

АНКЕТА

Аффект и культура

ПЕРСПЕКТИВА ФИЛОСОФА

- 1 Что такое аффект? Чем он может являться и чем определенно не является? Где проходят границы между аффектом, эмоцией, страстью, чувством и ощущением?
- 2 Как чувственный опыт взаимосвязан с этикой? Возможны ли «моральные» чувства в условиях современной культуры?
- 3 Такие антагонистические чувства, как страх, гнев, ненависть, ресентимент, зависть, отвращение и другие, скорее свойственны человеческой природе, чем являются следствием образования политических сообществ? Как эти чувства влияют на современные демократические процессы?
- 4 Является ли бесчувствие всего лишь отсутствием чувств либо же представляет собой более сложный культурный феномен?

Олег Аронсон

(сектор эстетики Института философии РАН, старший научный сотрудник;
кандидат философских наук)

Мне кажется, важно не столько определить, что такое аффект, сколько понять, почему сама концепция аффективности становится столь значимой в современных гуманитарных науках. При этом различия между философией, социологией и *cultural studies* оказываются не столь существенны. Уже сама постановка вопроса, пытающегося задать границы между аффектом и эмоцией, аффектом и чувством, аффектом и страстью, для меня весьма показательна. Фактически в самом этом вопросе есть неявное указание: аффект принадлежит сфере чувственности, а не разума. Но, например, для Спинозы или Лейбница это было совсем не так.

Сегодня многие исследователи полагаются на биологическое и даже скорее нейробиологическое понимание аффектов. Это позволяет установить те или иные характеристики для разного рода индивидуальных состояний, таких как грусть, удивление, гнев и т.п. Подобная линия рассуждений восходит к дуализму (разума и тела) Декарта и его знаменитому трактату «О страстях души». Телесные состояния (он выделял шесть базовых) вызывают в душе особый тип перцепции, который и производит то, что он называл страстями. То есть картезианская «страсть» оказывается в самой сердцевине взаимодействия души и тела, абсолютно отделенных друг от друга независимых субстанций *res cogitans* и *res extantia*. Декарт, следуя физиологическим идеям своего времени, предполагает, что в организме (в крови и мозге) действуют некие «животные духи»,

с помощью которых душа приводит тело в движение. Центром же этого взаимодействия божественной души (или — богом данного людям разума) и материального тела для него становится шишковидная железа.

С высоты наших научных достижений можно умиляться наивности Декарта, но если говорить серьезно, то современные физикалистские интерпретаторы аффектов заняты лишь уточнением того, что, если не «животные духи» и «шишковидная железа», производит аффект. При этом то, что для самого Декарта представляло определенную проблему, которую он пытался решить, а именно проблему дуализма мысли и тела, сегодня словно и не замечают: телесные реакции (эмоции, переживания, страсти) оказываются просто первичными данными для их обработки сознанием. То, что для Декарта было религиозной проблемой (обуздание страстей, затмевающих разум, откуда и рождался принцип *dubito*, тождественный принципу *cogito*, который можно интерпретировать не просто как сомнение, а как развитие идеи христианского смирения), сегодня оказывается проблемой в лучшем случае этической, а в худшем и не проблемой вовсе.

Между тем именно нерелексивное следование картезианскому дуализму как данности приводит к постоянному смешению аффекта и телесной (эмоциональной) сферы.

В этой связи радикальна и, как мне кажется, особенно интересна та интеллектуальная линия, которая выводит аффект за рамки подобного дуализма. Она отсылает прежде всего к философии Спинозы, который в третьей главе своей «Этики» определяет аффект не как телесные реакции, а как внешние силы, воздействующие на тело. Собственно, *affectus* для него — способность тела воздействовать на другие тела и испытывать воздействие. Когда Спиноза говорит о воздействии, то это также значит и изменение состояния тела в результате такого воздействия. Аффект, следовательно, — это всегда переход из одного телесного состояния в другое — для Спинозы тело и разум не разделены радикально, а являются атрибутами одной и той же субстанции (Бог, он же Природа) и действуют по одним и тем же законам. Аффекты, таким образом, — это аффекты мышления. В XX веке спинозистскую линию очень продуктивно реанимировал Жиль Делёз, Антонио Негри сделал идеи аффективной революционной трансформации частью своей политической теории, а в наши дни в этом ключе продолжает работать Брайан Массуми.

