

Утопии и фантазии уютной жизни

От разумного гедонизма к щедрой апроприации

ИВАН МИКИРТУМОВ

Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ), Санкт-Петербург,
Россия, imikirtumov@hse.ru.

Ключевые слова: сентиментализм; романтизм; уют; утопия; отчуждение; Жан-Жак Руссо; Рахель Йегги.

В статье обсуждается утопия уютной жизни как ответ вызовам технологий и цифровизации. История утопии уюта прослеживается от сентименталистского проекта «хорошей» жизни в романе Жан-Жака Руссо «Юлия, или Новая Элоиза», который, по мнению автора, не является утопией в полном смысле слова. Утопическое мышление не характерно для романтизма, поскольку здесь идеалом является особое внутреннее состояние, которое невозможно вписать в мир как целое. Мир будущего видится в оптике научной фантастики, а реальность — как антиутопия. Автор трактует как антиутопию теорию отчуждения Карла Маркса. Она сопоставляется с теорией отчуждения Рахель Йегги, в которой политико-экономическая проблематика присутствует в столь же малой степени, сколь и романтический идеал реализации сущности человека.

Концепция Йегги сочетает элементы критической теории с социальной психологией аналитического

толка. Ее главная идея состоит в тотальной апроприации мира, которую автор статьи называет щедрой. Она предполагает, что отчуждение есть отсутствие отношений там, где они должны быть, поэтому его устранение сводится к выстраиванию отношений фактически с чем угодно. Автор показывает, что теория Йегги неосентименталистская и во многом сближается с «хорошей» жизнью Руссо. От романтизма же теория Йегги позаимствовала веру в прогресс. Он оказывается конститутивным элементом щедрой апроприации. Прогресс берет на себя функцию голой необходимости, или «не-человеческой» силы Маркса. В результате человек освобождается от ответственности за что-либо, выходящее за пределы его частной жизни. Но такое решение наталкивается на важную черту прогресса: он несет счастье одним людям, используя других как ресурс. Утопия уютной жизни оказывается призывом игнорировать это обстоятельство.

НАСТОЯЩАЯ статья посвящена утопии уютной жизни, которая описывается то как «хорошая», то как «своя», то есть свободная от отчуждения: от картин семейного счастья в романе Жан-Жака Руссо «Юлия, или Новая Элоиза»¹ (1761) через аффективный аспект отчуждения у Маркса к теории отчуждения, представленной в книге Рахель Йегги *Entfremdung*² (2005). Как будет показано, современные представления об уютной жизни несут в себе следы двух традиций: сентименталистской и романтической. Сентиментализм хорошо владеет техникой утопии и предполагает обретение лучшей жизни посредством практик разумного гедонизма, которые можно воплотить в жизнь, если прилежно работать над собой. Романтизм в своей обмирщенной, социально-политической версии видит будущее в перспективе прогресса науки и техники, ставящих на службу человеку невиданные прежде силы. Ему доступны жанры антиутопии и фантастики, но не утопия. Современные проекты уютной жизни по своим мотивам сентименталистские, поскольку предназначены оберегать, прежде всего чувства. Они сторонятся политического, что, как будет видно в дальнейшем, связано с переносом источника неуютности, то есть отчуждения, с феноменов социальных на ход жизни вообще.

Концепция Йегги интересна тем, что, будучи изводом критической теории, она является подчеркнуто постромантической и одновременно сциентистской, а по своим мотивам призвана ответить на так называемые вызовы современности, ассоциируемые с отчужденностью и неуютностью. В их числе: высокая степень личной свободы, атомизация, агональность, медиатизация, экс-

В работе представлены результаты проекта «Границы современной культуры: природа, технологии и социальные интерфейсы», выполненного в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ в 2023 году.

1. Руссо Ж.-Ж. Юлия, или Новая Элоиза / Пер. с фр. Н. И. Немчиновой, А. А. Худадовой под ред. В. А. Дынник, Л. Е. Пинского, пер. стихов В. А. Дынник // Избр. соч.: В 3 т. М.: Гослитиздат, 1961. Т. 2.
2. Jaeggi R. *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*. Fr.a.M.: Campus, 2005. В дальнейшем изложении мы будем опираться на английское издание: *Idem. Alienation* / F. Neuhouser, A. Smith (trans.). N.Y.: Columbia University Press, 2014.

пансия цифровой среды, замещение машинными и социальными интерфейсами реальности природы и социума и пр. Эта повестка, однако, становится актуальной в силу характера современного труда и его динамики, то есть всецело обусловлена прогрессом. Он поэтому оказывается неявным основанием апроприации мира, которая достигается в активном выстраивании отношений с его тревожащими фрагментами там, где они либо отсутствуют, либо фиктивны. Новый сентиментализм предлагает путь не от человеческого естества к его воплощению в формах частной и социальной жизни, а от реальности, которая рассматривается как не подлежащая моральной оценке, к широкому, «щедрому» приспособлению к ней. Это могло бы лишить смысла вопросы об уютной жизни и о преодолении отчуждения, так как их предмет сместился бы из области нравственной работы над собой и переустройства социального порядка в область социальной педагогики и психологической терапии. Но этого не происходит в силу конститутивного характера прогресса для неосентименталистской установки. Уютная жизнь здесь строится лишь в одной части неуютного мира и требует сохранения его неуютности. Это в главном возвращает концепцию Йегги к утопии Руссо, но и разоблачает современные мечты об уютной жизни.

Почти утопия: задушевные друзья среди простодушных поселян

Канон «хорошей» жизни, центральный для умонастроений сентиментализма и романтизма, в игре которых мы остаемся и сегодня, можно найти в романе Руссо «Юлия, или Новая Элоиза». Он кажется устаревшим, но это был самый популярный роман XVIII века, оказавший огромное влияние как на литературу, так и на образ жизни продвинутых классов Европы³.

В III письме V части романа⁴ представлены картины «хорошей» жизни в доме де Вольмаров, тон которого задает главная героиня романа — Юлия. Вольмары — господа и помещики, имение их расположено на берегах Женевского озера в Кларане. Руссо начинает описание их нравов с указания на то, что Юлия не может быть счастлива, если рядом с ней кто-то страдает. Поэтому она «сама

3. Лотман Ю. М. Руссо и русская культура XVIII — начала XIX века // Собр. соч. 2-е изд., испр. М.: ОГИ, 2000. Т. 1: Русская литература и культура Просвещения. С. 139–206.

4. Письмо 138 по сплошной нумерации.

ищет страдальцев, чтобы им помочь»⁵. Мучит ее не только картина страданий, но и знание о страданиях, которые не видны. Впрочем, для ее счастья

... надобно, чтобы она знала, что несчастных нет, по крайней мере вокруг нее, — ведь было бы безумием ставить свое счастье в зависимость от счастья всех людей⁶.

Поскольку местность вокруг Кларана населена «зажиточными поселянами», они «более нуждаются в ее советах, нежели в ее благодетельности». Сиротам и одиноким немощным старцам она охотно помогает, идя в этом наперекор рачительному бюргерскому знанию жизни, согласно которому просители помощи обычно мошенники. Но в большинстве случаев вмешательство Юлии состоит исключительно в наставлении на верный путь, и «вслед за ней из семьи в семью проникают согласие и добрые нравы»⁷.

Неустанная деятельность Юлии по установлению морального и эстетического порядка в среде ее обитания позволяет ей пребывать в блаженстве, то есть в состоянии, когда мир предстает прекрасным и достойным любви, и таким же оказываешься ты сам:

Когда она выходит из своего дома, глазам ее предстоят лишь приятные предметы; возвратившись, она находит еще более сладостные предметы, повсюду она видит то, что любезно ее сердцу; и эта душа, не знающая чувства любви к себе, научится любить себя в своих благодеяниях⁸.

Блаженство создается добродетелью, которая в связи с Юлией то и дело упоминается в романе. Добродетель понимается как любовь к добру, как совесть, воплощенная в «сердце», которая не определяется внешним законом, не сформирована воспитанием, но заявляет оценки и доводы, опирающиеся на принятые «сердцем» и признаваемые моральные принципы, причем следуя тем способам аргументации, которые приняты среди приверженцев этих принципов⁹. Таким образом, у добродетели три стороны: «сердце», вмещающее заложенные в человеческой природе со-

5. Руссо Ж.-Ж. Указ. соч. С. 461.

6. Там же. С. 461. К этой цитате мы еще вернемся.

7. Там же. С. 462.

8. Там же.

9. Marks J. The Divine Instinct? Rousseau and Conscience // The Review of Politics. 2006. Vol. 68. № 4. P. 584–585. Выводы Маркса сделаны на материале «Юлии» и «Эмиля».

страдательность и доброту; риторическая сила, позволяющая добродетели осознавать себя, воспроизводиться и влиять на других; и добрая воля. Добродетель вырастает, когда «сердцу» дано свободно определять склонности и поступки.

Отношение Вольмаров к низшим, в частности к «земледельцам», воспроизводит известный взгляд эпохи Просвещения на простонародье. Мы встречаем его, например, в ответе Моисея Мендельсона на вопрос о том, что такое Просвещение (1784)¹⁰, где говорится, что у человека есть два назначения: сущностное и гражданское, и первое универсально, так что о его усвоении всеми людьми должно заботиться «просвещение», тогда как второе определяется сословием, профессией¹¹, добавим, этнической, гендерной и конфессиональной принадлежностями, и ему соответствует «культура». Правильный порядок вещей состоит в гармоническом сочетании просвещения и культуры, при котором культурная специфика групп и их общечеловеческая общность дополняют друг друга. Это значит, в частности, что группы сохраняются в своей идентичности. Руссо сообщает:

Земледельцам следует оставаться земледельцами, в Кларане... стремятся сделать жизнь поселян сколь возможно приятнее, но никогда не помогают им выйти из своего сословия¹².

То же верно и для высших сословий, поэтому

...с крестьянами здесь обращаются просто, без городских церемоний, держат себя с ними степенно и непринужденно — так, чтобы сама манера обращения ставила каждого на свое место, но учила бы соблюдать свое достоинство¹³.

Переехав в город, получив какое-то образование, то есть переходя в мещанское сословие, крестьянин становится слугой или рабочим — «просто-напросто орудием других людей» — и «гибнет» в пучине пороков города. Человек же слишком благородное существо для того, чтобы быть орудием для интересов другого. Кроме того,

10. Мендельсон М. Что значит просвещать? / Пер. с нем. К. А. Волковой под ред. А. Н. Круглова, И. Д. Копцева // Кантовский сборник. 2011. Т. 3 (37). С. 74–78; Волкова К. А. Моисей Мендельсон и его статьи о Просвещении // Кантовский сборник. 2011. Т. 3 (37). С. 85–88.
11. Мендельсон М. Указ. соч. С. 75–76.
12. Руссо Ж.-Ж. Указ. соч. С. 464.
13. Там же. С. 465.

... не люди созданы для мест, а места созданы для людей... [поэ-
му] надобно заботиться не только о том, чтобы приставить каж-
дого человека к такому делу, к какому он больше всего подходит,
но и о том подумать, какое дело больше всего годится для сего
человека, чтобы он был честным и счастливым¹⁴.

