

Для цитирования: Давыдов И. А.

К вопросу об аффекте как одном из оснований дигитального дискурса // Социум и власть. 2022. № 3 (93). С. 7—16. DOI 10.22394/1996-0522-2022-3-07-16. EDN IFGDKF.

УДК 128

EDN IFGDKF

DOI 10.22394/1996-0522-2022-3-07-16

К ВОПРОСУ ОБ АФФЕКТЕ КАК ОДНОМ ИЗ ОСНОВАНИЙ ДИГИТАЛЬНОГО ДИСКУРСА

Давыдов Игорь Александрович,

Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова, аспирант кафедры философской антропологии философского факультета. Москва, Россия. E-mail: galindas@yandex.ru

Аннотация

Введение. Концепт аффектов Делёза и Гваттари нашёл своё дальнейшее развитие в работах канадского философа Брайана Массуми, занимавшегося популяризацией наследия французского тандема философов в англоязычной среде. Массуми продолжает исследовать общество и человека, исходя из концептов ризомы и доминирования аффективных потоков в формировании социального и политического измерений жизни людей, а также когерентности возникновения аффекта и цифровой среды. Массуми утверждает, что влияние аффективного на поведение человека чрезвычайно сильно, оно берёт реванш над сознанием, чувственно-эмоциональной сферой и рациональностью индивида. Разбивая единое поле сознания на многие потоки, Массуми постулирует изначальное расщепление психики человека, в чём продолжает шизоаналитическую линию Делёза и Гваттари, задавших данный дискурс в новейшей западной философии.

Цель. Цель статьи — ответ на вопрос: «Может ли человек стать транспарентным в мире числовых соотношений?» В ответах на данный вопрос можно выявить две основных позиции: сциентистский взгляд на человека как на исчислимый и наблюдаемый объект и представление о человеке как выразителе ненаблюдаемой субъективности, его внутреннего мира, трансгрессированного воображением в познании самого себя.

Методы. В статье проделана попытка анализа творчества Брайана Массуми с точки зрения

сингулярной антропологии, утверждающей единство сознания, а также рассмотрен генезис аффекта от его описания Спинозой до сложностной теории постнеклассического научного дискурса, особое место в котором принадлежит феномену наблюдателя сложностных процессов.

Научная новизна исследования. Открытие новых оптик, выраженных в обращении к субъективности и показывающих недостаточность описания человека исключительно объективированным взглядом цифровой реальности, составляет научную новизну данной работы.

Результаты. Исходя из тезиса о невозможности идентификации человека посредством отнесения его сущности к цифровой структуре, возникает особое отношение к антропологической реальности как к неповторимому событию, не входящему во фреймы дигитальной парадигмы.

Выводы. Антропологическая реальность имеет своим основанием аффект, это её территория, но не существует единого определения аффекта, которое бы объединило зачастую полярные направления философской мысли. В данной статье автор приходит к выводу о том, что попытка Массуми зафиксировать аффект на ЭЭГ и представить эти результаты в качестве факта нахождения аффекта в пространстве редуцирует понятие аффекта к проявленным электромагнитным сигналам головного мозга. В то время как аффективное поле включает в себя необъективируемые феномены снов, эмоций, сверхчувственного. С другой стороны, сложностная теория не исключает работу с последними феноменами, но в качестве философского ориентира всё же избирает плоские онтологии и цифровые языки описания антропологической реальности, что, в целом, развивает мысль Массуми о считываемости и транспарентности человека. Но, в отличие от вышеназванных подходов, русская философская мысль утверждает реальность человека не в пространстве, а во времени, тем самым предлагая расширить спектр оптик на само понятие аффекта.

Ключевые слова:

аффект, сознание, плоскость, онтология, дигитальность, сложностность, наблюдатель, Брайан Массуми, сингулярная философия

Введение

Брайан Массуми — современный исследователь аффекта — представляет школу делезианской философии. Массуми не только занимается изучением ризоматических структур, но также участвует в практической общественной деятельности как философ-анархист, развивающий концепты т. н. открытого общества, основанного на уничтожении иерархии и солидарности с постгуманистическими онтологическими подходами. Данные подходы к решению проблем экологии, политики, экономики основаны на пересмотре роли человека как единственного носителя сознания, т. е. интеллекта, так как интеллект, рациональность — это и есть сознание в понимании онтологов делезианского направления. Брайан Массуми и Донна Харауэй считают, что животные не только могут научить человека жить в новых условиях, но и обладают некими базовыми с человеком механизмами сознания. То есть в своём основании они тождественны человеку, так как сведены в соответствии с концептом Делёза в одну плоскость — в плоскость онтологического восприятия. В данной коннотации термины онтологический, онтический восприятие, новая онтология представляют собой описание онтического в этимологии этих понятий Хайдеггера. Эта плоскость эгалитарна и не предполагает никакого пересмотра, ведь Делёз, хоть и занимался деконструкцией метафизики, в чём следовал Ницше, но, тем не менее, создал новый, по сути, метафизический концепт, отрицающий диалектику, амбивалентность. «Диалектика продолжает этот обман. Диалектика есть не что иное как искусство примирения отчужденных свойств явления» [4, с. 32]. Делёз не любил Гегеля, потому что Гегель неоднозначен, его подход к реальности сложен, он не статичен, не представляет собой некую форму плоскости, к описанию которой стремится Делёз.