Конечно, просто так перенести метафизические рассуждения Спинозы в современность непросто. Его рационализм зачастую выглядит слишком противоречащим реалиям наших дней. Но «рационализм» Спинозы становится таковым для нас только потому, что мы в паре «Бог-Природа» делаем акцент именно на «природу», ставшую для нас «физикой мира». Это характерно и для Делёза, и для Негри как атеистов, интерпретирующих и самого Спинозу как протоатеиста.

Мне кажется, что спинозистское понимание аффекта не как «внутреннего переживания», а как следа внешнего отпечатка воздействия иного тела, стоит рассматривать не столько как «физику мира», сколько как его «семиотику», но не в смысле ее нынешнего понимания как науки об уже данных знаках, а о знаках проявляющихся, возникающих в результате аффективных трансформаций. Такое явление знаков, если угодно — язык Бога.

В данном случае я не пытаюсь вернуть Спинозу в область веры. Просто хочу уравновесить «бога» и «природу». В каком-то смысле философия Спинозы — не атеизм и не протоатеизм, а своеобразная теология без бога, где аффективные

знаки внешнего воздействия можно интерпретировать как чудеса и откровения, а можно как явления природы, к которым мы сопричастны в силу того, что сами являемся частью этой природы. Это не просто нечто неопознанное, но «знание» о том, что не входит в способности нашего познания. Потому так важно, что для теории аффектов Спиноза обращается к «геометрическому методу». Это способ понять не то, как устроен мир, а логику его изменчивости, закон его трансформации, где «чудо» оказывается тем божественным знаком, который находим (предсказуем) в нужной комбинации аффектов.

Все это не имеет никакого отношения к эмоциям, но относится к разным образам мира, данным нам через математику (или семиотику, понимаемую именно как логика выявления новых знаков, новых аксиоматик, построение спекулятивных миров) и физику (а также примыкающие к ней все естественные науки).

Кстати, и то, что можно вполне соотнести с аффектами у Лейбница, его теория «невоспринимаемых перцепций», имеет прямое отношение к его анализу бесконечно малых величин в математике. Часто цитируемая лейбницева фраза о том, что музыка — неосознанное упражнение души математикой, — не афоризм и не поэтизм, а очень строгое суждение. Поэтическим оно становится в силу того, что мы стали воспринимать музыку через эмоции, порождаемые сочетаниями звуков, то есть физически и физиологически. В этом смысле эпоха барокко оказывается пограничной. Именно в эту эпоху музыка перестает быть в полной мере *musica mundana* (то, что называют «гармонией мира», но я бы назвал «математикой мира»), а становится музыкой-для-публики, для безучастного самоудовлетворения посредством мелодических сочетаний физических звуков. Так аффекты интериоризируются и отождествляются с эмоциями.

Это происходит и в обыденной жизни, и в биологических, и когнитивистских подходах, и даже в очень тонких и продуктивных гуманитарных исследованиях. Так, в прекрасной книге Джонатана Флэтли «Аффективное картирование», где через индивидуальные практики литературного письма выявляются странные и пограничные настроения (в смысле хайдеггеровского *Stimmung*) общества, не фиксируемые идеологией, именно использование термина аффект вызывает большие вопросы.

В каком-то смысле современные науки разделили судьбу музыки, они физикализовали и индивидуализировали аффект. И даже математика стала мыслиться как прикладная к физике дисциплина, а геометрию так и вовсе многие считают частью физики. Но, начиная с квантовой механики и вплоть до современных информационных технологий, математическое отношение к миру становится все более актуальным. Эмоции — удел лампового мира, аффекты — мира цифрового.

Musica mundana — подсказка для понимания аффекта математически. Это музыка не для слуха, а для ума. Но не аристотелевского ума, связывающего причины и следствия, владеющего логикой силлогизма, и даже не спинозистского ума, осознающего причину аффекта. Это ближе к тому, что Кант называл *Witz* и что Жан-Люк Нанси передавал как «искусство ума». Это искусство состоит в моментальном схватывании Целого, полноты отношений мира. И эту полноту кто-то называет богом, кто-то — природой, кто-то — *musica mundana*. Аффект как отпечаток внешнего — след этой нечеловекомерной полноты отношений мира.

По Спинозе, в рамках этой аффективной логики действует *conatus*, жизнь себя утверждающая. И в рамках такого понимания жизни ум — не замедляющая все процессы рефлексия, а аффективный импульс, приходящий всегда извне, но не от единого бога монотеизма (бога истины и насилия), а от множественного бога аффективного мира.