И, конечно, «простой крестьянин» никак не «сумеет сам опреде-
лить свои способности», тем более что «нет ничего более нена-
дежного, чем признаки тех или иных наклонностей, кои сказыва-
ются с детских лет»¹⁵. Вовсе не следует развивать в людях низких
сословий «множество разнообразных дарований», ибо

... народы добрые и простые не нуждаются в большом коли-
честве талантов; они лучше обеспечивают свои потребно-
сти благодаря простоте жизни, нежели другие при всей своей
изобретательности¹⁶.

Ведущие к нищете жизненные неудачи обычно являются след-
ствием выпадения из своего естественного состояния, поэтому
Юлия подает скромную милостыню лишь неспособным к труду,
остальным же предлагает работу¹⁷.

Образ жизни Вольмаров основывается на балансе между аф-
фектами и их разрешением. Юлия знает аффекты и

... создана для того, чтобы познать все удовольствия и насладить-
ся ими; долгое время она даже добродетель любила как прият-
нейшее наслаждение.

То есть Юлия по природе своей — «прекрасная душа», натура, для
которой желания и моральный долг совпадают. Но она и действу-
ет так, чтобы это соотношение сохранять. Понимая потенциа-
льную безграничность желаний и склонность человека их изоцрять,
она следует желаниям ровно в той мере, в которой их можно удер-
живать всегда на одном уровне. Одновременно избегаются и до-
саждающая неудовлетворенность, и пресыщение, так что удо-
вольствия от еды, одежды, обстановки, досуга, развлечений и т. д.
вкушаются Юлией без ущерба для добродетели и при сохранении

14. Там же. С. 465.

15. Там же. С. 465–466.

16. Там же. С. 467.

17. Там же. С. 468–469.

полной власти разума¹⁸. Так, Юлия очень любит кофе, но пьет его редко, чтобы получать от него больше удовольствия. Стол дома Вольмаров дворянский и изобильный, но еда, включая вина, собственного или местного происхождения¹⁹. Следует, по словам Юлии, «всегда оставаться госпожой самой себя, приучать свои страсти к повиновению и подчинять свои желания правилам»²⁰.

Вожденный для простолюдина помещичий образ жизни превращается в Кларане в систему разумного гедонизма, обеспечивающего всегда приятное существование, сбалансированные расходы без ущерба для элитарного статуса. Руссо здесь, конечно, основывается на общих местах среднего пути и умеренности, характерных для амальгамы стоицизма и эпикуреизма, воспроизводимой в Новое время, например, Мишелем Монтенем, Джоном Локком, Фрэнсисом Хатчесоном, Франсуа Фенелоном, авторами «Энциклопедии» и др.²¹

18. Сексуальность Юлии является одной из наиболее значимых тем романа. По сюжету, будучи девицей, она вступает в связь со своим учителем Сен-Пре, которую объясняет, с одной стороны, жалостью к «страданиям» возлюбленного (мотив исцеления от мук любви восходит к литературе Ренессанса, см., например, новеллы Боккаччо), а с другой — неспособностью обуздать чувства, заставляющие поступать вопреки установлениям и долгу перед ближними. Связь длится год, приводит к беременности и обрывается после семейного скандала, в ходе которого отец бьет Юлию, тайна которой, правда, остается нераскрытой. Это становится причиной нервного потрясения и выкидыша. Позже Юлия выходит замуж, становится верной и счастливой супругой и матерью, сохраняя при этом чувства к Сен-Пре. Руссо несколько раз подчеркивает добродетельность Юлии, а сексуальность, «страсть», предстает в соотношении с понятиями разума и благоразумия, честности и искренности, долга и свободы, пожалуй, еще более ярко, нежели в «Исповеди». См.: *Howells R. Reading Rousseau's Sexuality // Women, Gender and Enlightenment / S. Knott, B. Taylor (eds). L.: Palgrave Macmillan. 2005. P. 174–188.*

19. *Руссо Ж.-Ж.* Указ. соч. С. 480–481.

20. Там же. С. 470–471.

21. См., напр.: *Монтень М.* Об умеренности / Пер. с фр. А.С. Бобовича // Он же. *Опыты* / Под ред. А.С. Бобовича и др. М.: Наука, 1979. Т. 1. С. 181–187; *Он же.* О воспитании детей / Пер. с фр. А.С. Бобовича // Он же. *Опыты*. Т. 1. С. 151–152, 157; *Он же.* О том, что трудности распалют наши желания / Пер. с фр. А.С. Бобовича // Он же. *Опыты*. Т. 1. С. 542–548. См. также написанную Вольтером, Шарлем Монтескье и Жаном Д'Аламбером статью «Вкус» (1757) в «Энциклопедии», в которой подробно разбираются условия получения удовольствий и их максимизации: *Философия в «Энциклопедии» Дидро и Даламбера* / Отв. ред. В.М. Богуславский. М.: Наука, 1994. С. 125–152.

Экономика и менеджмент аффектов в духе Хатчесона²², то есть умное обслуживание потребностей тела и характера, позволяющее воспроизводить всегда один и тот же цикл возрастания и удовлетворения желаний, — это первый компонент счастья. Вторым является жизнь души, или «сердца». Последнее движимо нравственным чувством, и следовать ему трудно, поскольку чувство это не во всех ситуациях проявляет себя одинаково уверенно, ему не всегда можно сразу довериться, оно может ошибаться там, где не получило должного развития, или там, где его интенсивность не темперирована разумом и опытом. Во всех этих случаях «сердце» нужно верить другому, а также принимать некоторое подобие исповеди с его стороны. Этим другим не может быть кто угодно, но лишь богатая натура, с одной стороны, дополняющая твою, с другой же стороны — глубоко тебе родственная. Избирательное сродство душ проистекает одновременно из подобия и из дополняющего различия, что присоединяет к нравственной целостности союза двух душ эстетическое удовольствие от его созерцания. Третьим компонентом становится особый стиль общения, где в рамках светского этикета и безусловного поддержания дворянского достоинства должны быть во всей полноте явлены открытость и искренность душ. Таковы сердечная близость и задушевность в отношениях обитателей дома. Местом их развертывания служат чаще всего письма, но есть и локус — особая столовая для трапез в узком кругу:

Посторонние сюда доступа не имеют; здесь никогда не обедают, ежели в доме есть чужие; в сем неприкосновенном приюте царят доверие, дружба и свобода. Общество, встречающееся здесь за столом, соединяет сердечная привязанность; здесь происходит своего рода посвящение в сан задушевного друга, и собираются в этой комнате лишь те, кто хотел бы никогда не разлучаться²³.

Именно для этого узкого круга наряжается хозяйка дома, желая порадовать его своей красотой, для них же она заботится о «прекрасном строе всего целого в согласованности его частей и единстве в замысле устроителя»²⁴.

22. *Hutcheson F. An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, With Illustrations on the Moral Sense / A. Garret (ed.). Indianapolis, IN: Liberty Fund, 2002.*

23. *Руссо Ж.-Ж. Указ. соч. С. 473.*

24. Там же. С. 474–475.

Общая характеристика «хорошей» жизни дома, соотнесенность которого с более крупными сообществами остается в тени, такова:

Горсточка добрых и мирных людей, объединенных потребностью друг в друге и взаимной благожелательностью, различными своими трудами способствуют общей им всем цели; каждый находит в своем положении все, что ему нужно, а посему доволен им, нисколько не стремится его изменить, привязывается к дому так, словно должен провести в нем всю жизнь, и единственное его честолюбие состоит в желании достойно исполнять свои обязанности. Те, кто распоряжается, так скромны, а те, кто повинуются, так ревностны, что равные по положению могли бы обменяться местами и никто бы не был в обиде. Здесь друг другу не завидуют; каждый полагает, что он может увеличить свой достаток, лишь увеличивая благосостояние дома. Сами господа не отделяют своего благополучия от благополучия окружающих. Здесь ничего нельзя ни добавить, ни убавить...²⁵

Здесь представлена картина совершенного равновесия и самодостаточности, поэтому общение с другими людьми — соседями-помещиками или патрицианскими городскими семействами — весьма ограничено, и Вольмары «вращаются в свете ровно настолько, чтобы сохранить вкус к уединенной жизни»²⁶.

Социально-политическая перспектива семейного счастья неоднозначна и плохо совместима с проектом, изложенным Руссо в «Общественном договоре», а также с его же концепцией естественного человека. Разумный гедонизм помещиков не вяжется ни с безусловным подчинением общей воле гражданского коллектива, ни с естественностью, будь то земледельца или же гражданина квазиспартанского полиса. Программа воспитания детей, которой придерживаются Вольмары, изложена Руссо в IV письме той же V части романа и призвана воспроизвести в детях родителей, что никак не решает проблемы перехода от «хорошей» жизни семьи в окружении простодушных поселян к должному гражданскому состоянию²⁷. Можно предположить, что оставленную

25. Там же. С. 476.

26. Там же. С. 481.

27. Связь программы воспитания, семейного счастья и гражданственности, преимущественно на материале «Эмиля, или О воспитании» (1762), подробно обсуждает Тимофей Дмитриев: *Дмитриев Т. А. La Condition humaine: взгляд Жан-Жака Руссо // Логос. 2013. Т. 23. № 6. С. 7–64.* В конце пятой части романа Эмиль и его избранница София, также господа и по-

автором в стороне политическую проекцию Кларана следует искать в распространении его нравов в условиях имеющейся сословной иерархии, так что в пределе возникает образ сентиментального государства с «диктатурой сердца». Его общий принцип соответствует античному идеалу равновесия и гомеостаза, однажды достигаемых, а затем всегда воспроизводимых. Но тут гармонизируются друг с другом не только воли людей, но и природа с человеком, необходимая связь которых составляет основание равновесия и напоминает о словах Аристотеля:

Если верно то, что природа ничего не создает в незаконченном виде и напрасно, то следует признать, что она создает все вышеупомянутое [растения и животных] ради людей²⁸.

Вольмары уже достигли равновесия с собой и природой — Руссо замечает, что «времяпрепровождение обитателей Кларана крайне просто, всегда однообразно»²⁹. И это — утопический идеал, прямо следующий из принципов проекта семейного счастья и радикально отличный от главенствующих настроений общества, с энтузиазмом встречающего прогресс.

Политически определенный и яркий момент утопии появляется в описании общения господина де Вольмара с «простодушными поселянами». Указания Аристотеля относительно того, как надлежит обращаться с рабами³⁰, получают здесь сентименталистское развитие. В крестьянском сословии Руссо в значительной степени ожидает «сердце» и ум, проистекающие из его наиболее естественного, то есть сопряженного с сельским трудом, положения. Аристотель, впрочем, также полагал, что «наилучшим видом народа является земледельческий»³¹, прекрасно приспособляющийся к любой форме устройства государства. Оно у Руссо упо-

мещики, начинают вести сельскую жизнь, счастливый ход которой в незаконченном продолжении «Эмиль и София, или Одинокие» (опубликованном посмертно в 1780 г.) обрывается рядом смертей и губительным для «сердец» героев переездом в Париж. См.: Руссо Ж.-Ж. Эмиль и София, или Одинокие / Пер. с фр. Е. Н. Бируковой // Избр. соч.: В 3 т. М.: Гослитиздат, 1961. Т. 2. С. 712–749. Интересно, что «Юлию» Руссо обрывает с меньшим идеологическим эффектом — героиня становится жертвой несчастного стечения обстоятельств и своей материнской самоотверженности, сходя со сцены непобежденной.

28. Аристотель. Политика / Пер. с греч. С. А. Жебелева // Соч.: В 4 т. М.: Мысль, 1983. Т. 4. С. 375–643 (1256b 16–22).