Таким образом, делезианский концепт рассматривает человека с точки зрения биологии, физиологии, социальной природы, то есть отказывается от философии и становится неким материалистическим концептом, признающим в качестве истины лишь наблюдаемое. В итоге такой подход становится онтическим, сужая человека до уровня его видимых телесных проявлений, его поведение объясняется исключительно доминированием аффективных неосознаваемых потоков, которые определяют его выбор. Иными словами, аффектация правит

бал жизни и животных, и человека. Остаётся воля, но воля ассоциируется с субъектом, а его, как известно, убрали из современного западного интеллектуального дискурса, заменив объектом, пронизываемым со всех сторон потоками кодов, среди которых аффективные являются наиболее определяющими. Воли нет, всё в человеке определяется либо биологическим, либо социальным (в своей основе тоже биологическим), поэтому снята проблема субъекта, нет воли, значит, нет и субъекта.

Для сингулярной философии (Московской антропологической школы), наоборот, воля проявляет себя в единстве сознания, которое не расщепляется на множество потоков, но сохраняет единый духовный континуум, отрицающий жёсткое разделение на рациональное и иррациональное, выводящее и то и другое из первоначального единства. Сингулярная философия провозглашает единство сознания в многообразии проявленного и непроявленного. «И появилось фундаментальное различие между нами и ними (животными — *прим. авт.*). В чём это различие? Мы — люди времени. Они — пространственные существа. Вот в чём различие. У них интеллект упакован в инстинкт. У нас естественный интеллект упакован в сознание. Мы смеемся над учеными, которые хотят вытащить его из этой упаковки. Они думают, что причина сознания лежит вне сознания. Философия же всегда знала, что причина сознания лежит в самом сознании» [2, с. 23]. Сознание — это всё, это, в том числе, трансцендентная реальность, делить и резать его на куски гипотетически можно, но к постижению сознания это не приближает, потому что у человека сознание не только отражает реальность, но и создаёт новое из ничего. В объектном мире этого нового нет, а человеку это дано. Кант назвал это исключительно антропологическим аппаратом синтетического априори, аппаратом воображения. Иными словами, воображение и есть субъективность, нестандартность, вызов и воля. Почему Делёз и его последователи элиминировали в своих концептах воображение, онейрическое?

Сингулярная философия утверждает нетождество внешнего, объектного и внутреннего, субъективного начал. Человек распят между этими мирами, принадлежит и внешнему, и внутреннему, эта двойственность учитывается в постижении сознания. Следует учесть, что сингулярная философия не отбрасывает эти два начала, она исследует их, считая их единство необходимым для целостного понимания человека. У че-

ловека есть внутренний мир воображения, но его почти не учитывают представители объектно-ориентированной онтологии.

1. Объективированный аффект Б. Массуми

Массуми предлагает рассмотреть аффект в качестве интенсивности. Интенсивность — это тело без органов Делёза и Гваттари, это такое виртуальное явление, которое наделяет все тела некой несчитываемой сознанием энергией. Для примера приводятся медузы, которые не обладают развитым мозгом, представляя собой циркулирующие сгустки интенсивности в чистом виде. То есть медузы есть постоянно аффектирующие, незмоциональные и неразумные существа. Хороший пример для трактовки автономии аффекта — такое состояния тела, которое не предполагает связи с эмоционально-чувственной и разумно-волевой сферами тел. Кстати, именно образы медуз, осьминогов активно используются в символике объектно-ориентированной онтологии, к которой принадлежит Брайан Массуми. Возможно, выбор на представителей фауны без центральной нервной системы пал именно по причине доминирования в них аффекта, интенсивности. Значит, приоритеты символически расставлены, Ктулху Лавкрафта требует голоса в демократии объектов Леви Брайанта, и этот голос находит своё место в теориях новых онтологов.

Анализируя выступление Дж. Буша перед избирателями с его речью о «сострадательном консерватизме», Массуми пишет о влиянии на них произвольных жестов и мимики президента. Влияние это без рефлексии, люди испытывают переживания, но они происходят сами собой, не проходя фильтр сознания, то есть, по предположению Массуми, этот наблюдаемый феномен восприятия и доказывает автономию аффекта. «Между уровнями аффективных реакций тела и лингвистических квалификаций сознания находится непреодолимый разрыв» [19, с. 93]. Но есть и альтернативное объяснение этого факта. Язык существует в вербальной и невербальной формах, 90 % информации люди считывают невербально, успешно коммуницируют без слов. Телесные переживания — это тоже язык, и он безусловно осознаётся.

По Массуми, аффект живёт в телах сам по себе, люди его не осознают, но интенсивность (=аффект) захватывает их, обходя каналы сознания. Эмоции текут по каналам, они во многом заданы социально-культур-

ным контекстом и определяются им. Аффект же никак с культурой не связан, он является чистой виртуальностью, сгустком интенсивности, как виртуальные фотоны, невидимые, но играющие одну из ведущих ролей в электромагнитном взаимодействии.

Более того, аффект является автономным по отношению к эмоциям, чувствам и разуму, ибо они коррелируют в той или иной степени с социально — культурной средой, аффект же полностью самостоятелен и неподконтролен социальному. Он как бы врезается в тело человека, не оставляя ему шансов на сопротивление, иначе говоря, аффект сильнее воли. Но он не является автономным по отношению к другим аффектам, аффектам в других телах. Все вместе они составляют единое аффективное поле, пронизывающее всю природу и диктующее ей свою особую ритмику. Массуми формулирует теорию аффекта, описывающую его как «доиндивидуальную, лингвистически неквалифицируемую, находящуюся в поле эмерджентии, виртуальную, автономную сущность, сопутствующую восприятиям и эмоциям» [19, с. 95].

