдые, Пьер (2019). *Экономическая антропология: курс лекций в Колледж де Франс (1992–1993)*. Перев. с фр. Д. Кралечкина. М.: Изд. дом «Дело» РАНХиГС.
- Вирно, Паоло (2015). *Грамматика множества: к анализу форм современной жизни*. Перев. с итал. А. Г. Петрова. М.: Ад Маргинем Пресс.
- Гегель, Георг Вильгельм Фридрих (1990). *Философия права*. М.: Мысль.
- Гегель, Георг Вильгельм Фридрих (1992). *Феноменология духа*. Перев. с нем. Г. Г. Шпета. СПб.: Наука.
- Кожев, Александр (2010). «Гегель Маркс и христианство». Перев. с фр. А. М. Руткевича. *Вопросы философии*. № 10: 128–143.
- Кьеца, Лоренцо (2020). «Мир желания: Лакан между эволюционной биологией и психоаналитической теорией». Перев. И. Сергеевой-Черных и В. Мазина. В кн.: Кьеца, Лоренцо. *Желание и наслаждение*, 246–289. СПб.: Скифия-принт.
- Маркс, Карл (1951). *Капитал*. Перев. И. И. Степанова-Скворцова. Т. 3. М.: Гос. изд. полит. литературы.
- Маркс, Карл (1962а). Анри Шторх [Антиисторический подход к проблеме взаимоотношения между материальным и духовным производством. Концепция «нематериального труда», выполняемого господствующим классом]. Перев. с нем., в Маркс, Карл, Энгельс, Фридрих. *Сочинения*, в 50 т., издание 2-ое, т. 26., ч. 1, 278–282. М.: Издательство политической литературы.
- Маркс, Карл (1962б). *Проявления капитализма в области нематериального производства*. Перев. с нем. В Маркс, Карл, Энгельс, Фридрих. *Сочинения*. В 50 т., издание 2-ое, т. 26., ч. 1, 420–421. М.: Издательство политической литературы.
- Маркс, Карл (1974). *Экономическо-философские рукописи 1844 года*. Перев. с нем., в Маркс, Карл, Энгельс, Фридрих. *Сочинения*, в 50 т., издание 2-ое, т. 42, 41–174. М.: Издательство политической литературы.
- Маркс, Карл, Энгельс, Фридрих (1955). *Немецкая идеология*. Перев. с нем., в Маркс, Карл, Энгельс, Фридрих. *Сочинения*, в 50 т., издание 2-ое, т. 3, 7–544. М.: Издательство политической литературы.
- Маяцкий, Михаил (2015). «Освобождение от труда, безусловное пособие и глупая воля». *Логос*, № 3: 72–87.
- Меликова-Толстая, София (1997). «К учению Аристотеля о воздействии комедии». В кн.: *Древний мир и мы: классическое наследие в Европе и России*, 12–19. СПб.: Алетейя.