29. Руссо Ж.-Ж. Юлия. С. 481.

30. См.: Аристотель. Указ. соч. 1255b 11–16.

31. Там же. 1318b 10.

минается мимоходом, но мы понимаем, что действие происходит в кантоне Берн — аристократической республике, политическая власть в которой находится в руках представителей примерно ста семейств, в числе которых, очевидно, отец Юлии. Итак, муж ее Вольмар встречается со «славным стариком, поражающим своим здравым смыслом и рассудительностью», зовет его в дом, усаживает за стол, а хозяйка столь к нему любезна, что «восхищенный старик расцветает душой, и как будто на миг к нему возвращается живость молодых его дней»³². Руссо не может остановиться и при-совокупляет к сказанному описание следствий визита:

И вот старик, умиленный ласковым приемом, оказанным ему, возвратясь в свою хижину, спешит показать жене и детям, какие подарки он принес... рассказывает, как его принимали, чем потчевали, какие вина он отведал, что за любезные речи с ним вели. <...> Все дружно шлют благословения знатному и великодушному семейству, которое, подавая пример великим мира сего, протягивает руку помощи малым, отнюдь не презирает бедняка и воздает честь его сединам³³.

Эта картина задает канон отношений с «народом» и вместе с тем своей приторностью взывает к самой злой пародии.

Мир Кларана — подчеркнуто элитарный, эскапистский, детально продуманный и прочувствованный, и в его создании ведущую роль играют ум и «сердце» Юлии, различающие прекрасное и безобразное, добродетельное и порочное, задающие критерий умеренности и срединного пути. Девушку и женщину благородного происхождения, воспитанную на книгах на лоне природы, мы встретим затем у Джейн Остин, а также под именем Татьяны Лариной. Взгляд такой девушки идет от «сердца» и от природы, вещи предстают ему такими, каковы они на самом деле, тогда как мужчины смотрят не своими глазами и судят не своим «сердцем». Они вовлечены в гонку за властью, славой и богатством, в которой всегда становятся жертвами пороков и заблуждений. Именно ум и «сердце» женщины, неиспорченные и открытые для душевной дружбы, могут вернуть мужчину к пониманию прекрасного и благого, научить его должным образом проявлять характер, следовать долгу и находить опору в собственном «сердце». Эту женскую линию сентиментального господства оценивают по-разно-

32. Руссо Ж.-Ж. Юлия. С. 483–484.

33. Там же. С. 484.

му³⁴. С одной стороны, в ней видят феминизацию и на этом основании отказывают в доверии всему направлению, включая сюда и его современные изводы, а с другой — в ней видят разрастание той эмансипаторной и деконструирующей силы, которая разоблачает дискриминационную идеологию и ложное сознание, стоящие как за мещанско-буржуазной мужской деловитостью, так и за романтизацией силы и сильного. Чуть позже романтизм осмотрительно превратит фигуру умной и тонко чувствующей женщины в возвышенный идеал, функция которого состоит в репрезентации абсолютного, а вовсе не в пользовании умом и «сердцем».

«Хорошая», или уютная, жизнь обеспечивает удержание некоторого состояния чувств. Они должны быть достаточно развитыми для того, чтобы принимать модуляции в диапазоне от радости и блаженства до «задетости» и скорби³⁵. Поскольку для разных людей в разные эпохи и в разных социокультурных средах критерии того, когда чувства блаженствуют, а когда задеты или оскорблены, не одинаковы, то обстоятельство, что мы без затруднений выносим соответствующие оценки, указывает на их всеобщий характер: чувства по своей природе предполагают положительный или отрицательный векторы, сигнализируя о благе или зле. Уютная жизнь, нарисованная Руссо, достигается средствами, обеспечивающими блаженство и предохраняющими от многих скорбей, причем применительно к конкретным людям в конкретном месте. Их способность чувствовать и качества их «сердце» таковы, что блаженство обретается ими лишь при условии, что по крайней мере в их социальном окружении никто не страдает и тем более не страдает вследствие их блаженства. Поэтому требуется, чтобы «простодушные поселяне» были столь же счастливы, что и их господа.

Уютная жизнь, пресловутые именины сердца, могла бы, возможно, распространяться повсюду. В какой степени утопичен проект такой жизни? Джудит Шкляр считает Руссо последним классическим утопистом³⁶, причисляя к утопиям две его концепции: социально-политическую, изложенную в «Общественном до-

34. См.: *Kamuf P. Fictions of Feminine Desire: Disclosures of Heloise*. Lincoln, NE: University of Nebraska Press, 1982.

35. Здесь мы просто следуем синтагмам «радовать чувства», «тешить чувства», «ублажать чувства», «задеть чувства», «оскорбить чувства».

36. *Shklar J. N. Men and Citizens. A Study of Rousseau's Social Theory*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1985. P. 1.

говоре», и «семейный покой»³⁷, изложенный в «Юлии»³⁸. Тут следует вспомнить, что утопия как спекулятивный миф о рождении мира или о его цели³⁹ должна обладать (1) предметной и парадигматической конкретностью изображаемого⁴⁰, завершенностью и полнотой картины жизни; (2) заведомой несбыточностью, одинаково предполагаемой автором и читателем; (3) риторической провокативностью, намерением взорвать сложившиеся представления, вызвать возмущение контролирующих инстанций, ткнуть носом противников; (4) социокультурным влиянием, вплоть до реализации в будущем⁴¹. Описание уютной жизни *à la Clarens* полностью удовлетворяет второму и четвертому условиям. Третье выполнено неоднозначно. Наряду со скандальными поворотами сюжета, радикальными оценками и идеями много места занимают наивные поучения и далекие от жизни рекомендации, которые вносят в роман ноты глуповатого мещанско-буржуазного благоразумия, воскресной школы и провинциальной гостиной.

Выполнение же условий конкретности и полноты проблематично. Картины «хорошей» жизни лишены социально-политического и экономического контекста, описанное в них благополучие героев романа зависит от их сословного положения. Будучи дворянами и помещиками, они имеют возможность внеэкономического принуждения к труду подневольного и ограниченного в правах населения, что и образует материальное основание сентименталистских экспериментов. В какой форме именины сердца распространятся на другие сословия, остается неясным в самом существенном, то есть в социально-экономическом и политическом аспектах⁴². Мира утопии как целого у Руссо нет,

37. Там же. Р. 3.

38. Шкляр приводит аргументы в пользу того, что оба проекта заимствованы из «Приключений Телемака» Фенелона (1699).

39. Frye N. Varieties of Literary Utopias // Daedalus. 1965. Vol. 94. № 2. Р. 323–324.

40. Блох Э. Принцип надежды / Пер. с нем. Л. Лисюткиной // Утопия и утопическое мышление. М.: Прогресс, 1990. С. 49–78. Блох также полагает, что подлинный утопический проект должен претендовать на статус целевой причины некоторого наличного бытия, пребывающего в становлении (Там же. С. 76). Этому требованию жизнь в Кларане также не удовлетворяет.

41. Мангейм К. Утопическое сознание / Пер. с нем. М. И. Левиной // Утопия и утопическое мышление. С. 113–169. Мангейм требует также, чтобы утопией называлось лишь то, что реализуется в некотором будущем (Там же. С. 121–122), что представляется спорным.

42. Социальный проект Льва Толстого, руссоистский по своему происхождению, страдает тем же недостатком.

и читатель, решивший воспроизвести Кларан хотя бы отчасти, не будет знать, ни с чего следует начинать — с кабинета ли уединенных размышлений, с богадельни или с регламентации употребления кофе, — ни как все это финансировать, а потому остановится на культивировании чувств.

Если Руссо и был последним классическим утопистом, то по крайней мере в описаниях «хорошей» жизни Вольмаров утопия состоялась лишь отчасти. Скорее это здесь художественный прием — раскрытие черт героев романа через их образ жизни⁴³. Причина этого лежит в природе сентименталистского счастья: одна половина его — в поступках и обстоятельствах, зато вторая — исключительно в чувствах, которые очень сложно описать и представить в виде элементов проектируемого лучшего мира.

Романтизм: фантастический жанр и антиутопия

От сентименталистского уюта перейдем теперь к романтическому проекту жизни в «своем», или неотчужденном, мире. Здесь нет утопий и нет позитивных проектов «хорошей» жизни, но есть фантастические образы будущего и антиутопии.

Романтическое умонастроение возникает из комплекса сенсомоторных ощущений «схватывает — поднимает — уносит», на который накладывается содержание⁴⁴. Так формируется аффект, в переживании которого когнитивное и некогнитивное⁴⁵ сочетаются, но последнее безусловно главенствует, поскольку имеет непосредственный и конкретный характер. Концептуальная сторона романтического аффекта имеет, напротив, характер общий и сводится к следующим ключевым идеям: сущность человека раскрывается в художественном творчестве, через художника говорит абсолютное, человечество в целом должно двигаться к постижению абсолютного и к слиянию с ним, это движение вершит историческая судьба и воплощающий ее герой, а в нашем мире абсолют-

43. Лишена утопизма и педагогическая программа Юлии. В ней мало конкретики, она теоретична и вполне реализуема, что показали соответствующие эксперименты в публичной и частной педагогике. См.: Koops W. Jean Jacques Rousseau, Modern Developmental Psychology, and Education // *European Journal of Developmental Psychology*. 2012. Vol. 9. Supl. 1. P. 46–56.

44. См.: *Микиртумов И. Б.* Сентиментализм и романтизм: структура аффекта // *Философский журнал*. 2023. Т. 16. № 4. С. 19–34.

45. Спонтанные и проходящее мимо рефлексии и контроля реакции. См.: *Массуми Б.* Автономия аффекта / Пер. с англ. Г. Г. Коломийца // *Философский журнал*. 2020. Т. 13. № 3. С. 110–133.

ное присутствует в виде природы, народа, религиозной мистики, золотого века Античности как детства всего человечества и золотой поры детства как истории отдельного человека. Эти концепты префигурируют любые переживания, данные на уровне развитых восприятий, миметических движений, а также в спонтанных элементах художественного творчества. Возникающие артефакты искусства или же просто слова, образы, мысли, установки, поступки имеют в своем ядре переживание, которое может быть сообщено другому человеку, лучше всего в художественном воплощении, если, конечно, душа этого человека достаточно развита и открыта. Такое переживание будет личным, конкретным, и сопутствующее ему преходящее аффективное состояние трудно концептуализировать и выразить в языке. Это заставляет романтический дискурс оперировать образами внешних вещей и явлений как тропами интероцепции, в результате чего достигается известная степень понимания, но не того, к чему эти образы непосредственно отсылают, а переживаемых другим состояний. Все это не годится ни для работы с текущей социальной практикой, ни тем более для формирования образа будущего — идеологически или же утопически. Пребывая во вновь и вновь возобновляемой аффектации, романтик именно ее ожидает и предвосхищает в своем будущем, а сбывшаяся цель романтического стремления — это переживание тождества с абсолютным, хотя бы в некоторой степени. Погруженность в неартикулируемые и отчасти некогнитивные переживания и есть та причина, по которой романтизм заимствует сентименталистские утопии, а свои собственные не в состоянии продумать до конца именно как утопии, не сбиваясь на жанры притчи, сказки или фантастики (*science fiction*)⁴⁶. Часто проговариваемым утопическим проектом романтиков оказывается бегство от мира и скромная жизнь в кругу «своих» или даже в одиночестве, которой нужно научиться и которую нужно сносить как форму приспособления⁴⁷. Легко увидеть, что это не более чем версия сентименталистской «уютной» жизни.