Симона Вейль в своей версии христианства ищет утраченный его исток, игнорируя Ветхий Завет, в доплатоновской и доаристотелевской Греции. Ее небольшой текст «Илиада, или поэма о силе» можно противопоставить хайдеггеровскому обращению к досократикам в поисках истока бытия. Она же обращается не к философам, а к Гомеру, показывая, насколько значимым для того мира было понимание силы, действия, превосходящего любые возможности нашего мышления. Вейль определяет силу как то, что превращает каждого в вещь, на кого она воздействует, и, в пределе, делает человека вещь в самом буквальном смысле — трупом (вспомним Спинозу: смерть — один из эффектов трансформации жизни). В мире Гомера нет рациональности, а есть динамика и столкновение сил разной интенсивности. Это мир гераклитовой распри, *polemos*. В таком мире сама мысль аффективна, а не рефлексивна. Она есть интервал между порывом к действию и действием. Чем он короче, тем мысль интенсивней. Она действует как стихия, наглядно реализующая природу силы по переделыванию людей в вещи или в трупы.

В каком-то смысле *polemos* Гераклита та же *musica mundana*, но по-человечески («эмоционально») первое воспринимается нами как «война» (столкновение сил), а второе как «гармония» (полнота отношений). Если же мы рассматриваем аффект как основу анализа динамических процессов, основу неосвоенной еще семиотики стихий, то различия между ними нет. И то, и другое — базовый математический объект, который Альбер Лотман описал как «структуру», а мы, вслед за Спинозой и Делёзом, можем интерпретировать как элемент самовоспроизводящегося Целого (жизни). Той жизни, которой люди мыслят, когда им не хватает разума.

Сегодня же, когда силы разума слабы как никогда, семиотика аффектов (она же — логика стихий) позволяет усмотреть иные возможности для мира, где тотально и эффективно неиндивидуальные (коллективные) аффекты ежедневно превращаются в политические страсти.

Артемий Магун

(Институт глобальной реконституции, научный сотрудник; PhD)

Что такое аффект? «Аффект», или «страсть», означает пассивное претерпевание. Но в реальности этими словами обозначается вовсе не пассивное претерпевание, а некая заторможенная и поэтому экспрессивная *деятельность*, переживаемая также как тяга или сила. Часто в языке бывает так, что какое-то слово через эллипсис означает некое более общее явление, отчасти противоположное значению исходного слова. Например, «демократия» может означать парламентскую республику, которая в какой-то момент стала управляться более «демократично». И таким же образом «страсть» означает сильнейший порыв к деятельности, который сам по себе не деятелен, пассивен, приходит извне.

Как я пишу в книге «От триггера к трикстеру», в современном виде «аффект» — это идеологический феномен, заключающийся, во-первых, в самообъективации субъектом целого ряда своих состояний и актов, а во-вторых, в апроприации личностью (принятии «на себя») всевозможных макропроцессов, которые не имеют к ней прямого отношения. В последние 50 лет в северных сообществах происходит активная ре-эмоционализация, поэтому все больше субъектных ориентаций и макросоциальных процессов списывается на «травмы», «депрессии», «расстройства» и их «триггеры». На этом процессе хорошо видна диалектика: под видом свободы и раскрепощенности выражения торжествует самый что ни на есть отчужденный *рационализм*. «Эмоциональный человек» попросту переводит свой мир значений на язык позитивистской психологии или медицинского диагноза. Все это — объективирующая идеология капитализма.

Терминология. В ответ на ваш терминологический вопрос о синонимическом ряде «аффект, эмоция, страсть, чувство, ощущение» скажу, что никакого единого распределения значений в психологической философии на эту тему нет. Разные авторы определяют эти слова по-разному. Это именно синонимы, в основном отражающие полисемию разных языков и теорий. Аффект — это старое латинское понятие, эмоция — изначально английское, а чувство (*Gefühl*) — немецкое. Наиболее древнее и ясное из этих понятий — «страсть», если брать русский термин как кальку древнегреческого «патоса». Есть еще, кстати, «настроение» и «переживание». То, что разные авторы пытаются в этом ряду распределить, — это степень активности и пассивности, а также долговременность переживания. В русском языке опять же именно «страсть» отвечает и за перевес активности в активной пассивности, и за долговременность. Поэтому этически она мне наиболее симпатична. То, что изначально могло быть пассивным переживанием, сиюминутным желанием, локальной эмоцией потери, в страсти переживается как бесконечное стремление к реализации некоего утопического идеала и восстановления утерянного момента счастья. Объект такой страсти превращается тогда из фетишистской вещи в обволакивающую ауру. Например, объектом любовной страсти, как показал Марсель Пруст, является не тело возлюбленной и даже не ее внутренняя душа, а область («страна», в неверном русском переводе) и имя. Если душа и может быть объектом и субъектом любви, то только понятая как внешнее, обволакивающее человека образование (о роли души, кстати, сейчас много пишет Оксана Тимофеева).