Тело без органов — это аффект в своей полноте. То, что Делёз и Гваттари вынесли в основание новой онтологии, Массуми развил до глобальных масштабов обобщения. Его концепт наделяет аффект универсальным влиянием, делая его как бы константным. Чувства, эмоции, разум — это показатели переменные, они меняют свои содержания и значения в зависимости от культурного фона. «Эмоция — это приватизированная и распознанная интенсивность. Критически важно теоретически понять различие между аффектом и эмоцией. Если у кого-нибудь возникает впечатление, что аффект потерял силу, то только потому, что он не был квалифицирован. Как таковой, он не может быть присвоен или распознан, и, следовательно, он противостоит (культурной) критике» [19, с. 97]. Аффект не меняет этих значений, он виртуален, автономен по отношению к культуре и социуму.

Статья Массуми «Автономия аффекта» показывает, как аффект обнаруживает себя в экспериментах с реакцией на медиа. «Стимуляция обращается вовнутрь, вкладывается в тело, только в теле нет ничего внутреннего, потому что оно радикально открыто, оно впитывает импульсы быстрее, чем их можно воспринять, и, следовательно, вибрирующее событие оказывается целиком бессознательным, «из ума вон». Затем эта аномалия ретроспективно корректиру-

ется таким образом, чтобы подпадать под требования непрерывности, линейности и причинно-следственной связи, задаваемые сознанием» [19, с. 100]. Иными словами, аффект — первичен, а сознание — вторично, по мнению Массуми. Ещё один важный вывод из данной цитаты — Массуми отвергает волю, субъективность и понимание сингулярности сознания. Если «в теле нет ничего внутреннего, потому что оно радикально открыто», то каким образом появляется диссонанс между эмоцией и аффектом? Если «вибрирующее событие оказывается целиком бессознательным» в «пустом и открытом теле», то откуда берётся сознание? Бессознательное существует, а сознание отсутствует? Очевидно, что в данной спинозианской трактовке сознания одно предполагает другое, бессознательное не может быть без сознания. В сингулярной антропологии представленное противоречие снимается утверждением единичности сознания, которое понимается шире, чем рациональность Спинозы, к которому апеллирует Массуми.

Ещё один немаловажный вывод, вытекающий из «радикальной открытости тела»: человек наконец-то дефинируется как сбывшаяся мечта агентов социального контроля: прозрачность и отсутствие внутреннего, по Массуми, создают все предпосылки для установления тотального наблюдения посредством дигитальных технологий этого контроля. Сама аффективность, описанная в экспериментах Массуми, выступает в качестве реакции на цифровое медийное измерение. В схеме дигитальный сигнал — аффективный ответ не предусматриваются промежуточные звенья связанные с антропологическим как таковым. Таким образом, происходит цифровое схлопывание человека. Число не даёт иных измерений, кроме дигитальной плоскости, в которой элиминируется антропологизм.

В статье приводится пример: дети в Германии были напуганы одной телепередачей, в которой показывали снеговика, его спасение от таяния путём перемещения из города в горы. Казалось бы, ничего страшного, но электроэнцефалограммы зафиксировали колебания волн на коже. Хотя дети во время эксперимента весело реагировали на картинку, смеялись и шутили, ЭЭГ выдало совершенно противоположные данным эмоциям результаты. После этого исследования Массуми предположил, что внутренняя реакция протекает независимо от внешних эмоциональных проявлений.

Я думаю, что в этом эксперименте была доказана давняя нейрофизиологическая

истина, согласно которой вегетативная (автономная) нервная система работает самостоятельно, *почти* независимо от рационального влияния индивида. Действительно, аффект — независим от решений разума, потому что его материальная структура — это автономная нервная система, действующая в большинстве случаев сама по себе, но не всегда. Это доказал великий русский учёный Иван Петрович Павлов. Разум оказывает воздействие на вегетатику, а вегетатика на разум. Например, при испуге сосуды сужаются, но испуг в большинстве случаев является реакцией на некий закреплённый культурно образ, условный рефлекс. Дети в странах с традиционной культурой могут спокойно участвовать в таких социальных практиках, которые, зачастую, являются стрессовым фактором для детей из постиндустриального общества. Например, в охоте или обрядах инициации. Таким образом, вегетативные расстроения иногда порождены социально-культурной средой, обилием стресса в социуме. Прослеживается связь между культурой и предпосылками появления аффекта, что отрицается Массуми.

Павлов определяет соотношение первой и второй сигнальной систем, вмещающей аффекты в первую: «Всю совокупность высшей нервной деятельности я представляю себе так. У высших животных, до человека включительно, первая инстанция для сложных соотношений организма с окружающей средой есть ближайшая к полушариям подкорка с её сложнейшими безусловными рефлексами (наша терминология), инстинктами, влечениями, аффектами, эмоциями (разнообразная, обычная терминология). Вызываются эти рефлексы относительно немногими безусловными внешними агентами. Отсюда — ограниченная ориентировка в окружающей среде и вместе с тем слабое приспособление.