- Мосс, Марсель (1996). «Очерк о даре. Форма и основание обмена в архаических обществах». Перев. с фр. А. Б. Гофмана. В кн.: Мосс, Марсель. *Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии*, 85–111. М.: Восточная литература.
- Сартр, Жан-Поль (2000). *Бытие и ничто*. Перев. с фр. В. И. Колядко. М.: Республика.
- Сорина, Галина (2020). «Интеллектуальная деятельность: присвоение, отчуждение, способы хранения». *Ценности и смыслы*, № 4 (68): 85–103.
- Циолковский, Константин (2010). *Миражи будущего общественного устройства*. М.: Изд-во НИЦ Луч.
- Шишкина, Татьяна, Шишкин, Михаил (2019). «Дарообмен как нарратив и метафора». *Логос*, т. 29, № 6: 229–252.
- Штирнер, Макс (2019). *Единственный и его собственность*. Перев. с нем. М. Л. Гохшлера и Б. В. Гиммельфарба. М.: РИПОЛ классик.
- Юханнисон, Карин (2018). *История меланхолии*. Перев. со швед. И. Матычиной. М.: НЛО.
- Andrejevic, Mark (2011). “Surveillance and Alienation in the Online Economy”. *Surveillance & Society*, № 8 (3): 278–287.
- Balsmeier, Benjamin, Woerter, Martin (2019). “Is this time different? How digitalization influences job creation and destruction”. *Research Policy*, vol. 48.
- Brennen, J. Scott, Kreiss, Daniel (2016). “Digitalization”. In: *The International Encyclopedia of Communication Theory and Philosophy*. Eds.: K. B. Jensen, R. T. Craig, J. D. Pooley, E. W. Rothenbuhler, 556–566. Chichester, Hoboken: John Wiley & Sons.
- Derrida, Jacques (1993). *Falschgeld. Zeit geben I*. München: Wilhelm Fink.
- Eiden-Offe, Patrick (2017). *Die Poesie der Klasse. Romantischer Antikapitalismus und die Erfindung des Proletariats*. Berlin: Matthes & Seitz Berlin.
- Fajardo, Christian (2021). “Mystified Alienation: A Discussion between Marx, Foucault and Federici”. *TripleC: Communication, Capitalism, and Critique*, vol. 19 (2): 287–300.
- Fisher, Eran (2012). “How Less Alienation Creates More Exploitation? Audience Labour on Social Network Sites”. *TripleC: Communication, Capitalism, and Critique*, vol. 10 (2): 171–183.
- Fuchs, Christian (2014). *Digital Labour and Karl Marx*. N. Y.: Routledge.
- Fuchs, Christian, Mosco, Vincent eds. (2016). *Marx in the Age of Digital Capitalism*. Leiden: Brill.
- Gandini, Alessandro (2020). “Digital labour: an empty signifier?” *Media, Culture and Society*, vol.43 (2): 369–380.
- Hassan, Robert (2020). *The Condition of Digitality: A Post-Modern Marxism for the Practice of Digital Life*. London: University of Westminster Press.
- Jaeggi, Rahel (2014). *Alienation*. Transl. by F. Neuhauser, A. Smith. N. Y.: Columbia University Press.
- Mengay, Adrian (2020). “Digitalization of work and heteronomy”. *Capital and Class*, vol. 44 (2): 273–285.
- Overend, Tronn (1975). “Alienation: A Conceptual Analysis”. *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 35 (3): 301–322.
- Rivera, Javier de (2020). “A Guide to Understanding and Combatting Digital Capitalism”. *TripleC: Communication, Capitalism, and Critique*, vol. 18 (2): 725–743.
- Srnicek, Nick (2016). *Platform Capitalism*. Hoboken, NJ: Wiley.
- Zimmermann, Benedicte (2015). “Work, Labor: History of the Concept”. In: *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*. Eds.: N. Smelser, P. Baltes. 2nd edition, vol. 25, 675–678. Amsterdam et al.: Elsevier.

Ivan Mikirtumov

Doctor of Philosophy, Associate Professor
Faculty of Liberal Arts and Sciences,
Saint Petersburg State University; Universitetskaya Embankment 7–9,
Saint Petersburg, Russia
E-mail: imikirtumov@gmail.com

The Time of Work and the Time of Leisure: Alienation in the Era of Digitalization

Abstract:

The article attempts to answer the question of the impact of digitalization upon alienation and the differentiation between work and leisure. It contextualizes the concept of alienation from

Marx's economic and philosophical manuscripts, drawing a distinction between the time of work as alienated existence, or necessity, and personal time, as leisure and freedom. Alienation is grasped both as concept and as affect (with preference accorded to the latter). Digitalization, in its turn, is understood

as a phenomenon that influences labor similarly to other technological developments, albeit with its own specificities.

Labor is not only becoming more complex but also more individualized — both itself and its product becoming ever more unique. Touching upon the ideas of Marx, Stirner, Arendt, and Virno, as well as Boltanski, Chiapello, and Esquerre's observations on the creative and the unique in relation to alienation,

we can draw the following conclusion: alienation in labor under conditions of digitalization diminishes and even disappears, being replaced by the affect of *agon*. The specificity of this kind of labor is that its products are those of commodified freedom, that is, they are intended for consumption in the sphere of freedom — during one's personal, or "own," time. The commodification of leisure introduces a particular kind of alienation — unlike labor, freedom is not alienated from its other but from itself.

Naked necessity becomes an alienating force, freedom collapses and one's manner of living becomes meaningless.

The distinction between work and leisure thus does not disappear but acquires a new basis.

Keywords:

Alienation, labor, leisure, digitalization, freedom, necessity, commodification

References

- Afanasov, Nikolay (2019). "Svobodnoe vremya kak novaya forma truda: tsifrovye professii i kapitalizm" [Free Time as a New Form of Labor: Digital Professions and Capitalism]. *Galaktika media: zhurnal media issledovaniy* [Galactica Media: Journal of Media Studies], № 1: 43–59. <https://galacticamedia.com/index.php/gmd/issue/view/1>.
- Arendt, Hannah (1998). *The Human Condition* [1958]. Chicago: University of Chicago Press.
- Aristotle (1978). "Ritorika" [Rhetoric]. In *Antichnye ritoriki* [Ancient rhetoricians], ed. A. A. Takho-Godi, trans. N. Platonova, 15–166. Moscow: Moscow University Press.
- Aristotle (2009). *The Nicomachean Ethics*. Trans. David Ross. Oxford: Oxford University Press.
- Boltanski, Luc, Chiapello, Eve (2007). *The New Spirit of Capitalism*. Trans. Gregory Elliott. New York & London: Verso.
- Boltanski, Luc, Esquerre, Arnaud (2020). *Enrichment: A Critique of Commodities*. Trans. Catherine Porter. Cambridge: Polity Press.
- Bourdieu, Pierre (2017). *Anthropologie économique. Cours au Collège de France (1992–1993)* [Economic Anthropology. Lecture Course at the Collège de France (1992–1993)]. Paris: Raisons d'agir, Seuil.
- Chiesa, Lorenzo (2009). "The World of Desire: Lacan between Evolutionary Biology and Psychoanalytic Theory." *The Yearbook of Comparative Literature* 55 (2009), 200–225. Toronto: University of Toronto Press.
- Engels, Friedrich, Marx, Karl, (2010). "The German Ideology" [1932]. In *Collected Works. Volume 5, Marx & Engels 1845–47*, trans. Clemens Dutt et al, 19–531. London: Lawrence & Wishart.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2008). *Outlines of the Philosophy of Right*. Trans. T. M. Knox, ed. Stephen Houlgate. Oxford: Oxford University Press.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2018). *Phenomenology of Spirit*. Trans. Terry Pinkard. Cambridge: Cambridge University Press.
- Johannisson, Karin (2018). *Istoriya melankholii* [A History of Melancholy]. Trans. I. Matytsina. Moscow: NLO.
- Kojève, Alexandre (1970). "Hegel, Marx, and Christianity." *Interpretation* 1 (1): 21–42.
- Maiatsky, Michail (2015). "Osobozhdenie ot truda, bezuslovnoe posobie i glupaya volya" [Liberation from Work, Unconditional Income and Foolish Will]. *Logos* [Logos], № 3: 72–87.
- Marx, Karl (1863). "Henri Storch [Unhistorical Approach to the Problem of the Interaction between Material and Spiritual Production. Conception of "Immaterial Labour" Performed by the Ruling Class]," in "Theories of Surplus Value." *Marxists Internet Archive*. <https://www.marxists.org/archive/marx/works/1863/theories-surplus-value/ch04.htm>.
- Marx, Karl (1962). "Proyavleniya kapitalizma v oblasti nematerial'nogo proizvodstva" [Manifestations of Capitalism in Immaterial Production]. In Marx, Karl, Engels, Friedrich. *Sochineniya v 50 t.* [Writings, in 50 Vols.], Second Edition, Vol. 26., Part 1, 420–421. Moscow: Politizdat.

- Marx, Karl (1991). *Capital. A Critique of Political Economy* [1981]. Trans. David Fernbach. London: New Left Review and Penguin Books.
- Marx, Karl (1992). "Economic and Philosophical Manuscripts (1844)," in *Early Writings* [1975]. Trans. Rodney Livingstone and Gregor Benton. London: Penguin Books.
- Mauss, Marcel (2001). *The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies*. Trans. W. D. Halls. Abingdon: Routledge.
- Melikova-Tolstaïa, Sofia (1997). "K ucheniyu Aristotelya o vozdeystvii komedii" [Aristotle's Teachings on the Effects of Comedy]. In *Drevniy mir i my: klassicheskoe nasledie v Yevrope i Rossii* [The Ancient World and Us: The Classical Heritage in Europe and Russia], 12–19. Saint Petersburg: Aletheia.
- Sartre, Jean-Paul (2000). *Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology*. Trans. Hazel E. Barnes. Abingdon: Routledge.
- Shishkina, Tat'yana, Shishkin, Mikhail (2019). "Daroobmen kak narrativ i metafora" [Gift Exchange as Narrative and Metaphor]. *Logos* [Logos], т. 29, № 6: 229–252.
- Sorina, Galina (2020). "Intellektual'naya deyatel'nost': prisvoenie, otchuzhdenie, sposoby khraneniya" [Intellectual Activity: Appropriation, Alienation and Means of Storage]. *Tsennosti i smysly* [Values and Meanings], № 4 (68): 85–103.
- Stirner, Max (2017). *The Unique and Its Property*. Trans. Apio Ludd aka Wolfi Landstreicher. Baltimore: Underworld Amusements.
- Tsiolkovskiy, Konstantin (2010). *Mirazhi budushchego obshchestvennogo ustroystva* [Mirages of a Future Social Order]. Moscow: NITs "Luch."
- Virno, Paolo (2004). *A Grammar of the Multitude: For an Analysis of Contemporary Forms of Life*. Los Angeles & New York: Semiotext(e).