Этика и эмоция. Вся современная культура построена на этике моральных чувств (идущей, как известно, от шотландской сентиментальной философии XVIII века). Главным моральным чувством является симпатия (сострадание), ей сродни любовь и ненависть. Особняком стоят возвышенные чувства, которым отдавали предпочтение немцы, — достоинство, мужество и т.п.

В то же время в качестве этической позиции данная философия является нечестной. В ней субъект как бы делегирует своей бессознательной части некоторые поступки. Так что этических решений тут два, первое — «отдаться», и второе — собственно действовать «по наитию». Условием такого раздвоения обычно является некий кризис — своего рода чрезвычайное положение души, где телесная проприоцепция назначается диктатором положения. Было бы лучше, если бы решения все-таки принимались субъектом сознательно, а это значит с пониманием своего скромного места по отношению к мощным безличным силам мироздания и дистанции по отношению к ним.

Я отнюдь не хочу сказать, что возможен какой-то бестелесный и неангажированный субъект. Напротив, на мой взгляд, этика заключается в том, чтобы понимать свои страсти и маневрировать между ними. Но откуда берется точка зрения ума — этой холодной нейтральности, высшей доступной человеку этической позиции? Она (вопреки рабовладельческой или даже рабской философии Аристотеля и стоиков) не дается никому от природы, но может возникнуть только в точке трансформации возвышенной страсти, как бы накаленной добела.

Аффект и демократия. Так называемая «демократия» была задумана как проекция некоей невиданной власти «масс» на политический режим английского типа. Этот «демократизм» был в основном лицемерием со стороны элит и поэтому с самого начала носил эмоциональный оттенок: «не дадим народу реальной власти, но расширим электоральную базу, пусть он эмоционально выпускает пар». «Масса» понималась как по своему определению эмоциональная, и в реальности демократизация западных обществ в XX веке привела к их эмоционализации, причем в основном негативной. Ясно, что такого рода низовые страсти зачастую выплескиваются в реальное действие бунта, и народный гнев может привести к освободительному обновлению общества. В то же время Ницше в своей теории ресентимента показывает, как эти страсти пронизывают собой мораль высших классов, которая тоже становится негативистской, но при этом стерильной. В своей «Отрицательной революции» я анализировал меланхолический поворот интеллигенции вскоре после революции, который и интериоризировал революционный порыв, и выражал страх перед народом, вместо того чтобы конвертировать народный гнев в творческие энергии.

Можно говорить, конечно, что эмоция лежит в «природе» человека, но только понимая, что сама эта природа насквозь политична. «Эмоция» (слово, которое как раз раньше и означало «бунт» и только в XVIII веке приобрело психологический смысл) — это политическое понятие, просто оно исходит из политического понимания человеческой души как своего рода государства. Сначала мы в этом «государстве» конституировали эмоции как своего рода угнетаемые массы, а потом объявили демократию души, но, как уже сказано, эта демократизация, которая могла бы привести к творческой эмансипации, на деле, в силу интериоризации, ведет к тотальной меланхолии.

Чувство или бесчувствие? «Бесчувствие», по-гречески — «апатия», может быть этическим идеалом, как у стоиков. Но в бытовом понимании оно означает безучастность к жизни, которая только по видимости не эмоциональна, — на самом деле она является высшим проявлением меланхолии как обращения субъектом отрицательных энергий против самого себя. Политическая апатия, например, является следствием интериоризированной ненависти к властям, радикализованной анархии. По известному выражению Ницше, современный человек зачастую предпочитает возжелать «Ничто» вместо того, чтобы ничего не хотеть. Эта воля к ничто, в частности, выражается в пропаганде отчаяния и апокалиптизма, которую ведут сегодня представители интеллигенции — как либеральной, так и консервативной.