46. Так Александр Николюкин характеризует второй том «Мертвых душ» Гоголя и рисующие образы будущего фантастические рассказы и повести Владимира Одоевского, объясняя, правда, трудности формирования романтической утопии социокультурными обстоятельствами старой России. См.: Николюкин А. Н. Романтические утопии В. Ф. Одоевского и современность // Вестник Московского университета. Серия 9. Филология. 2021. № 6. С. 128–142.

47. Nersessian A. *Utopia, Limited: Romanticism and Adjustment*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2015. P. 22.

Дискурсивно прозрачен в романтизме лишь пласт критики, переходящей иногда в иронию и сатиру. Коль скоро вокруг предвосхищаемого романтического переживания существует когнитивный вакуум, его может если не заполнить, то оттенить антиутопия — высшая концентрация критического, где реальность зла появляется в парадигматических образах. Антиутопия легко доступна для восприятия и имеет общее основание с проектами в жанре фантастики, или *science fiction*, — оптимистическими или пессимистическими, которыми полна эпоха. Основанием этим является прогресс науки, техники и производства, в чем романтический энтузиазм сходится с магическим в изводе Фрэнсиса Бэкона⁴⁸. Сентименталистские утопии, к которым следует отнести и социальные проекты, например Роберта Оуэна, от прогресса не зависят, изображаемая в них «хорошая» жизнь достигается нравственной работой людей над собой при неизменных внешних обстоятельствах. Заметим, что для романтизма, особенно в его высоких формах, все аспекты прогресса подозрительны и враждебны, поскольку с его помощью ложное мира приобретает лишь больше силы и влияния. Именно поэтому для романтизма характерна антиутопия, особенно сатирическая, в которой демонстрируются все печальные последствия филистерства, усугубленного прогрессом.

Жанр фантастики принимается романтизмом не сразу и не повсеместно, а вслед за политической адаптацией романтизма, за его «приземлением» в виде аффективного наполнения политических идеологий. Здесь происходит переоценка институтов знания, производства и социального управления, позволяющая увидеть в них воплощение исторических сил, обеспечивающих бесконечный прогресс. Фантастика позволяет, где широкими мазками, а где в подробностях, создавать картины будущего, которые могут приобрести политико-идеологическое значение как образы конечных целей общества. В контексте такого обмирщенного романтизма возникают фантастические образы будущего Владимира Одоевского, Жюль Верна, Николая Федорова, Константина Циолковского или Эдварда Беллами. И везде здесь причиной радикальных изменений форм жизни становится прогресс, дающий человеку невиданные прежде возможности.

Итак, если утопия и антиутопия сентиментализма всегда имеют конкретные морально-политические задачи, не нуждаются в прогрессе и видят идеальную жизнь как гомеостаз, то фанта-

48. Frye N. Op. cit. P. 325–326.

стическая футурология романтизма отталкивается от прогресса и предполагает его бесконечное движение. Ее установки идеологичны⁴⁹, в них проговаривают себя плохо осознаваемые страхи, вожделения, предрассудки и низкие аффекты⁵⁰, поэтому в образах будущего, рисуемых *science fiction*, можно иногда увидеть как утопию, так и антиутопию⁵¹.

Романтизм и уют плохо совместимы из-за массовых форм последнего, в которых реализуется филистерская сентиментальность. «Уголок», «гнездышко», «кланчик» и пр. романтику, коль скоро это борец, чужды. Но уютность — это и одна из малоинтенсивных характеристик мира, являющегося «своим», хотя бы это «свое» и было соразмерно обывательскому счастью. Мир, который является в полной мере «своим», в пределе открывает путь к абсолютному, поэтому идеал романтической жизни отделен от уютности не по качеству, а по степени.

Антиутопия отчуждения у Маркса: мука рабочего и наслаждение капиталиста

Диагнозом ложного бытия, отклонения от пути реализации человеческой сущности становится состояние отчуждения, которое романтик переживает всякий раз, когда сталкивается с миром филистеров. В разработанной Карлом Марксом теории отчуждения функция последнего состоит в обосновании необходимой эквивалентности реализации романтического концепта сущности человека как творца и его актуальных переживаний счастья совершенному гражданскому состоянию и совершенной политической организации. Теория отчуждения Маркса очень хорошо известна, поэтому остановимся на ней кратко и сделаем акцент на ее аффективной стороне.

Маркс вводит понятие об отчуждении в опубликованных в 1932 году «Экономическо-философских рукописях 1844 года»⁵², и отчуждение здесь — это фундаментальная причина, вызывающая исторические изменения. Оно у Маркса проявля-

49. Cox H. *The Feast of Fools: A Theological Essay on Festivity and Fantasy*. Cambridge, MA; L.: Harvard University Press, 1969. P. 82f.

50. Frye N. Op. cit. P. 346–347; Davis L. *Grounded Utopia // Utopian Studies*. 2021. Vol. 32. № 3. P. 552–581.

51. «Современная утопия» (1905) Герберта Уэллса написана так, что совместимыми оказываются оба прочтения.

52. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года // Маркс К., Энгельс Ф. Соч.: В 50 т. 2-е изд. М: Политиздат, 1974. Т. 42. С. 15–166.

ется в четырех аспектах: отчуждение рабочего от продукта труда, от процесса труда, его средств и орудий, от себя самого как трудящегося и, наконец, от другого человека и от общества в целом. Понятию об отчуждении противоположно понятие об апроприации, или присвоении, а в основании теории отчуждения лежит перенос экономическо-правового отношения своего и чужого на отношение человека к своей жизнедеятельности в целом. Отчуждение возникает в результате отклонения хода жизни человека от реализации ее родовой сущности, в качестве которой фигурирует неопределенное творческое раскрытие личности. Маркс использует антропологические аргументы, в которых симптомы отчуждения представлены в виде набора переживаний и реакций. Иными словами, Маркс говорит об аффектах и использует для этого метафоры и термины субъективных переживаний:

Деятельность выступает здесь как страдание, сила — как бессилие, зачатие — как оскопление, собственная физическая и духовная энергия рабочего, его личная жизнь... — как повернутая против него самого, от него не зависящая, ему не принадлежащая деятельность⁵³.

Перед нами ряд инверсий: страдание выступает как атрибут действия, сила в труде — как бессилие уничтожить трудовые отношения, твоя жизнь — как определяемая другими. Таков и труд:

Если деятельность рабочего для него самого является мукой, то кому-то другому она должна доставлять наслаждение и жизнерадостность⁵⁴.

Здесь к оппозиции рабочего и капиталиста добавляется симметричная пара «мука — наслаждение», а к ней естественно присоединить пару «производство — потребление». Важно, что рабочий и капиталист могут поменяться местами, их социальные различия преодолимы. Это определяет отчуждение как состояние, в котором

... мое средство существования принадлежит другому, что предмет моего желания находится в недоступном мне обладании другого... каждая вещь сама оказывается иной, чем она сама... моя

53. Там же. С. 92.

54. Там же. С. 95.

деятельность оказывается чем-то иным... это относится и к капиталисту, — надо всем вообще господствует не-человеческая сила⁵⁵.

В этом пассаже Маркс предвосхищает позднейшее гипостазирование труда и капитала. Какие угодно «средства существования» и «предметы желания», то есть его продукты, воспринимаются как то, чем рабочий хотел бы обладать. Затем вещи и деятельность оказываются «иными», то есть разочаровывающими первоначальные ожидания. Наконец, отношения подчинены некоторой необходимости. Первый аргумент связан с неудовлетворенным желанием, второй — с разочарованием, третий — со сложившимися обстоятельствами и дискомфортом, который вызван их неотъемлемым характером. Фоном всего сказанного является очищенная от конкретики необходимость — «не-человеческая сила».

Аффективная трактовка отчуждения имеет любопытные следствия. Коль скоро мука рабочего — это аффект, возникающий вследствие осознания характера отношений собственности, присвоения и труда, прекращение муки может произойти в одном из трех случаев: (1) эмоционально рабочий останется равнодушен к ситуации, (2) изменятся его оценки положения вещей или (3) он изменит это положение. В последнем случае аффект будет продуктивно разрешен и снят, в первых двух — разрушен прежде своего разрешения. Для капиталиста наслаждение будет пресечено в первом случае вместе с упразднением производственных отношений, тогда как во втором случае, продолжая извлекать из труда рабочего все те же выгоды, что и прежде, капиталист перестанет испытывать наслаждение как раз потому, что рабочий перестанет испытывать муку. В этом случае рабочий апроприирует все то, от чего мог и должен был бы, по мысли Маркса, быть отчужден, не жаждет изменений и не посягает ни на порядок экономических отношений, ни на весь социальный уклад. Тем самым устраняется соизмеримость рабочего и капиталиста, которая лежала в основе наслаждения последнего как раз потому, что он не был рабочим. При замещении рабочих машинами наслаждение капиталиста становится невозможным в силу такой же несоизмеримости.

Стоит аффекту отчуждения смениться аффектом соревнования подобно тому, как это происходит в обществах позднего капитализма⁵⁶, собственник-эксплуататор редуцируется до мене-

55. Там же. С. 138.

56. Болтански Л., Кьяпелло Э. Новый дух капитализма / Пер. с фр. под общ. ред. С. Л. Фокина. М.: НЛО, 2011.

джера и специалиста. Наслаждение утрачено, и начинает ощущаться указанная Марксом «не-человеческая» сила, уклониться от которой невозможно. Здесь капиталист сталкивается с отчуждением в его самой базовой форме, а именно с отчуждением себя как носителя свободы от необходимости социального порядка. У него нет симметричного аффекта наслаждения, здесь невозможно разрешение аффекта в действии, его можно только разрушить, изъяв эмоцию или установку, то есть либо не сожалеть об ограниченности свободы, либо не считать ее ограниченной. Оба варианта во власти как рабочего, так и капиталиста, поскольку состояние отчуждения становится предметом выбора в экономике аффектов, в которой мы подсчитываем издержки и выгоды от того, входим мы в некоторый аффект или нет.

Отдавая себя отчуждению, я совершаю действие, а сопровождающие его высказывания становятся перформативными. На них, в свою очередь, основываются суждения о нормах и оценках и их сила⁵⁷. Кроме того, поскольку констатация агентом своего отчужденного состояния неверифицируема извне, соответствующие суждения выражают, как правило, некогнитивные состояния, установки, состоящие в каком-либо психическом отношении говорящего к объектам или положениям дел: желанию, страху, надежде и пр.⁵⁸ В высказывании происходит квалификация себя как находящегося в отношении отчуждения, что дает основание для выражения установок. Иными словами, отчуждение как явление фиксируется либо на основании заявления человека о том, что он имеет такие-то переживания, после чего сказанное интерпретируется, либо на основании опять-таки интерпретации поступков человека. И то и другое не дают знания, которое можно было бы считать научно достоверным и достаточным для принятия практического решения. В социальной практике отчуждение остается поэтому идеологическим концептом, аффектом, легко доступным освоению и переживанию, а также правдоподобной эвристикой для понимания явлений.