Вторая инстанция — большие полушария... Тут возникает при помощи условной связи (ассоциации) новый принцип деятельности: сигнализация немногих, безусловных внешних агентов бесчисленной массой других агентов, постоянно вместе с тем анализируемых и синтезируемых, дающих возможность очень большой ориентировки в той же среде и тем же гораздо большего приспособления. Это составляет единственную сигнализационную систему в животном организме и первую в человеке» [9, с. 198]. В отличие от Массуми, Павлов располагает аффект «внутри человека». В этом кардинальная разница утверждений. Павлов пишет, оперируя научными данными, Массуми

говорит о «виртуальности». Возможно, стоит разграничить два исключаящих друг друга дискурса — позитивистский и онтологический, так как, в первом случае, аффект выступает в качестве нейрофизиологического феномена, не несущего какого — либо доминирующего по отношению к разумной деятельности влияния, во втором — происходит явная тенденция к отрицанию нейрофизиологических постулатов ради упрочнения определённой, весьма специфической парадигмы онтологического понимания человека. Необходимо также выделить отличие сознания как высшего плана бытия от его позитивистской и онтологической дескрипции (как высшей нервной деятельности и диктатуры рации, соответственно).

Массуми постулирует виртуальность аффекта. В таком случае, почему Массуми оперирует ЭЭГ, то есть ссылается на объективируемый метод исследования, но говорит о некотором виртуальном проявлении аффекта?

В статье «Автономия аффекта» Массуми рассматривает влияние ролика о снеговике на протекание кожно-гальванической реакции у детей, которая «служит мерой автономной активности организма».

«Немедленно напрашивается предположение о том, что происходит некий не по годам ранний антифрейдистский протест, когда дети оценивают каждое возбужденное состояние как приятное. Однако, поскольку исследование было эмпирическим, участники исследования подключили к аппаратуре, их физиологические реакции фиксировались. Фактическая версия вызвала наиболее выраженное возбуждение при том, что ее оценили как наименее приятную (т. е. как «радостную») и запомнили хуже всего» [19, с. 107].

Массуми пишет о расколотости сознания участников эксперимента, о том что аффект стирает дихотомию между приятным и неприятным, но при этом проявляет свою автономность к чувственно-эмоциональной сфере и воле.

«Исследователи, судя по тону их доклада, были удивлены полученными результатами. Они установили, что различие между грустью и радостью совсем не такое, как предполагалось, и, кроме того, были обеспокоены, поскольку различие между детьми и взрослыми тоже оказалось совсем не таким, как предполагалось (судя по исследованиям запоминания взрослыми новостных передач). Единственный положительный вывод исследования — превосходство аффективного в восприятии образов» [19, с. 108].

Речь, мысли, чувства никак с аффектом не связаны, по мысли Массуми. Он также приводит в доказательство опыт по обнаружению зазора между осознанным действием и принятием решения о действии, который составляет 0,5 сек.

Возвращаясь к Павлову, можно выделить следующий факт: вторая сигнальная система (речь, слова) влияет на первую, на ощущение, чувства, на автономную нервную систему. Подход Ивана Петровича до сих пор занимает передовые позиции в западной психиатрии и психологии, используется в качестве базовой теории в КПТ (когнитивно-поведенческой терапии) и выступает антитезой автономии аффекта Массуми.

Так как наша реальность, согласно квантовой физике, амбивалентна, неопределенна, то многие объекты вселенной можно подвести под определение виртуальности. Нуклоны меняют протон между собой, нейтрон становится протоном, а протон нейтроном. Вся окружающая нас реальность по своей природе виртуальна, изменчива и неустойчива.

Массуми продолжает линию Делёза по расщеплению единого поля сознания, создавая весьма спорные дихотомии разума и материи, сознания и аффекта. Всегда критикуя первые термины в этих парах, он стремится лишить людей субъективности, иными словами, воля оказывается лишней в этих дихотомиях. По мысли Массуми, человеком управляют интенсивности, которые представлены на всех уровнях материи. В таком случае, разум, мышление и, в конце концов, сознание являются тонким слоем культуры, то есть не являются теми «реальными» силами, про которые писал Делёз: «В мире есть лишь только тела и силы». Что же остаётся в сухом остатке? Массуми считает, что остаётся материя, объединённая интенсивность.

Массуми представляет течение постгуманизма, которое отвергает любые отсылки к субъективности, предлагая человечеству перейти на новый этап развития. Человечество, отказываясь от субъективности, попадает в плоскость объективного, иными словами, в плоскость того, что есть — материи. В этот момент перехода оно теряет антропологическое измерение с присущей ему загадочностью, амбивалентностью и основным критерием, определяющим человека в качестве человека — наличием аппарата воображения. Переставая быть художником и творцом, человек становится куском материи, переходит в совершенно иное качество. Человек погружается в

функциональность, но не в творчество. Он хочет проименовать то, что ускользает, что не требует именования, так не всё можно передать через язык, тем более, формальный язык науки. Но методология Массуми это не терпит, так как он стремится к тотальному кодированию. Наступает эпоха киборгов, людей-мутантов, великое смешение видов. Именно в такой новой цифровой среде обитания нужен своеобразный дискурс аффекта и интенсивности, подменяющий собой и помогающий нивелировать субъективность, стоящую на пути «прогресса», трансгуманизма и постчеловеческих сущностей. С доминированием аффекта, в интерпретации Массуми выглядящим фундаментальным основанием перспективы новой *безбытийной* онтологии, мир превращается в череду интенсивностей, лежащих на поверхности и экспериментально, и символически. Человек в данном случае теряет сферу субъективного и претворяет в жизнь проекты постгуманизма. В основе данного понимания аффекта лежит разрыв и искусственное расщепление сознания, что само по себе конгруэнтно с трансмедийными цифровыми инструментами реальности.