Оксана Тимофеева

(Берлинский университет искусств; доктор философских наук)

На вопрос о различиях между чувствами, аффектами, страстями, эмоциями и ощущениями нельзя ответить однозначно — часто мы используем эти слова как синонимы. Границы между ними подвижны и эфемерны, поэтому я предлагаю не фокусироваться на терминологических различиях, а говорить по сути.

Почему разговор о чувствах так важен? Потому что наш многообразный чувственный опыт выходит за рамки практической рациональности. Бывает, читаешь новости, слушаешь публичные дискуссии на актуальные политические темы и думаешь: а почему бы им всем — тем, кто принимает решения — просто не договориться? Почему нам всем просто не договориться — о том, чтобы жить спокойно в мире, основанном на разумных началах? Почему все попытки договориться разумно, учитывая интересы всех сторон и проявляя взаимное уважение и признание, неизбежно проваливаются, даже если все участники действуют из самых, казалось бы, лучших намерений? Дело в том, что наши способности рационально мыслить и договариваться ограничены. Есть то, что в них не учитывается.

Страсти, аффекты — это неподконтрольная разуму территория. Силы, определяющие характер наших действий до того, как мы успеем понять, что натворили. Причем совсем необязательно это какие-то злые силы, что-то от лукавого. Можно сказать, что аффекты вообще располагаются по ту сторону добра и зла и не подлежат моральной категоризации. Но можно сказать и так: чувства бывают моральные и аморальные.

Аморальные чувства связаны с удовольствием и даже счастьем. Например, любовь, как бы ее не пытались привязать, например, к институтам семьи и государства, остается в своей свободе чувством глубоко аморальным. Она часто заставляет нас действовать неразумно, нерационально, вопреки собственным интересам или общественному благу. В некотором смысле влюбленность можно считать формой умопомешательства: бросить все и уйти за любимым в ночь, на край света.

А вот моральные чувства связаны часто как раз с неудовольствием и даже несчастьем. Например, чувство вины. Оно съедает нас изнутри. Оно даже более губительно, чем страх. Как жить с чувством вины? Можно ли от него избавиться? Оно находит опору в мировых религиях, где есть наказание или прощение. Бог наказывает или прощает. Это инстанция наивысшей власти, которая помогает человеку найти управу для невыносимого внутреннего морального чувства. Мы, кстати, можем даже не знать и не понимать, что это чувство у нас есть, и путать его с каким-то другим. Например, с чувством гнева. Мы выражаем негодование по поводу действий других, подобных себе, снова и снова. Мы ищем не просто виновных, но тех, чья вина не очевидна, — таких же, как мы, но не вполне, с нашей точки зрения, морально безупречных. Мы, как говорят, надеваем «белое пальто» — облачение, которое должно защитить нас от собственного мучительного переживания вины. В гневе по поводу морального несовершенства других мы проецируем, переносим на других свое же собственное бессознательное чувство вины.

Сострадание — еще одно моральное чувство с негативным знаком. Мы не просто страдаем, мы со-страдаем, то есть страдаем за других, чувствуем их

боль. Коллективный гнев как превращенная форма коллективной вины находит в сострадании свою очередную мишень: для белого пальто сострадание уже почти как любовь — перешло в разряд аморальных чувств. Аморальных потому, что сострадание может распространяться на всех без разбора — в том числе и на тех, кто его «недостойн». «Как можно сострадать животным, когда страдают дети!» — скажет облеченный в белое пальто гуманист. Как можно сострадать врагам, преступникам? Сострадание — один из наиболее радикальных элементов христианской морали, который, в отличие от гневного обличательства и поисков козлов отпущения, остается резистентным по отношению к социальной норме. Я призываю выступать в защиту аморальных чувств.

Алла Митрофанова

(независимая исследовательница)