Реконструкция связи между мукой рабочего и наслаждением капиталиста основана на стремлении последнего к антропологической дистанции, которая, став устойчивым социальным фактом, должна сама себя легитимировать. Предвосхищение этого составляет суть удовольствия. Здесь важно, что явления, которые Маркс

57. Overend T. Alienation: A Conceptual Analysis // *Philosophy and Phenomenological Research*. 1975. Vol. 35. № 3. P. 301–322.

58. Ayer A. J. *Language, Truth and Logic*. N.Y.: Dover Publications, 1946. P. 107.

видит симптомами причин исторических сдвигов, грядущей гибели капитализма и наступления общества без отчуждения, состоят в весьма тонких переживаниях людей, в страданиях и наслаждениях нечувственного характера. Можно было бы приписать Марксу точку зрения, согласно которой социально-исторические явления тождественны переживаниям их содержания, но такого феноменализма у Маркса нет. Когда он указывает на «не-человеческую» силу, на некоторые неустранимые обстоятельства, положения вещей и порядки событий, они мыслятся «в себе», поскольку не сводятся к знаниям и переживаниям и могут оставаться непонятными субъекту, то есть не достигать бытия «для себя».

«Не-человеческая» сила, давящая капиталиста, состоит в том, что все прочие люди ожидают от него активности по преумножению капитала, хотя бы о его активах не знала ни одна душа. Такова родовая сущность капиталиста, которая действует заодно с чисто экономическими обстоятельствами, такими, например, как конкуренция. Беспокойство о том, чтобы не остаться в числе проигравших, можно понимать как беспокойство об оценках окружающих. Если отчуждение капиталиста от капитала в его «не-человеческом» аспекте рождает муку, то антагонистическое ему наслаждение распределяется между всеми членами общества, а потому имеет для них низкую интенсивность. Никто не сочувствует капиталисту, но все готовы посочувствовать рабочему, поскольку видеть себя на месте последнего более свойственно среднему человеку, чем видеть себя на месте первого. Это добавляет к характеристикам муки и наслаждения измерение интенсивности. Наслаждение одной мукой другого отличается от наслаждения одной мукой тысяч. Точно так же мука отчуждения в пользу одного отличается от муки отчуждения в пользу тысяч, среди которых можешь оказаться и ты сам. И мука труда тем сильнее, чем больше людей ее испытывают, поскольку отчуждение в этом случае тотально и претендует на легитимный характер, и одновременно наслаждение тем сильнее, чем меньшему числу людей оно доступно, поскольку дистанция до тебя возрастает. Вместе с тем, когда отчуждение испытывают все, оно может быть представлено и интерпретировано как нормальное положение вещей и тем самым легитимироваться. Забвение сущности человека в этом случае не контрастирует с образцами неотчужденного существования. И точно так же, будучи единственным апроприатором отчуждаемых благ, ты лишаешься всех других как существ, способных оценить дистанцию до тебя и удостовериться в твоей антропологической уникальности.

Таким образом, вектор социального различия между эксплуататором и эксплуатируемым противонаправлен вектору обнаружения и интерпретации ими такого различия. Чем больше будут интенсивность и тотальность отчужденного труда, тем меньше он будет восприниматься как таковой, тем меньше будут мука рабочего и наслаждение капиталиста. Так возникает «скандал», который Паоло Вирно связывает с торжеством «коммунизма капитала»:

...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 целей⁵⁹.

Вирно полагает, что отчуждение в современном обществе затрагивает и пронизывает все. С этим трудно согласиться, если рассматривать отчуждение в духе Маркса. Неубедительной кажется и версия «коммунизма капитала». Дело вовсе не в том, что капитал и капиталистические отношения были малодушно и наивно апропрированы людьми и ныне определяют их ложную реальность, а в том, что последовательная критическая деконструкция капиталистических отношений, историзма, политики, религии, искусства, гендера, этноса, которая произошла во второй половине XX века, обнаружила под поверхностью любой схемы отчужденных отношений столкновение с голой необходимостью, то есть с существованием вещей и явлений, которые мы не можем изменить и которые вынуждены принимать такими, какие они есть. Именно необходимость является предельным основанием феномена отчуждения, и там, где конкретные социальные силы и факторы удается редуцировать к необходимому, отчуждение как эффект устраняется посредством одной только переинтерпретации.

Описания жизни без отчуждения, то есть при коммунизме, которые можно найти у Маркса, очень теоретичны и лишены тре-

59. Вирно П. Грамматика множества: к анализу форм современной жизни / Пер. с ит. А. Г. Петрова. М.: Ад Маргинем Пресс, 2015. С. 117.

буемых в утопии подробностей, поскольку любая конкретизация превратила бы теорию коммунизма не в утопию, а в фантастику. Марксу же, очевидно, претит и то и другое, хотя прогресс науки и техники выступает необходимым условием сокращения времени труда и, следовательно, расширения свободного времени — досуга, необходимого для творческой самореализации человека и построения коммунизма⁶⁰. Поэтому он очень близок к антиутопии, когда пространно и разнообразно описывает отчуждение как экстремально негативный аффект, то есть прежде всего в терминах переживаний.

Рахель Йегги: отчуждение как отношение отсутствия отношений

Фатальные заблуждения романтизма давно разоблачены, но мы продолжаем жить с его уже инактивированными концептами. Это значит, что можно не верить в отчуждение, не испытывать его, не переживать череды состояний «схватывает — поднимает — уносит» в такой степени, чтобы возникла мысль о соединении с абсолютном, но при этом хорошо понимать романтическое искусство, идеологию, умонастроение и миметически воспроизводить соответствующие аффекты. В современности гораздо сильнее струя сентиментализма, обращающая нас к чувствам, правам и свободам, культивирующая все формы эмпатии, так что эмансипируются и обретают слово и нечеловеческие агенты: растения, животные, болота, леса и т. д. В этом контексте теория отчуждения как важная часть критической теории не могла, конечно, быть отвергнута, а потому была пересмотрена. Примером такого рода ревизионизма является концепция Йегги, которую мы далее кратко опишем и прокомментируем.

С самого начала Йегги отказывается следовать романтической концепции отчуждения, восходящей к Руссо и основывающейся на учении Аристотеля о сущности, хотя в этой традиции находятся распространенные сегодня дифференциации подлинного и ложного в человеческом существовании. Основание для их критики очевидно: у нас нет достаточных аргументов в пользу той или иной трактовки сущности человека, ее усмотрение есть

60. В видении будущего марксизм и либерализм в этом месте сходятся. См.: *Wallerstein I. Marxisms as Utopias: Evolving Ideologies // American Journal of Sociology. 1986. Vol. 91. № 6. P. 1306.*

предмет выбора. Поэтому отчуждение и апроприация определяются как динамически соотнесенные понятия:

...апроприацию следует понимать как продуктивное отношение, как открытый процесс, в котором всегда присутствуют интеграция и трансформация того, что дано. Отчуждение есть сбой в апроприации, приостановка соответствующего движения. <...> для субъекта отчуждение есть неполноценное отношение к миру и себе... нарушенное отношение апроприации... затрудненная апроприация мира и себя⁶¹.

Полная апроприация, не оставляющая места для отчуждения и означающая «хорошую» жизнь, состоит в обретении власти над чем-либо, в овладении и в обнаружении смысла этого чего-то. В результате человек обретает идентифицирующее и апроприирующее отношение к себе и миру, то есть самореализуется⁶². Ключевые понятия Йегги находятся на пересечении критической теории и аналитической социальной психологии: «свобода», «контроль», «команда», «управление», «желание», «воля», «действие», «роль», прилагаемые к себе как агенту, к другим, к миру в целом, к частным обстоятельствам. Сфера реализации соответствующих отношений — это практические вопросы повседневности, а не исторические свершения. Апроприация и отчуждение предполагают некоторую изначальную меру, освоенную субъектом в его базовых отношениях к миру и данную ему посредством шкалы аффективных состояний. Иными словами, мы всегда имеем в наличии некоторые «хорошо» и «плохо», апроприированные конкретные связи с собой и миром, ориентируясь на аффективное измерение которых, мы оцениваем новые возникающие или ожидаемые связи. Реализация себя в том, что ты делаешь, не предполагает готового проекта себя, но умения апроприировать то, что фактически получается. Это зависит не только от намерений, планов, ценностей и образцов, но и от их происходящей на ходу переинтерпретации. Способность к ней есть важное условие «хорошей» жизни.

Замечу, что у переинтерпретации есть и вторая сторона. Коль скоро апроприация предполагает принятие чего-либо как своего, всякий такой акт обновляет определенность субъекта, и интенсивность переживания им «хорошей» жизни, то есть, вообще говоря, радости жизни, увеличивается или уменьшается. Не пойду ли я тогда по пути такой переинтерпретации чего бы то ни было, которая

61. Jaeggi R. Alienation. P. 1–2, 151.

62. Ibid. P. 14.

будет обещать мне несущее радость присвоение? И не совершу ли я однажды ошибку, приняв как «свое» событие, явление, поступок, идею, отношение, несущие мне в перспективе тотально чужое?

Если сущность человека, которую Маркс находил в творческой самореализации, признается иллюзией, то одной из задач теории отчуждения становится поиск точки отсчета и шкалы для апроприации. Ее роль у Йегги играет данный в индивидуальном опыте комплекс восприятий себя, образованный переживаниями своего положения в антитезах «подлинности — неподлинности», «собственного — несобственного», «свободы — несвободы», «воли — безволия». Переживание замещает здесь сущность, доверие к переживанию — идеологическую нормативность теории, а на смену вытекающего из нее политико-правового императива переустройства мира приходит терапевтическая нейтральность диагностики расстройства и рецептов его коррекции.

Отчуждение редуцируется, следовательно, к частным и случайным переживаниям неясного происхождения, которые поэтому не суть более симптомы социального явления, но составляют неустранимое содержание всякого отношения человека к миру и себе. Эти переживания, в отличие от романтических, хорошо сообщаются другим и даже как будто созданы для задушевного общения. Но струна, на которой задушевность может стать коммуницируемой, не такая, как у Руссо. Йегги считает, что не существует некоего незамутненного состояния человека до общества, а вместе с ним и социальных ролей, которые можно было бы назвать неотчужденными. Самоотчуждение возникает тогда, когда отсутствует возможность такого присвоения социальной роли, при котором в ней получается так или иначе выразить себя⁶³. Тем самым самоотчуждение превращается в момент апроприации любой роли. Статически здесь возникает противоречие между оценкой того, насколько роль позволяет выразить себя, и концепцией Я, поскольку последняя подвержена изменению именно в ходе освоения ролей. Более точным было бы сказать, что наделение ролью имеет своим первым эффектом ощущение невозможности выразить себя в силу ролевого ограничения свободы, которое позже может быть снято в компаративном процессе апроприации. Ближайшие метафоры здесь — это сковывание, торможение, неудобство, отражающие не провал в достижении результата, а блокирование активности. Вследствие этого неотчуждаемыми могут быть именно отношения, существующие в связи с нашей актив-

63. Ibid. P. 69.

ностью, а не наши статичные свойства. Выходит тогда, что общим неотчужденным для разных людей, на котором можно выстроить задушевное общение, является их забота об активности и сама активность, а «сердце» редуцируется к переживаниям неудовлетворенности, беспокойства, тревоги, страха оказаться аутсайдером в гонке за активностью. Это объясняет, почему в современной культуре аффектов самыми разделяемыми оказываются аффекты депрессивного спектра. Они становятся предметом коммуницирования чаще всего, вокруг них выстроены практики взаимной поддержки, из которой вырастает современная задушевность. Если ты вдруг не страдаешь от депрессии, то тебе нечем поделиться с ближним, ты не вызываешь сочувствия, тебя незачем поддерживать, ты никому не нужен и одинок. «Найди в себе момент самоотчуждения, начни слегка страдать от него и ты станешь интересен» — такова практическая рекомендация для налаживания близких отношений с другими.