С позиций сингулярной философии и Московской антропологической школы (МАШ) данная трактовка сознания является ошибочной, так как сознание едино, а его расщепление ведёт к потере смыслов, так как смыслы всегда субъективны, а субъективность отрицается Массуми в пользу аффекта. С потерей смыслов уходит воля, обеспечивающая функционирование аппарата воображения, человек перестаёт быть человеком.

2. Дигитальная онтология и аффекты в контексте сложности

Теория сложности уделяет большое внимание контекстуальности наблюдения, опираясь на феномены квантовой сцепленности и эффекта наблюдения. Кроме контекстуальности процесса наблюдения, существует контингентность, вносящая значительные и непредсказуемые коррективы и в процесс наблюдения, и в состояния наблюдающего и объекта наблюдения [7; 15—17]. Множественный наблюдающий в теории сложности сливается с объектом наблюдения в единый квантовый континуум. Эти тонкости наблюдателя сложности отсылают нас к кейсу наблюдения детьми сцены по телевизору, которое так детально описал Массуми. Таким образом,

наблюдение пространства медиа, по Массуми, когерентно соотносится с возникновением аффекта. На пути конгруэнтности состояний аффекта и наблюдения решающую роль играют дигитальные технологии, приводящие данную репрезентацию в форму аффективной контингентности.

Разбирая аффективные репрезентации Массуми, необходимо рассмотреть их генезис в теории сложности, которая на данный момент является фронтиром делезианской онтологии [5, 12, 18, 20]. Для полноты картины описания аффекта начать следует с объяснения данного феномена Бенедиктом Спинозой — «царём философов», по мнению Жюль Делёза.

Природа-Бог обладает, согласно Спинозе, синтетическим принципом выражения — *complicatio*, состоящим из имплицитно-эксплицитного способа существования (свёртывания-развёртывания): «В неоплатонизме *complicatio* часто означает, одновременно, присутствие как множественного в Едином, так и Единого во множественном. Бог — это усложненная, запутанная Природа: и такая природа разворачивает и подразумевает в себе Бога, свертывает и развивает Бога. Бог “усложняет, запутывает” любую вещь, но любая вещь разворачивает и свертывает его... Атрибуты свертывают и разворачивают субстанцию, но последняя собирает все атрибуты. Модусы свертывают и разворачивают атрибут, от коего они зависят, но атрибут содержит все сущности соответствующих модусов» [1, с. 6].

«Усложнённая, запутанная вещь» Спинозы является противоположностью вещи Хайдеггера, которая характеризуется не «сложностными» сторонами, а мыслится «от простоты» [14]. «И легки и ладны вещи даже своим обозримым числом, в сравнении с бесчисленностью повсюду равнодушных предметов» [13, с. 326]. Рациональный и антисциентистский подходы к описанию мира различаются в самом определении предмета описания: в случае Спинозы, предмет — это один из усложнённых объектов, в случае же Хайдеггера, — вещь, «сбывающаяся от простоты четверых» её реальных (божеств, смертных, неба и земли).

Спиноза выделяет 2 модуса мышления: репрезентативный модус (идеи) — это нечто, что можно представить, и нерепрезентативный (аффекты) — это то, что нельзя представить. «Аффекты типа надежды, боли или любви не репрезентативны. Хотя есть, конечно же, идея любимой вещи, идея чего-то, на что надеются, но надежда как таковая или любовь как таковая в строгом смысле

ничего не представляют. Можно кого-то любить, можно что-то желать, и объект любви или желания будет предметом представления, но сам акт, или факт, желания — не идея, а аффект...» [10, с. 303]

Разделив идеи и аффекты, Спиноза создал онтологический прецедент: он проложил путь к диктатуре числа, к алгоритму, который элиминирует человека в числовых соотношениях множественных объектов. Этот антиантропологический эффект был достигнут из-за разрыва единого поля сознания и противопоставления идей и аффектов друг другу. Разрывая единое и противопоставляя его, нарушаются сами основания аппарата познания человеком мира и своего сознания, так как мысли без чувств и без страсти, постулируемые Спинозой, не способны обеспечить аутентичное присутствие человека, но способны это присутствие превратить в закрытость фигуры Латона Хайдеггера. Метафорически объясняя феномен связи идей и аффектов, можно привести пример топлива (аффекты) и ракеты (идеи). Всякая идея теряет смысл без когеренции с аффективным. По сути, оставаясь в антропологическом дискурсе, можно говорить об идейно-аффективном континууме, разрывая который человечество попадает в числовую ловушку объективации и цифрового схлопывания, превращаясь в «компост» Донны Харауэй. Таким образом, если целью является сохранение антропологического дискурса как такового, то необходимо учитывать энергийный контекст существования человека. Введением концепта энергийности смещается акцент с понятия аффекта. В связи с вкладываемой в аффект спинозистской негативной коннотацией, полагаю, будет верным (в целях сохранения антропологического дискурса) ввести термин энергийности для описания тех или иных движений экзистирования. Смыслы же должны заменить идеи. Тогда будет достигнут аутентичный модус существования человека, в котором расколотость и фрагментация сознания будут преодолены энергийно-смысловым единством.