Поскольку понятие аффекта главным образом введено в современность Жилем Делёзом, я бы придерживалась его подхода. Аффект — это не одна из психологических категорий, наряду со страстями и эмоциями, но сама аффектированность восприятия, проявляющаяся в виде интенсивности, типа внимания, и предустановки, что должно различаться, что связываться (материальное/идеальное или стадии становления сами от себя). Это иллюстрирует расхожее выражение «снаружи постучали». В соответствии с концепцией «трансцендентального эмпиризма» Делёза и Гваттари аффект — это встреча, в которой устанавливаются «аппараты захвата», сам аффект встраивается не в романтическую чувствительность, а в онтологическое измерение. Эту традицию можно вести от синтетического суждения Канта, понимаемого как предел суждения и априорная самоочевидность. Только очевидность теперь другая, она иначе аффектирована, пространство искривляется, объекты искажаются. Похоже работает понятие «художественной воли» Алоиза Ригля, разработанное на примере специфики эстетического восприятия позднеримской эпохи. Ригль увидел, как в изменениях ритма орнамента, тактильности рельефа изменилось восприятие пространства, времени и мира; также здесь можно опереться на понятие абстракции Вильгельма Воррингера, который полагал, что каждая эпоха должна изобрести свой тип абстракции для того, чтобы собрать себя эмпирически и эстетически. Другими словами, сегодня мы аффектированы интенсивностями и восприятиями иначе, чем люди прошлого. Эстетика и искусство представляют собой вариант познания, в своих экспериментальных поисках открывают и задают другой горизонт своей эпохи. С этим в последующем связаны формальные и логические пересборки реальности. Эстетика и логика находятся в отношениях не такого уж дальнего родства.

Самое сложное — это определить, чем для нас сейчас является эмпирико-эстетическая аффектированность. Мне видится, что увлечение абстракцией в авангарде, как в случае «Формулы весны» Филонова или формулы жизни Клее, спустя время остается нам близким, оно продолжается в формальных открытиях у ОБЭРИУ или Флюкуса и наконец в концепциях кибернетики и искусственного интеллекта. Есть общая направленность — это *много всего*: акторов, версий, сегментов, — когда всегда можно добавить еще и выразить

что-то иначе. Это *никогда не все* — неопределенность сохраняется, появляется зыбкость во времени, разнесенность в пространстве, несчетность акторов. Этому соответствует открытие статистических вычислений, теория вероятности, того, что помогает справиться с неограниченным ландшафтом знания, с потоком информации, с множеством акторов и их мирами, с теми кто делает сборки-экстракты, и с другими вопросами согласования и столкновения дискурсов, сообществ, политического выбора и даже «множества миров».

Но поскольку реальность для всех одна, то беспокойство о ее сохранности и безопасности требует договороспособности, участия и согласования. Живописные формулы Филонова и Клеее никуда не делись и продолжают быть нашим горизонтом трансцендентального эмпиризма.

Чувственный опыт связан, с одной стороны, с тем, что наша жизнь реализуется в наших собственных телах. А с другой — с тем, что тела формируются в рамках культуры материальными условиями, т.е. тем, что нам предоставляется изначально. Здесь важно не прийти к разрывам в индивидуациях и социальной ткани, поэтому политики исключения и подавления подрывают безопасность реальности. Если на уровне аффекта (трансцендентального эмпиризма) мир воспринимается как множества и вероятности, то бессмысленно искать решения в монологических идеологиях и гомогенном «населении». Если все-таки искать трансцендентальные универсалии, то в ценности и пластичности каждой индивидуации. Бруно Латур в статье «Не произноси имени Божьего всуе» предлагал понимать акт высказывания о вере как «ангелическую процессию», где много раз повторяются слова «ты существуешь», «ты с нами, мы с тобой», «бог — это любовь». По Латуру, религия стоит на этом здравом смысле базового признания каждого существования, а не ролей и идентичностей, и отсюда запускается индивидуация вместе со сложными системными связями культуры и социальности.

В то же время чувства вражды не следует списывать на природный детерминизм, который маскирует социальное неравенство, подавление активности самореализации, культурную депривацию, экономическую эксплуатацию и семейное насилие. Я придерживаюсь феминистской (в основном, но не только) *политики заботы*, которая усложняет понятие индивидуации как формируемой в процессе становления и зависимой от множества связей и условий. Эти условия можно последовательно менять, понимая общую взаимосвязанность процесса. Мне близка концепция философини и активистки Джоанны Мэйси, согласно которой индустриальные общества роста переходят в *life-sustainable* общества, т.е. общества заботы об устойчивой жизни. И это требует обновления ценностей, институтов и социальной модели.

Что касается бесчувствия, я не считаю, что сейчас оно распространено повсеместно, но вижу, как более дифференцированные восприятия и эмоции входят в культуру, устанавливая согласованность или рассогласованность с мышлением и выбранным типом рациональности. Эмоции рациональны, они тестируют и дополняют мышление, т.е. являются его частью. Способы существования не природны, они зависят от культурного канона и политического устройства и манифестируют это. Такое системное понимание — достижение прошлого века и нашего. Сейчас уже выглядит забавным, как понималось мышление в XIX веке, люди искали императивы и вечные идеи, подавляли «иррациональные» эмоции, «вылетали» из тела, впадали в эйфорию, истерию, присваивали лично себе право говорить от лица абсолютных истин, сты-

дились сексуальности, плакали над «девочкой со спичками» Андерсена и не понимали, что встретились не с фатальной несправедливостью мира, а со структурным неравенством, которое преодолевается политически.