Быть более или менее отчужденным, согласно Йегги, можно в каждой роли, и конструирование Я есть динамический процесс принятия-отторжения внешнего, определяемый также подвижными факторами, среди которых находится когнитивная установка возможности быть другим⁶⁴. Отчуждает та социальная роль, принятие которой не дает шансов быть другим, причем не потому, что навязывает формы поведения, а потому, что блокирует возможности выхода из нее. Субъект теряет ту дистанцию между собой и ролью, которая обеспечивает их различие⁶⁵, а значит, и возможность изменять свое положение относительно роли: играть ее тем или иным способом по своему выбору, индивидуализировать ее, наконец, освободиться от нее в перспективе нового опыта.

Что делает исполнение роли подлинным или отчужденным? Йегги формулирует свой ответ, опираясь на социально-психологические теории желания, воли и действия. Оказывается, что за успех апроприации отвечает набор случайных факторов, конституирующих индивида: психофизика, характер, опыт, ресурсы бессознательного и пр.⁶⁶ Связанное с ними содержание также может квалифицироваться как подлинное или ложное, для чего, конечно, лучше всего подошла бы классическая эссенциалистская теория. Отказавшись от нее, мы заменяем сущность нередуцируемыми желанием и волей. Последняя, согласно Йегги, есть ос-

64. Ibid. P. 80–83.

65. Ibid. P. 87.

66. Ibid. P. 98.

нование формирования идентичности в ходе удачных или неудачных апроприаций, инициированных желаниями⁶⁷. Контроль над волей возможен, но всегда ограничен. Столкновения противоречащих или подчиняющих одно другому желаний создают ситуации выбора, в которых происходит идентификация подлинного Я, происходящая спонтанно и плохо управляемо. «Неужели это желание мое?» — таков вопрос, обнаруживающий отчуждение, вызванное рассогласованием необходимости воли и желания.

Йегги раскрывает конфликт наличного и желаемого на примере эмансипации. Ни одно из присутствующих в этом процессе Я не аутентично, но аутентичен свободный доступ к себе как формирующемуся в напряжении между двумя полюсами: отчужденного существования без свободы и предвосхищаемого освобожденного. Доступ к себе и есть подлинное бытие собой⁶⁸, а неотчужденное Я есть такое, которое несет в себе противоречия и конфликты, в том числе с самим собой, с нарративными версиями себя, но умеет разрешать эти конфликты в динамическом становлении открыто для себя самого⁶⁹.

Важным для социально-психологического аспекта концепции Йегги является специфическое отношение к объекту, возникающее вследствие того, что с объектом не установлены другие, ожидаемые и должные отношения. Причинами последнего могут быть некоторый ненормальный ход внешних событий, а также собственное безразличие. Последнее оказывается даже более существенным нарушением апроприации, поскольку это безразличие означает неспособность сделать для себя интересными отношения к миру. Теряются здесь как вовлеченность, так и аффективные привязки. Такого рода безразличие является эскапизмом, позитивная сторона свободы в нем не реализуется, и вследствие этого теряет смысл и негативная ее сторона⁷⁰. Эта идея отчуждения как отношения отсутствия отношений весьма важна для Йегги и специфична для ее теории, но предполагает скрытую эссенциалистскую предпосылку: известная степень безразличия к миру и желание выстраивать отношения с ним — это базовые и необходимые черты человеческого.

Практика преодоления отчуждения от ролей, действий и объектов предполагает у Йегги вовсе не спонтанную игру трансцен-

67. Ibid. P. 116.

68. Ibid. P. 119.

69. Ibid. P. 130.

70. Ibid. P. 150.

дентальных сил, а управление аффектами в рамках их экономики. Это значит, что существует внутреннее состояние, представляющее собой цель работы по возгонке и разрешению аффектов и лишь отчасти коррелирующее с положением дел вовне. В традиции, восходящей к аристотелевой теории души, это состояние описывают как равновесие между противоположенными движениями, обеспечение которого является задачей как психических механизмов, так и сознательной работы с собой. Такое равновесие конститутивно для психической деятельности как цель переменных активаций и торможений, но находиться в состоянии равновесия мы можем лишь в моменте. Йегги не касается аттракторов внутренней психической регуляции и делает это потому, что вопрос о структуре личности, да еще в экономическом диспозитиве, изменил оптику ее теории вплоть до полной невидимости социально-политической стороны отчуждения.

Щедрая апроприация: между мукой и дискомфортом

Специфика теории Йегги лучше всего видна в иллюстрациях. Если у Маркса вне зоны отчужденной реальности остается личное пространство рабочего, к которому принадлежат его дом, семья, досуг, то первый же пример у Йегги — это молодой ученый, который женился, стал отцом и теперь вынужден вести образ жизни, подчиняясь ряду новых потребностей, прежде всего дома и в семье. Здесь термин «необходимость» появляется у Йегги впервые. Необходимость порождает отчуждение. Она лишает молодого ученого прежнего вольного образа жизни, не оставляет ему простора для жизненных экспериментов и пр. Едва ли обстоятельства семейной жизни сильно изменились со времен Маркса, да и смещение гендерных ролей не стало пока революционным. Сам Маркс был отцом изрядного семейства, хотя, наверное, имея прислугу, был мало вовлечен в бытовые обстоятельства взращивания детей. Маркс, конечно, знал, что положение в семьях рабочих и крестьян иное, но и тут Марксу не приходило в голову видеть в семейных потребностях источник отчуждения. Критическая теория XX века распространила отчуждение на весь детерминированный капитализмом уклад жизни, основываясь на том, что коммодификации подвергается в нем все без исключения. И это ярко проявилось сперва в укладе буржуазной семьи, вызвав к жизни безжалостный реалистический роман. В низших классах традиционный порядок продолжал еще некоторое время удерживать семью под своим контролем, и только современное общество потрепле-

ния уничтожило этот пережиток. Замечу, однако, что тотальное отчуждение у Эриха Фромма, Германа Маркузе или Паоло Вирно содержит в своем ядре романтическую антиутопию отчужденного существования, и, как легко можно заметить, это не то отчуждение, о котором ведет речь Йегги.

Как же получилось, что отчуждают семейная жизнь и дети, а вовсе не наемный труд, и чем является то «свое», отношение с которым здесь заблокировано?

Ответ на первую часть вопроса уже дан выше: Йегги отходит от классической теории, основываясь прежде всего на критике и деконструкции романтического аффекта. Ответ на вторую его часть состоит в том, что некоторая новая необходимость вторгается в пространство привычной для конкретного человека свободы. Современная жизнь строится в большей мере на явных договоренностях, нежели на готовых формах, принимаемых по умолчанию, и, вступив в такие договоренности, мы совершаем осознанный выбор одного из вариантов действия, отбрасывая другие. Неудача действия — это ошибка выбора, провал инвестиции, свидетельство некоторой несостоятельности, за которую ты же и отвечаешь. Традиционный же порядок от ответственности освобождал. Браки устраивались родителями и свахами, были нерасторжимы, а обременения семейной жизни не шли ни в какое сравнение с примитивным трудом. Дистанция между муками труда и семьи огромна, как и различие между «не-человеческой силой» экономической эксплуатации и необходимостью заботы о детях. Современная интеллектуальность и «виртуозность» труда (Вирно), дигитальность, уникальный характер квалифицированного трудового вклада, требования личностного совершенствования в его перспективе, наконец, всеобщая агональность — все это выворачивает наизнанку прежнее отношение между трудом и досугом⁷¹.

Другие примеры отчуждения у Йегги таковы: младший редактор подражает шеф-редактору, демонстрирует наличие мнений по всем вопросам, хотя, кажется, не имеет их; ведущая новостей всем и всегда улыбается, пытаясь произвести впечатление жизнерадостного человека, хотя не является таковой; финансовый консультант модно одет, у него дорогие очки, и все это для того, чтобы клиенты принимали на веру его не имеющие оснований рекомендации; успешный ученый теряет интерес к науке, но по инерции продолжает заниматься тем, к чему привык — выступает с докладами, пи-

71. Подробнее см.: *Микиртумов И. Б.* Время труда и время досуга: отчуждение в эпоху цифровизации // *Stasis*. 2022. Т. 13. № 1. С. 38–76.

шет статьи; феминистка ловит себя на кокетливом хихикании в общении с мужчиной. В этих ролях, полагает Йегги, люди не только могут пытаться вводить в заблуждение окружающих, но и сами испытывать сильный дискомфорт от необходимости соответствовать ожиданиям, которые не могут оправдать. В ролевых отношениях происходит постоянное тестирование носителем роли ее границ, а реципиентами ролевого поведения — степени личной вовлеченности контрагента в исполнение им роли.

Преодоление отчуждения и достижение апроприации не связано у Йегги с социальной революцией и уничтожением отчуждающих отношений. Исходя из того, что Я формируется в действиях, вызванных практическими вопросами жизни, Йегги предпочитает его формирование перформативному речевому акту минимальной силы. Лишь сказав, мы можем отчетливо увидеть мысль, и лишь совершив действие — отчетливо увидеть свою волю⁷², момент интерпретации здесь неотделим от конструирования. Я есть динамическое согласование разных своих частей, луковица без ядра, а отчуждение тогда оказывается неспособностью сохранить эту целостность и связность⁷³. Самореализация в этом случае не является более средством, не есть нечто инструментальное, но становится конечной целью. При этом отношение к себе, опосредованное миром, не так легко отделить от своего поведения по отношению к другим, так что нарушение меры в принятии ролей остается всегдашней опасностью, а все отношения, в которые мы вовлечены, не будучи в состоянии их формировать, оказываются отчужденными⁷⁴. Баланс интерпретации с конструированием сохраняется и в отношении социальных практик и институтов. Апроприируя их, мы, с одной стороны, фиксируем существующий факт связанности, а с другой — пересоздаем его⁷⁵.

Йегги оставляет в стороне вопрос о том, откуда мы знаем, что нужно расширять опыт за пределы ролей, быть по возможности личностями нефрагментированными, уметь взаимодействовать с аффектами, интенциями и их результатами. Но легко догадаться, что все это определяется новым духом капитализма, ситуацией, которую, говоря словами Франка Фишбаха, можно выразить так: субъект лишен возможности проживать свою жизнь или быть собой иначе как в форме «чисто и абсолютно активного

72. Jaeggi R. Alienation. P. 160–161.

73. Ibid. P. 180.

74. Ibid. P. 215.

75. Ibid. P. 119–120.

субъекта»⁷⁶. В перспективе теории Йегги счастье оказывается тогда совпадением успешного личного совершенствования для нового труда с динамическим снятием негативных аффектов, какими бы они ни были. Последнее обеспечивает *щедрую*, то есть все в себе и в мире готовую увидеть «своим» апроприацию, описываемую, правда, в экономическом диспозитиве издержек и выгод от выстраивания отношений с апроприруемым.