В чём смыслы отличаются от идей? Они отличны от идей своим фундированием, используя терминологию Хайдеггера, в онтологическом плане бытия, идеи же находятся на «поверхности смысла» Делёза, они поверхностны, относятся к онтическому плану и не коренятся в энергии Sein [6].

Смыслы энергичны, а энергия осмысленна, иначе она аннигилируется в бессмысленной энтропии.

Возвращаясь к спинозистской аффектив-

но-идейной дихотомии, становится очевидным движение нидерландского мыслителя к поступательному проведению различий, что, несомненно, свойственно дигитальной онтологии, но не является специфической способностью сознания. Отличительная особенность сознания — творчество синтезов, тождеств. Как раз для этого нужны смыслы, речь о которых шла выше. Интеллект различает, сознание же отождествляет. Мозг вычисляет, сознание воображает. Спиноза считает воображение пассивным аффектом.

««Под аффектами, — пишет Спиноза, — я разумею состояния тела (*corporis affectiones*), которые увеличивают или уменьшают способность самого тела к действию, благоприятствуют ей или ограничивают ее, а вместе с тем и идеи этих состояний. Если, таким образом, мы можем быть адекватной причиной какого-либо из этих состояний, то под аффектом я разумею состояние активное, в противном случае — пассивное» [11, с. 456].

Вызывают состояния аффектации «души», по Спинозе, тела окружающего мира, воздействующие на неё. Без этих объективных стимулов извне не было бы аффектов, а степень их осознания и управления ими говорит о развитости репрезентативного модуса мышления, то есть идей (рациональности и опредмечивания). Тело, испытывая аффективные состояния, стремится к их классификации, дифференцируя их на пассивные и активные рациональные категории. Важно отметить, что все они порождены внешним влиянием. Возникает логичный вопрос: как быть с буйством страстей, возникающим от самовоздействия, детерминированного воображением, внутренним галлюцинаторным процессом? Так как то, что воздействует на человека, невозможно найти вовне, но в то же время, имплицитно существует в качестве определяющего антропологического факта.

Заключение

В работе «Введение в сингулярную философию» Ф. И. Гиренок определяет господство объективного восприятия незнанием субъективного. Выражаясь языком Хайдеггера, произошло «забвение» и «опустынивание» смыслов. «Мы научились исследовать мир вещей, мы создали принцип объективности. Но сегодня нам нужно исследовать субъективный мир. Поворот от вещей, которые существуют, к тому, что не существует, но дано, требует иного принципа, нежели объективность. Какого? Я назову его воо-

бражением» [2, с. 48].

Продолжая критику объективированного взгляда на мир, Ф. И. Гиренок ставит вопрос о вещи (в её предметной интерпретации) и образе, разделяя эти понятия: «...никакой вещи нет. Есть ты сам. Образ — это форма действия с самим собой, с внутренними предметами, с галлюцинациями. Поэтому всякая действительность всегда призрачна. Вновь спросим себя: что такое образ? Это всё то, чем мы можем воздействовать на себя во внутренней жизни» [2, с. 48].

В современном мейнстримном философском дискурсе преобладает линия Спинозы, линия, которая очертила рационалистский фронтир бытия, продолжая, непередаваемые на язык математических исчислений, феномены сложности, эмерджентности, контингентности объяснять языком цифровой карты. В этой карте, в самой топологичности концепта Делёза и Гваттари, находятся не пути постижения смыслов и энергий, но вечное бессмысленное становление индивидуаций, пронзаемых шизопотоками трансдукций. Ирредукционизм данной топологии последовательно продолжает проводить различительный принцип Спинозы. Спиноза, начав с разделения сознания на идеи и аффекты, проложил путь к множественности как трагичной расколотости сознания в рамках рационализма Нового времени, породившей цифровую плоскость трансгуманистического перехода [3; 6; 8].

В творчестве Спинозы также находятся основания теории сложности: различение, запутанность и контингентность природы. Если бесконечная дифференциация, присущая Спинозе, является основой для модели различения Дж. Спенсера-Брауна, то запутанность и контингентность находят свою эмерджентность в квантовых теориях Гейзенберга и Шредингера.

Брайан Массуми следует в русле этой классической дихотомии идеи vs аффекты, продолжая развивать концепты Спинозы, такие как прозрачность человека для воздействий извне, отсутствие внутреннего, отрицание самовоздействия. Несмотря на инверсию акцента с идеи на аффект, произведённую Массуми, не меняет структуры сама рационализаторская идейно — аффективной полярность. Массуми рекурсивно воспроизводит ту же самую модель различения Спинозы, отрицая рациональную составляющую, при этом само наличие аффекта предполагает наличие своего отрицания — рацию.

В итоге, становится очевидным тот факт, что тип мышления, сформировавшийся на

основе рационалистических концептов Спинозы, находится в кризисе своего движения к пониманию реальности как таковой. Возможно, осознание субъективного измерения экзистирования человека, дающего возможность тождества, а не различия, сможет пролить свет на феномены «сложного» мира и цифровой реальности.

Статья поступила в редакцию 04.07.2022

1. Винчигуэрра Л. Спинозистский ренессанс во Франции. Введение // Логос. 2007. № 2 (59). С. 6—28.