Нина Савченкова

(Центр практической философии «Стасис», профессор; доктор философских наук)

В настоящее время в гуманитарном знании, современном искусстве и культуре в целом проблематика чувства выходит на первый план. Опыт чувств предстает крайне сложным и многомерным, так что бесчувственность выглядит не противоположностью способности чувствовать, но чем-то, тесно с ней связанным, специфической модальностью таковой. Более того, о бесчувственности невозможно говорить как о чем-то однозначном, поскольку множественности измерений чувства соответствует многообразие форм бесчувственности. Современный психоанализ (Т. Огден, А. Ферро, Дж. Чивитарезе и др.), сосредоточенный на эмоциональной жизни, мог бы говорить о двух осях, вокруг которых вращается опыт бесчувственности сегодняшнего субъекта, связанных с недостатком и избытком чувства, которыми может быть чреват контакт с реальностью. Разговор о современном субъекте предполагает обращение не только к индивидуальной психике, но и к социальной ткани, отмеченной ровно теми же — невротическими и психотическими — чертами.

Невротическая бесчувственность имеет интроективное происхождение. Вещи, люди, события — все, что составляет внешний мир и находится в зоне контакта, должно быть окутано бессознательной фантазией и размещено внутри психики. Однако этот контакт может быть опасен, и защитные механизмы ограничивают его, существенно сужая поле взаимодействия с реальностью и снижая способность спонтанно реагировать на провокационные стимулы. Реакция в итоге определена той или иной структурой (истерической, фобической, навязчивой) и различается интонационно.

Так, бесчувственность истерика является обратной стороной его повышенной возбудимости, интроективной жадности, нацеленной на поиск новых объектов и дополнительной стимуляции. Истерический фасад характеризуется избыточной эмоциональностью, однако в близких отношениях мы обнаружим то, что и должны, — ледяное безразличие и жестокость.

Бесчувственность фобического субъекта более узнаваема в повседневности, она связана с двойным движением одновременного приближения и отдаления. Фобическая конструкция, призванная защищать человека от травматического столкновения с реальностью и связанного с этим проживания чувств, систематически с этим не справляется. В результате субъекта уносит аффективный водоворот, его чувства носят обвальный и ярко соматизирующий характер, а в культуре рубежа XIX–XX веков появляется такая нозологическая форма, как паническая атака, и вскоре превращается в тренд. Жизнь фобического субъекта подчинена ритму торможения/затопления, так что оба такта могут быть рассмотрены как модальности бесчувственности.

Невротик навязчивости чувствует ригидно. Амбивалентность любви и ненависти, которая терзает его, во-первых, побуждает к навязчивой ритуализации

в целях борьбы с бессознательными агрессивными импульсами, что блокирует проживание чувства и переводит его в отыгрывание действием; во-вторых, всегда присутствует путь защитной рационализации, когда эмоциональный импульс захватывается навязчивым сомнением и бесконечно воспроизводится в одних и тех же интеллектуальных циклах. Холодность истерика, интеллектуализм и ригидность навязчивого субъекта, обвальная-паническая манера переживания субъекта фобического могут быть синтонно контекстуализованы, однако по сути являются способами уклонения от проживания интенсивных, сложных, болезненных чувств. При этом символизация остается значимым инструментом «чувствования чувств», невротик активно использует риторические тропы, чтобы сохранить связь с реальностью, но, по возможности, обезвредить ее.

В происхождении психотической бесчувственности важную роль играют проективные механизмы, способные глубоко повредить связь с реальностью. Если невротик ориентирован на внешний мир и Другого, и его способность чувствовать носит по преимуществу реактивный характер, он откликается и отвечает (что, конечно, не исключает жизни влечений и телесных переживаний, речь идет только об акцентах), то психотическая структура формируется в условиях интенсивного переживания собственной телесности, которая всегда оказывается сенсibiliзирвана и как бы болезненно предупреждена о возможных вторжениях Другого. Психотический субъект переполнен впечатлениями, которые носят слишком интенсивный характер, его опыт избыточен, и потому он склонен прибегать к проекции, чтобы ослабить силу переживаний. Обычно мы связываем образ бесчувственности именно с теми, кто как будто не испытывает боли, собственной или другого человека, кто повреждает самого себя, вовлекается в садистические преследования или же прямо сообщает о том, что «ничего не чувствует», утрачивая всякий интерес к происходящему.