Заключение: на пути к окончательной победе уютного над неуютным

Что же в экономике аффектов играет роль производительной силы и благодаря чему аффекты могут сниматься к выгоде душевного равновесия? На наш взгляд, здесь предполагается действие в высокой степени развитой способности когнитивного и некогнитивного приспособления к обстоятельствам. Ее успешность обусловлена четырьмя обстоятельствами, затрагивающими всех и каждого: во-первых, плюрализмом конкурирующих систем морали, ни одна из которых не может претендовать на признание даже в пределе локального сообщества; во-вторых, объективацией души как некоторого органа или устройства, которое требует квалифицированного обслуживания в рамках специальных институтов, использующих результаты когнитивных наук; в-третьих, освоением людьми всех и всяческих форм мимесиса вследствие воздействия усложнившейся массовой культуры; наконец, в-четвертых, обретением дискурсивной свободы, которое стало эффектом втягивания людей во взаимодействие с разнообразными информационными потоками. Иными словами, нетрудно явить собой подобие умной и тонкой Юлии из романа Руссо, если оперировать постмодернистской иронией и познаниями из сферы психологии и психоанализа, если соотносить себя с разнообразным социальным опытом других посредством социальных сетей, блогов, журналов, романов, сериалов, если включаться в практики активизма и волонтерства, если работать удаленно и цифровизированно и, главное, если быть хорошо защищенным благами богатой и доминирующей цивилизации. В этой ситуации просто стыдно не быть счастливым, поэтому, зная жизнь вдоль и поперек, современная Юлия щедро, по-господски апроприрует как «свое» даже самое «чужое», как бы оно ни сопротивлялось.

76. *Fischbach F. Activity, Passivity, Alienation: A Reading of the Economic and Philosophic Manuscripts of 1844 // Actuel Marx. 2006. Vol. 39. № 1. P. 26–27.*

Возникающая при этом неосентименталистская «хорошая» жизнь гибридна. Ее сентименталистская сторона воплощена в применении знаний и мимесиса для щедрой апроприации сопротивляющихся фрагментов мира, но гомеостаза и движения к естественному состоянию мы не находим. Напротив, непременным условием успеха апроприации является как раз прогресс во всех его формах. Именно по этой причине Йегги не заходит на территорию политического, где формируется заказ на прогресс и обеспечиваются для него условия. В проекте Йегги, так же как и у Руссо, происходит деятельное конструирование «своей» среды и ее распространение из дома в дом или от сообщества к сообществу, при котором каждый раз происходит адаптация тех или иных отношений к новой ситуации и контрагентам, и в обоих случаях не описаны внешние условия. Но если Юлия действует, как велит «сердце», то есть воплощает движение к естественности, то герои Йегги имеют возможность признать любое безобразное, которое собралось было помешать им быть счастливыми, если не прекрасным, то терпимым, имеющим право голоса. Конечная оценка определяется величиной издержек сохранения отчуждения. Юлия тоже хорошо ориентируется в экономике аффектов, но теперь на месте «сердца» мы находим «личность» как системный эффект малопрозрачного брожения разнообразных субстанций. В отличие от «сердца» личность этически нейтральна, реактивна и детерминирована суммой векторов действующих в ней сил, чаще всего неподвластных человеку и с трудом поддающихся рефлексии. Да и хотим ли мы этой рефлексии? Отсюда и появляются установки, характерные для практики щедрой апроприации, а именно: жажда неполитического признания, потребительство, гедонизм и эскапизм.

То обстоятельство, что именно прогресс делает проект щедрой апроприации Йегги возможным, открывает в нем романтическую сторону. Кажется, что сентименталистские ум и тонкость неплохо сочетаются с бесконечным развитием производительных сил и форм социальной организации, занявшим место гомеостаза, и что девиз «Царствуй, лежа на боку!» близится, следовательно, к воплощению. Посмотрим, однако, на прогресс пристальнее и вспомним, что для счастья Юлии

... надобно, чтобы она знала, что несчастных нет, по крайней мере вокруг нее, — ведь было бы безумием ставить свое счастье в зависимость от счастья всех людей⁷⁷.

77. Руссо Ж.-Ж. Юлия. С. 461.

Руссо не сторонник таких сумасбродств, и ему легко оправдаться, ведь «простодушные поселяне» счастливы, а кто угодно другой может быть несчастным безо всякой связи с нами и нашим благополучием. Но что, если кто-то несчастлив именно в силу нашего благополучия, да еще так, что максимум нашего уюта и апроприации нами мира только так и могут быть обеспечены? По отношению к богатой части человечества такое положение вследствие, несомненно, прогресса занимает его небогатая часть, утратившая сегодня «простодушные» и не склонная принимать свое положение как должное. Из теории Йегги следует, что и это обстоятельство должно быть апроприровано. Здесь возможны два пути. Первый, когнитивный, состоит в поиске разумного объяснения того, почему сущее и есть должное. Второй, миметический, состоит в глубоком сопереживании страждущим, посредством которого они сами и их положение апроприруются как компоненты ценного морально-эстетического переживания. В первом случае нам понадобится теория, в которой устаревшее ценностно окрашенное предначертание судеб, делящее людей на первый, второй и прочие сорта не просто так, а сообразно их ценности, уступит место нейтральной статистической удаче, обеспечивающей тот же результат, но без обидных, или непристойных, как говорит Славой Жижек, оснований для дискриминации. После изобретения такой теории останется только убедить в ее правильности тех самых уже не «простодушных» современников. И это, кажется, будет нелегко. Во втором же случае мы вырабатываем новое и весьма перспективное моральное отношение к другому: я пытаюсь почувствовать то, что чувствуешь ты, пытаюсь артистически перевоплотиться в тебя и тем самым выполняю свой моральный долг. Некий славный старик, с которым будет общаться современный господин де Вольмар, должен будет уяснить это, видимо, в силу воздействия неотразимого артистизма последнего.

Мой общий вывод состоит в том, что разговор об уютной жизни в уютном мире, ведущийся в связи с жалобами на мелкие неприятности цивилизации, исходит из предположения о прогрессе как «не-человеческой» силе, поглощающей и сам капитализм. Симметрии муки одних и наслаждения других более не существует, пропадает и тотальное отчуждение вследствие тотальной коммодификации, на месте которой мы находим нейтральный к человеку оборот благ на коммуникативных платформах. Порождает все это голая необходимость, выражаемая прогрессом как бесконечным усложняющимся развитием. И в этом случае мы освобождаемся от всякой ответственности за целое мира и за его любые

сколько-нибудь крупные фрагменты, теряет смысл вопрос о том, где «свое», а где «чужое», и это дает нам полное право приспособливаться к беспокоящим мелочам. Ловкость и изобретательность в деле щедрой апроприации, античная способность «с легкостью и изяществом проявить свою личность в самых различных жизненных условиях»⁷⁸ — вот, по-видимому, сугубо эстетический идеал, стоящий за мечтами об уютном мире и отодвигающий в сторону моральные вопросы.

Библиография

- Аристотель. Политика / Пер. с греч. С. А. Жебелева // Соч.: В 4 т. М.: Мысль, 1983. Т. 4. С. 375–643.
- Блох Э. Принцип надежды / Пер. с нем. Л. Лисюткиной // Утопия и утопическое мышление. М.: Прогресс, 1990. С. 49–78.
- Болтански Л., Кьяпелло Э. Новый дух капитализма / Пер. с фр. под общ. ред. С. Л. Фокина. М.: НЛО, 2011.
- Вирно П. Грамматика множества: к анализу форм современной жизни / Пер. с ит. А. Г. Петрова. М.: Ад Маргинем Пресс, 2015.
- Волкова К. А. Моисей Мендельсон и его статьи о Просвещении // Кантовский сборник. 2011. Т. 3 (37). С. 85–88.
- Вольтер, Монтескье Ш. Л., Д'Аламбер Ж. Л. Вкус (1757) // Философия в «Энциклопедии» Дидро и Даламбера / Отв. ред. В. М. Богуславский. М.: Наука, 1994. С. 125–152.
- Дмитриев Т. А. La Condition humaine: взгляд Жан-Жака Руссо // Логос. 2013. Т. 23. № 6. С. 7–64.
- Лотман Ю. М. Руссо и русская культура XVIII — начала XIX века // Собр. соч. 2-е изд., испр. М.: ОГИ, 2000. Т. 1: Русская литература и культура Просвещения. С. 139–206.
- Мангейм К. Утопическое сознание / Пер. с нем. М. И. Левиной // Утопия и утопическое мышление. М.: Прогресс, 1990. С. 113–169.
- Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года // Маркс К., Энгельс Ф. Соч.: В 50 т. 2-е изд. М: Политиздат, 1974. Т. 42. С. 15–166.
- Массуми Б. Автономия аффекта / Пер. с англ. Г. Г. Коломийца // Философский журнал. 2020. Т. 13. № 3. С. 110–133.
- Мендельсон М. Что значит просвещать? / Пер. с нем. К. А. Волковой под ред. А. Н. Круглова, И. Д. Копцева // Кантовский сборник. 2011. Т. 3 (37). С. 74–78.
- Микиртумов И. Б. Время труда и время досуга: отчуждение в эпоху цифровизации // Stasis. 2022. Т. 13. № 1. С. 38–76.
- Микиртумов И. Б. Сентиментализм и романтизм: структура аффекта // Философский журнал. 2023. Т. 16. № 4. С. 19–34.
- Монтень М. О воспитании детей / Пер. с фр. А. С. Бобовича // Он же. Опыты / Под ред. А. С. Бобовича, Ф. А. Когана-Бернштейна, Н. Я. Рыковой, А. А. Смирнова. М.: Наука, 1979. Т. 1. С. 135–166.

78. Фукидид. История / Пер. с греч. и прим. Г. А. Стратановского, отв. ред. Я. М. Боровский. Л.: Наука, 1981. Кн. II. С. 81. § 41.