2. Гиренок Ф. Введение в сингулярную философию. М. : Проспект, 2021. 304 с.

3. Гиренок Ф. Конспект лекций по философской антропологии, часть I. URL: <https://teach-in.ru/file/synopsis/pdf/philosophical-anthropology-M.pdf> (дата обращения: 18.10.2021).

4. Делез Ж. Ницше. СПб. : Аксиома, 1997. 186 с.

5. Кастельс М. Власть коммуникации : учеб. пособие / пер. с англ. Н. М. Тылевич ; под науч. ред. А. И. Черных. М. : Изд. дом Высшей школы экономики, 2016. 564 с.

6. Луман Н. Общество общества. Кн. 1—3. Пер. с нем. А. Антоновский, А. Глухов, О. Никифоров. М. : Логос, 2011. 640 с.; Кн. 4—5. Пер. А. Антоновский, Б. Скуратов, К. Тимофеева. М. : Логос, 2011. 639 с.

7. Луман Н. Реальность массмедиа. М. : Праксис, 2005. 256 с.

8. Мамардашвили М. К. Классический и неклассический идеалы рациональности. СПб. : Азбука : Азбука-Аттикус, 2010. 288 с.

9. Павлов И. Проба физиологического понимания симптоматики истерии. Т. 3, кн. 2. М. : Изд.-во АН СССР, 1951. 439 с.

10. Свирский Я. От управления аффектами к сложностному мышлению // Послесловие к книге Ж. Делеза «Спиноза и проблема выражения». М. : Институт общегуманитарных исследований, 2014. С. 299—314.

11. Спиноза Б. Избранные произведения. Т. 2. М. : Государственное издательство политической литературы, 1957. 728 с.

12. Талеб Н. Черный лебедь. Под знаком непредсказуемости. М. : Азбука, 2016. 736 с.

13. Хайдеггер М. Время и бытие : ст. и выступления : пер. с нем. М. : Республика, 1993. 447 с.

14. Хайдеггер М. Парменид. СПб. : Владимир Даль, 2009. 382 с.

15. Цирфас Й. Контингентность челове-

ка // Неопределенность как вызов. Медиа. Антропология. Эстетика / под ред. К. Вульфа и В. Савчука. СПб. : РХГИ, 2013. С. 41—60.

16. Чернавский Д. С. Синергетика и информация. Динамическая теория информации. 3-е изд. доп. М. : URSS, 2009. 300 с.

17. Aseeva I. A., Budanov V. G. Quantum-synergetic anthropology: on the borders of the new technological order // 4-th International Multidisciplinary Scientific Conferences on Social Sciences and Arts (SGEM 2017). Book 2. Anthropology, archaeology, history and philosophy, medieval & renaissance studies. 2017. Vol. 2. P. 565—573.

18. Bryant L. The Democracy of Objects. Ann Arbor: Open Humanities Press, 2011. 313 p.

19. Massumi B. The Autonomy of Affect // Cultural Critique, special issue The Politics of Systems and Environments, part 2, no. 31. 1995. P. 83—110.

20. Nowotny H. The increase of complexity and its reduction: emergent interfaces between the natural sciences, humanities and social sciences // Theory, culture and society. 2005. Vol. 22. no. 5. P. 15—31.

References

1. Vinchigujerra L. (2007) Spinozistskij renessans vo Francii. Vvedenie [Spinozist Renaissance in France. Introduction]. *Logos*, no. 2 (59), pp. 6—28 [in Rus].

2. Girenok F. (2021) Vvedenie v singularnuyu filosofiju [Introduction to singular Philosophy]. Moscow, Prospekt, 304 p. [in Rus].

3. Girenok F. Konspekt lekcij po filosofskoj antropologii, chast' I [Lecture notes on philosophical Anthropology, part I]. Available at: <https://teach-in.ru/file/synopsis/pdf/philosophical-anthropology-M.pdf> (accessed 18.10.2021) [in Rus].

4. Delez Zh. (1997) Nicshe [Nietzsche]. Saint Petersburg, Izdatel'stvo «Aksioma», 186 p. [in Rus].

5. Kastel's M. (2016) Vlast' kommunikacii [The power of communication]. Moscow, Izd. dom Vyshej shkoly ekonomiki, 564 p. [in Rus].

6. Luman N. (2011) Obshchestvo obshchestva [Society of Society]. Kn. 4—5. Per. A. Antonovskij, B. Skuratov, K. Timofeeva. Moscow, Logos, 639 p. [in Rus].

7. Luman N. (2005) Real'nost' massmedia [The reality of mass media]. Moscow, Praxis, 256 p. [in Rus].

8. Mamardashvili M. K. (2010) Klassicheskij i neklassicheskij ideal'nyj racional'nosti [Classical and non-classical ideals of rationality]. Saint Petersburg, Azbuka, Azbuka-Attikus, 288 p.

[in Rus].

9. Pavlov I. P. (1951) Proba fiziologicheskogo ponimaniya simptomologii isterii [A test of physiological understanding of the symptomology of hysteria], vol. 3, book 2. Moscow, Izdatel'stvo AN SSSR, 439 p. [in Rus].

10. Svirskij Ja. (2014) Ot upravleniya affektami k slozhnostnomu myshleniju [From the management of affects to complex thinking] / Poslovie k knige Zh. Deleza «Spinoza i problema vyrazheniya». Moscow, Institut obshchegumanitarnykh issledovanij, pp. 299—314 [in Rus].