Однако же боль есть всегда, и в действительности психотического субъекта стоит понимать как гиперчувствительного. Острота переживания внутренних состояний и внешних воздействий побуждает его к тому, чтобы разместить наиболее мучительные из своих переживаний за пределами собственной психической реальности. Эвакуированное содержание тем не менее сохраняет свою принадлежность и возвращается владельцу неузнанным и отчужденным. Чувства больше не переживаются как собственные, а становятся чужими и атакуемыми объектами. В этом смысле параноидальная бесчувственность представляет собой глубокое внутреннее непонимание самого себя. По словам Ференци, сам для себя человек превращается в «космический обломок», судьба которого ему совершенно безразлична. При этом ему далеко не безразлично все то, что он воспринимает как активность враждебных сил и предельно вовлеченно переживает, — бесчувственность не просто превращается в чувствительность, но существует как бы в бесконечной осцилляции того и другого.

Параноидно-шизоидная стилистика, порожденная избыточной проективной активностью, приводит к множественным расщеплениям и фрагментациям. Больше не существует инстанции, которой можно было бы атрибутировать чувства и с помощью которой осмысливать эти же чувства, выстраивать их мелодический смысл. Чувства распадаются примерно так же, как слова распадаются на буквы («буквализируются»), превращаются в физические ощущения, обретают самостоятельное существование и хаотизируются.

Депрессивный стиль отмечен другой логикой. Если параноидальный субъект сам избавляется от себя, то субъект меланхолический как будто бы собирает

себя, подчиняя свое существование одной аффективной тональности. Однако обретаемая тождественность — это тождественность утраты. Речь идет не об утрате ценного объекта, с уходом которого мир становится пустым, но об обращении этой ситуации. Мое собственное Я оказывается тем ценным объектом, который выпал из рук Другого, — Другого, сконструированного мною же в проективной манере. В мире нарциссических отражений этот косвенный способ ощутить собственную ценность — быть потерянным призрачным Другим, созданным моим бессознательным именно для этого, — часто оказывается единственным. Бесчувственность, переживаемая в депрессии, акцентированная бессмысленностью и собственной ничтожностью, может быть понята как негативное аффективное переживание и осмысление ценности как таковой.

Еще более парадоксален маниакальный тип бесчувственности. Сталкиваясь с угрозой или фактом реальной утраты другого, можно принять и такое бессознательное решение — обесценить утрачиваемый объект. Процесс обесценивания поддерживается регрессивным ощущением всемогущества и власти над объектами. Субъект переживает своего рода триумф, обнаруживая возможность уничтожения и смены объектов. Процесс дискредитации прежде значимых объектов набирает обороты и в итоге приводит к уничтожению самой психической реальности. Мир превращается в мир голых фактов и действий. Человек неплохо себя чувствует, у него хорошее настроение, много энергии и планов, он бегаёт по утрам, в состоянии переделать массу дел, но вещи и события утрачивают ауру, смысл сменяется функциональной значимостью. Маниакальная бесчувственность, по сути, не что иное, как непрекращающееся яростное отрицание собственной способности чувствовать, идиосинкратическая связь с нею. Возможно, именно поэтому кинематографический образ маньяка так амбивалентен, и или сам в себе несет глубокое и тонкое понимание себя (Ганнибал Лектер), или становится предметом такого понимания для других.

Еще одна проблема, возникающая перед современным субъектом, связана с аффективной запуганностью. Необходимость адаптации к сложной или травматической реальности приводит к тому, что творческие состояния, отмеченные спонтанностью и свободным поиском, подменяются адгезивными реакциями. «Прилипая» к другому, субъект точно распознает требуемое и предоставляет мысль, действие, эмоцию, в которых в этот момент нуждается другой. При этом связь с предоставляемым материалом отсутствует, он никак не переживается, и субъект может быть искренне удивлен вопросом о том, что он чувствует и что, например, означает его улыбка. Может быть, именно эта психическая форма имеет шанс претендовать на бесчувствие как таковое, которое, впрочем, может быть никогда не опознано в современном мире, где ценности адаптации гораздо выше ценностей творчества.