- Монтень М. О том, что трудности распалют наши желания / Пер. с фр. А. С. Бобовича // Он же. Опыты / Под ред. А. С. Бобовича, Ф. А. Когана-Бернштейна, Н. Я. Рыковой, А. А. Смирнова. М.: Наука, 1979. Т. 1. С. 542–548.
- Монтень М. Об умеренности / Пер. с фр. А. С. Бобовича // Он же. Опыты / Под ред. А. С. Бобовича, Ф. А. Когана-Бернштейна, Н. Я. Рыковой, А. А. Смирнова. М.: Наука, 1979. Т. 1. С. 181–187.
- Николюкин А. Н. Романтические утопии В. Ф. Одоевского и современность // Вестник Московского университета. Серия 9. Филология. 2021. № 6. С. 128–142.
- Руссо Ж.-Ж. Эмиль и София, или Одинокие / Пер. с фр. Е. Н. Бируковой // Избр. соч.: В 3 т. М.: Гослитиздат, 1961. Т. 2. С. 712–749.
- Руссо Ж.-Ж. Юлия, или Новая Элоиза / Пер. с фр. Н. И. Немчиновой, А. А. Худадовой под ред. В. А. Дынник, Л. Е. Пинского, пер. стихов В. А. Дынник // Избр. соч.: В 3 т. М.: Гослитиздат, 1961. Т. 2.
- Фукидид. История / Пер. с греч. и прим. Г. А. Стратановского, отв. ред. Я. М. Боровский. Л.: Наука, 1981.
- Ayer A. J. Language, Truth and Logic. N.Y.: Dover Publications, 1946.
- Cox H. The Feast of Fools: A Theological Essay on Festivity and Fantasy. Cambridge, MA; L.: Harvard University Press, 1969.
- Davis L. Grounded Utopia // Utopian Studies. 2021. Vol. 32. № 3. P. 552–581.
- Fischbach F. Activity, Passivity, Alienation: A Reading of the Economic and Philosophic Manuscripts of 1844 // Actuel Marx. 2006. Vol. 39. № 1. P. 13–27.
- Frye N. Varieties of Literary Utopias // Daedalus. 1965. Vol. 94. № 2. P. 323–347.
- Howells R. Reading Rousseau's Sexuality // Women, Gender and Enlightenment / S. Kott, B. Taylor (eds). L.: Palgrave Macmillan. 2005. P. 174–188.
- Hutcheson F. An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, With Illustrations on the Moral Sense / A. Garret (ed.). Indianapolis, IN: Liberty Fund, 2002.
- Jaeggi R. Alienation / F. Neuhouser, A. Smith (trans.). N.Y.: Columbia University Press, 2014.
- Jaeggi R. Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems. Fr.a.M.: Campus, 2005.
- Kamuf P. Fictions of Feminine Desire: Disclosures of Heloise. Lincoln, NE: University of Nebraska Press, 1982.
- Koops W. Jean Jacques Rousseau, Modern Developmental Psychology, and Education // European Journal of Developmental Psychology. 2012. Vol. 9. Supl. 1. P. 46–56.
- Marks J. The Divine Instinct? Rousseau and Conscience // The Review of Politics. 2006. Vol. 68. № 4. P. 564–585.
- Nersessian A. Utopia, Limited: Romanticism and Adjustment. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2015.
- Overend T. Alienation: A Conceptual Analysis // Philosophy and Phenomenological Research. 1975. Vol. 35. № 3. P. 301–322.
- Shklar J. N. Men and Citizens. A Study of Rousseau's Social Theory. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1985.
- Wallerstein I. Marxisms as Utopias: Evolving Ideologies // American Journal of Sociology. 1986. Vol. 91. № 6. P. 1295–1308.

UTOPIAS AND FANTASIES OF A COSY LIFE: FROM RATIONAL HEDONISM TO GENEROUS APPROPRIATION

IVAN MIKIRTUMOV. National Research University Higher School of Economics (HSE University), St. Petersburg, Russia, imikirtumov@hse.ru.

Keywords: sentimentalism; romanticism; cosiness; utopia; alienation; Jean-Jacques Rousseau; Rachel Jaeggy.

The article discusses the utopia of a cosy life as a response to the challenges of modernity, primarily technology and digitalization. The history of the utopia of cosiness are traced from the project of “family happiness,” or “good” life in Jean-Jacques Rousseau’s novel *Julia, or the New Heloise*. The author shows why this project cannot be considered as utopia in the full sense of the word. Sentimentalism is being replaced by romanticism, which is not characterized by utopian thinking, since the ideal of romance is a specific inner state that cannot be described as part of the world. Romanticism sees the world of the future in the optics of science fiction, and reality — as a dystopia. The author interprets Karl Marx’s theory of alienation as a dystopia, since it is formulated in terms of affects.

Furthermore, Rachel Jaeggy’s modern theory of alienation is considered, in which political and economic issues are present as little as the romantic ideal of realizing the human essence. Jaeggy’s concept combines elements of critical theory with analytical social psychology. Its main idea is the total appropriation of the world, which the author of the article calls generous. She assumes that alienation is the absence of relationships where they should be, so its elimination comes down to building relationships with practically anything. Jaeggy leaves aside the question of what internal mechanisms should move a person to generous appropriation. The author shows that Jaeggy’s theory is neo-sentimentalist and has much in common with Rousseau’s “good” life. However, Jaeggy’s theory borrowed belief in progress from romanticism. It turns out to be a constitutive element of generous appropriation. Progress takes on the function of bare necessity, or Marx’s “non-human” force. It stands above capitalism and any other social relations. As a result, a person is relieved of responsibility for anything that goes beyond his private life. But this conclusion comes across an important feature of progress: it brings happiness to some people, using others as a resource. The utopia of a comfortable life turns out to be a call to ignore this circumstance.

DOI: 10.17323/0869-5377-2024-6-9-43

References

- Aristotle. *Politika* [Politics]. *Sobranie sochinenii: V 4 t.* [Collected Works: In 4 Vols], Moscow, Mysl', 1983, vol. 4, pp. 375–643.
- Ayer A. J. *Language, Truth and Logic*, New York, Dover Publications, 1946.
- Bloch E. *Printsip nadezhdy* [Das Prinzip Hoffnung]. *Utopiia i utopicheskoe myshlenie* [Utopia and Utopian Thinking], Moscow, Progress Publishers, 1990, pp. 49–78.
- Boltanski L., Chiapello È. *Novyi dukh kapitalizma* [Le Nouvel Esprit Du Capitalizm], Moscow, New Literary Observer, 2011.
- Cox H. *The Feast of Fools: A Theological Essay on Festivity and Fantasy*, Cambridge, MA, London, Harvard University Press, 1969.
- Davis L. Grounded Utopia. *Utopian Studies*, 2021, vol. 32, no. 3, pp. 552–581.

- Dmitriev T. A. La Condition humaine: vzgliad Zhan-Zhaka Russo [La Condition Humaine: The View of Jean-Jacques Rousseau]. *Logos* (Russia), 2013, vol. 23, no. 6, pp. 7–64.
- Fischbach F. Activity, Passivity, Alienation: A Reading of the Economic and Philosophic Manuscripts of 1844. *Actuel Marx*, 2006, vol. 39, no. 1, pp. 13–27.
- Frye N. Varieties of Literary Utopias. *Daedalus*, 1965, vol. 94, no. 2, pp. 323–347.
- Howells R. Reading Rousseau's Sexuality. *Women, Gender and Enlightenment* (eds. S. Knott, B. Taylor), London, Palgrave Macmillan, 2005, pp. 174–188.
- Hutcheson F. *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, With Illustrations on the Moral Sense* (ed. A. Garret), Indianapolis, IN, Liberty Fund, 2002.
- Jaeggi R. *Alienation* (trans. F. Neuhouser, A. Smith), New York, Columbia University Press, 2014.
- Jaeggi R. *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*, Frankfurt am Main, Campus, 2005.
- Kamuf P. *Fictions of Feminine Desire: Disclosures of Heloise*, Lincoln, NE, University of Nebraska Press, 1982.
- Koops W. Jean Jacques Rousseau, Modern Developmental Psychology, and Education. *European Journal of Developmental Psychology*, 2012, vol. 9, suppl. 1, pp. 46–56.
- Lotman J. Russo i russkaia kul'tura XVIII — nachala XIX veka [Rousseau and Russian Culture of the XVIII — Early XIX Century]. *Sobr. soch. 2-e izd., ispr.* [Collected Works 2nd Ed., Revised], Moscow, OGI, 2000, vol. 1, Russkaia literatura i kul'tura Prosveshcheniia [Russian Literature and Culture of Enlightenment], pp. 139–206.
- Mannheim K. Utopicheskoe soznanie [Das utopische Bewußtsein]. *Utopiia i utopicheskoe myshlenie* [Utopia and Utopian Thinking], Moscow, Progress Publishers, 1990, pp. 113–169.
- Marks J. The Divine Instinct? Rousseau and Conscience. *The Review of Politics*, 2006, vol. 68, no. 4, pp. 564–585.
- Marx K. Ekonomicheskoe-filosofskie rukopisi 1844 goda [Die Ökonomisch-philosophischen Manuskripte aus dem Jahre 1844]. In: Marx K., Engels F. *Sochineniia: V 50 t. 2-e izd.* [Works: In 50 Vols, 2nd Ed.], Moscow, Politizdat, 1974, vol. 42, pp. 15–166.
- Massumi B. Avtonomiia affekta [The Autonomy of Affect]. *Philosophy Journal*, 2020, vol. 12, no. 3, pp. 110–133.
- Mendelssohn M. Chto znachit prosveshchat'? [Ueber die Frage: was heißt aufklären?]. *Kantian Journal*, 2011, vol. 3 (37), pp. 74–78.
- Miriktumov I. Sentimentalizm i romantizm: struktura affekta [Sentimentalism and Romanticism: The Structure of Affect]. *Philosophy Journal*, 2023, vol. 16, no. 4, pp. 19–34.
- Miriktumov I. Vremia truda i vremia dosuga: otchuzhdenie v epokhu tsifrovizatsii [The Time of Work and the Time of Leisure: Alienation in the Era of Digitalization]. *Stasis*, 2022, vol. 13, no. 1, pp. 38–76.
- Montaigne M. O tom, chto trudnosti raspaliaiut nashi zhelaniia [Que Nostre Desir S'accroit par la Malaisance]. *Opyty* [Essais], Moscow, Nauka, 1979, vol. 1, pp. 542–548.
- Montaigne M. O vospitanii detei [De l'Institution des Enfants]. *Opyty* [Essais], Moscow, Nauka, 1979, vol. 1, pp. 135–166.
- Montaigne M. Ob umerennosti [De la Moderation]. *Opyty* [Essais], Moscow, Nauka, 1979, vol. 1, pp. 181–187.

- Nersessian A. *Utopia, Limited: Romanticism and Adjustment*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2015.
- Nikolyukin A. Romanticheskie utopii V. F. Odoevskogo i sovremennost' [Vladimir Odoevsky's Romantic Utopia and Our Time]. *Lomonosov Philology Journal*, 2021, no. 6, pp. 128–142.
- Overend T. Alienation: A Conceptual Analysis. *Philosophy and Phenomenological Research*, 1975, vol. 35, no. 3, pp. 301–322.
- Rousseau, J.-J. Emil' i Sofiia, ili Odinokie [Emile et Sophie ou Les solitaires]. *Izbrannye sochineniia: V 3 t.* [Selected Works: In 3 Vols], Moscow, Goslitizdat, 1961, vol. 2, pp. 712–749.
- Rousseau, J.-J. Iuliia, ili Novaia Eloiza [Julie ou la Nouvelle Héloïse]. *Izbrannye sochineniia: V 3 t.* [Selected Works: In 3 Vols], Moscow, Goslitizdat, 1961, vol. 2.
- Shklar J.N. *Men and Citizens. A Study of Rousseau's Social Theory*, Cambridge, MA, Cambridge University Press, 1985.
- Thucydides. *Istoriia* [History], Leningrad, Nauka, 1981.
- Virno P. *Grammatika mnozhestva. K analizu form sovremennoi zhizni* [Grammatica della moltitudine. Per una analisi delle forme di vita contemporanee], Moscow, Ad Marginem, 2015.
- Volkova K. Moisei Mendel'son i ego stat'i o Prosveshchenii [Moses Mendelssohn and His Articles on Enlightenment]. *Kantian Journal*, 2011, vol. 3 (37), pp. 85–88.
- Voltaire, Montesquieu C. L., D'Alembert J. L. Vkus [Goût] (1757). *Filosofia v "Entsiklopedii" Didro i Dalamberta* [Philosophy in the "Encyclopedia" of Diderot and D'Alembert], Moscow, Nauka, 1994, pp. 125–152.
- Wallerstein I. Marxisms as Utopias: Evolving Ideologies. *American Journal of Sociology*, 1986, vol. 91, no. 6, pp. 1295–1308.