11. Spinoza B. (1957) Izbrannye proizvedeniya [Selected works]. T. 2. Moscow, Gosudarstvennoe Izdatel'stvo Politicheskoy Literatury, 728 p. [in Rus].

12. Taleb N. (2016) Chernyj lebed'. Pod znakom nepredskazuemosti [The Black Swan. Under the sign of unpredictability]. Moscow, Azbuka, 736 p. [in Rus].

13. Hajdegger M. (1993) Vremya i bytie: Stat'i i vystupleniya [Time and being: Articles and speeches]. Moscow, Respublika, 447 p. [in Rus].

14. Hajdegger M. (2009) Parmenid [Parmenides]. Saint Petersburg, Vladimir Dal', 382 p. [in Rus].

15. Cirfas J. (2013) Kontingentnost' cheloveka. Neopredelennost' kak vyzov [Human contingency. Uncertainty as a challenge]. Media. Antropologija. Jestetika. Saint Petersburg, RHGI, pp. 41-60. [in Rus].

16. Chernavskij D. S. (2009) Sinergetika i informacija. Dinamicheskaja teorija informacii [Synergetics and information. Dynamic information theory]. 3-e izd. dop. Moscow, URSS, 300 p. [in Rus].

17. Aseeva I.A. , Budanov V.G. (2017) Quantum-synergetic anthropology: on the borders of the new technological order. 4-th International Multidisciplinary Scientific Conferences on Social Sciences and Arts (SGEM 2017). Book 2. Anthropology, archaeology, history and philosophy, medieval & renaissance studies. Vol. 2, pp. 565—573 [in Eng].

18. Bryant L. (2011) The Democracy of Objects. Ann Arbor, Open Humanities Press, 313 p. [in Eng].

19. Massumi B. (1995) The Autonomy of Affect. *Cultural Critique, special issue The Politics of Systems and Environments*, part 2, no. 31, pp. 83—110 [in Eng].

20. Nowotny H. (2005) The increase of complexity and its reduction: emergent interfaces between the natural sciences, humanities and social sciences. *Theory, culture and society*, vol. 22, no. 5. pp. 15—31. [in Eng].

For citing: Davydov I.A. Revising affect as a foundation of digital discourse // *Socium i vlast'*. 2022. № 3 (93). P. 7—16. DOI: 10.22394/1996-0522-2022-3-07-16. EDN IFGDKF.

UDC 128

EDN IFGDKF

DOI 10.22394/1996-0522-2022-3-07-16

REVISING AFFECT AS A FOUNDATION OF DIGITAL DISCOURSE

Igor A. Davydov,

Lomonosov Moscow State University,
Postgraduate Student, Department Chair
of Philosophical Anthropology, Department of
Philosophy.
Moscow, Russia.

Abstract

Introduction. Deleuze and Guattari's concept of affects found its further development in the works of the Canadian philosopher Brian Massumi, who was engaged in popularizing the heritage of the French tandem of philosophers in the English-speaking environment. Massumi continues to explore society and man, based on the concepts of rhizome and the dominance of affective flows in forming social and political dimensions of people's lives, as well as the coherence of the emergence of affect and the digital environment. Massumi argues that the influence of the affective on human behavior is extremely strong; it takes revenge on consciousness, the sensory-emotional sphere and the rationality of the individual. Breaking a single field of consciousness into many streams, Massumi postulates the initial splitting of the human psyche, in which he continues the schizoanalytic line of Deleuze and Guattari, who set this discourse in the latest Western philosophy.

The purpose of the article is to answer the question: "Can a person become transparent in the world of numerical relations?" In the answers to this question, two main positions can be identified: a scientific view of a person as an incalculable and observable object and the idea of a person as an expression of unobservable subjectivity, his inner world, transgressed by imagination in self-cognition.

Methods. The article analyzes Brian Massumi's work from the view point of singular anthropology,

which asserts the unity of consciousness, and also examines the genesis of affect from its description by Spinoza to the complexity theory of post-non-classical scientific discourse, a special place in which belongs to the phenomenon of an observer of complex processes.

Scientific novelty of the research. The discovery of new optics, expressed in an appeal to subjectivity and showing the insufficiency of describing a person exclusively with an objectified view of digital reality, constitutes the scientific novelty of this work.

Results. On the basis of the thesis that it is impossible to identify a person by attributing his essence to a digital structure, there is a special attitude to anthropological reality as a unique event that is not included in the frames of the digital paradigm.

Conclusions. Anthropological reality is based on affect, this is its territory, but there is no single definition of affect that would unite the often polar directions of philosophical thought. In this article, the author comes to the conclusion that Massumi's attempt to fix affect on the EEG and present these results as a fact of finding affect in space reduces the concept of affect to the manifested electromagnetic signals of the brain. While the affective field includes the non-objectifiable phenomena of dreams, emotions, and the supersensible. On the other hand, complexity theory does not exclude working with the latest phenomena, but still chooses flat ontologies and digital languages for describing anthropological reality as a philosophical guideline, which, in general, develops Massumi's idea of human readability and transparency. But, unlike the above-mentioned approaches, Russian philosophical thought asserts the reality of a person not in space, but in time, thereby offering to expand the range of optics to the very concept of affect.

Keywords:

affect,
consciousness,
plane,
ontology,
digitality,
complexity,
observer,
Brian Massumi,
singular philosophy