

Войны машин: *Machina Humeana**

Андрей Нехаев

Доктор философских наук, профессор кафедры философии и социальных коммуникаций,
Омский государственный технический университет

Адрес: Проспект Мира, д. 11, г. Омск, Российская Федерация 644050

E-mail: a_v_nehaev@rambler.ru

Цель статьи — реконструкция концептуальных оснований содержащегося в «Трактате о человеческой природе» Давида Юма проекта оригинальной социологии. Ядром юмианской социологии является детально разработанное учение об аффектах, которое при знакомстве с наследием великого шотландского мыслителя обычно остается вне поля зрения как эпистемологов, так и представителей социальных наук. Учение об аффектах Юма содержит все необходимые ключи к пониманию истинных замыслов, задач и масштабов его социологической мысли. В центре внимания юмианского учения об аффектах находятся вопросы влияний, наблюдаемых в отношениях между эмоциональной составляющей природы человека и многообразными формами его практических действий. По мнению Юма, способность воображения, оперирующая над идеями, сама по себе не может снабжать агента набором регулярных и единообразных практик. Подлинной основой любых привычных форм действия агента всегда являются эмоции и аффекты. Влияния эмоций и аффектов на агента различно по своему характеру: эмоции как первичные впечатления (впечатления ощущений) инициируют действия совершаемые агентом, аффекты же как вторичные впечатления (впечатления рефлексии) придают этим действиям регулярную и единообразную форму. Именно аффекты определяют характер и структуру привычек агента и позволяют избегать традиционных логических затруднений при решении загадки индукции. Привычка не возникает как простой результат многократных совершений тех или иных действий, а формируется пристрастиями действующего агента. На фоне бурно растущего в современных социальных науках интереса к различным практико-ориентированным теориям и концепциям юмианская социология обретает актуальное прочтение, демонстрируя силу своих аргументов и способность стать новым значимым источником теоретических интуиций.

Ключевые слова: Давид Юм, эмоция, аффект, привычка, загадка индукции, теория действия, теория практик

© Нехаев А. В., 2015

© Центр фундаментальной социологии, 2015

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 13-06-00010а.

Границы моего мира есть границы моих пристрастий, все безразличное для меня не входит в мое понимание мира.

Парафраза фрагмента пункта 5.62 «Логико-философского трактата» Людвиг Витгенштейна

«Аффективный поворот» и социальные науки

Социальные науки за свою довольно непродолжительную историю пережили немало различных концептуальных «поворотов» — «лингвистический», «дискурсивный», «культурный», «антропологический», «прагматический», «эмоциональный», «аффективный» — в ходе которых неоднократно видоизменялась теоретическая норма, более или менее солидарно разделяемая представителями таких дисциплин, как социология, социальная антропология, социальная психология и социальная история. В настоящее время можно без особого труда заметить постепенное охлаждение интереса к привычным дисциплинарным макроскопическим объектам в структурах социального порядка и механизмах социального изменения, свойственного старым добрым и проверенным временем теориям вроде марксизма или структурного функционализма. Прежние формы легитимного интереса к феномену социального постепенно угасают, а созданные этими теориями масштабные нарративы — ветшают и разрушаются под действием критики со стороны тех исследователей, которые не видят более смысла в работах на этих гигантских дисциплинарных стройках. Эра теоретического гигантизма в социальных науках мало-помалу уступает место новой эпохе, связывающей свои академические интересы с повседневными мелочами, изучение которых в прежние времена не позволило бы исследователю ни снискать академической славы, ни оставить заметного следа в истории своей дисциплины.

Среди относительно свежих концептуальных «поворотов», переживаемых современными социальными науками, особое место занимает «аффективный»¹. Его своеобразной «визитной карточкой» выступают ярко выраженные антирепрезентационизм (Massumi, 2002: 27; Hoggett, Thompson, 2012: 2–3), антисубстанциализм (Thrift, 2008: 5), антикогнитивизм (Redding, 1999: 14–16; Clough, 2007: 2; Ducey, 2007: 191; Thrift, 2008: 6–7; Prinz, 2011: 141, 147; Hoggett, Thompson, 2012: 2–3), активизм (Jasper, 1998: 398; Jasper, 2011: 286–287, 292; Thrift, 2008: 8) и радикальный физика-

1. «Аффективный поворот» (The Affective Turn) в качестве имени нарицательного впервые был предложен во второй половине 2000-х гг. социологом и гендерологом Патрисией Клаф (Clough, 2007) и социальным историком Ванессой Эгнью (Agnew, 2007: 300–301). Это свидетельствовало о возникновении бурно формирующейся сети исследователей, развернувших активные и целенаправленные поиски новых и оригинальных способов применения понятия аффекта в различных социальных науках. Некоторые, в частности Ану Коивунен (Koivunen, 2000: 7), Кристин Гортон (Gorton, 2008: 17) или Йен МакКальман и Пол Пикеринг (McCalman, Pickering, 2010: 6), склонны хронологически расширить рамки этого «поворота» за счет культурных, гендерных и медиаштудий 1980–1990-х гг. (например, см.: Scarry, 1985; Kuhn, 1992; Woodward, 1996; Berlant, 1997; Nicholson, 1999). Однако при желании можно подыскать и более ранние теоретические манифесты (например, см.: Rescher, 1975), в которых социальному влиянию аффектов отводилась достойная роль.

лизм (Massumi, 2002: 1–3; Damasio, 2003: 12–13, 15, 54–56, 62–63, 85–88; Hardt, 2007: ix; Thrift, 2008: 6–7; Barrett, Lindquist, 2008: 237; Robinson, 2010: 505–506; Hoggett, Thompson, 2012: 3). Аффект рассматривается в качестве главной силы, которая определяет наши действия в том или ином социальном окружении, а также наши реакции на поведение других людей. Аффект также видится удобным и информативным инструментом фиксации социальной природы рассматриваемых объектов. При этом соблазнительность аффекта в глазах социальных наук состоит прежде всего в том, что, в отличие от простых эмоций², «аффект... более лабилен и подвижен, и тем самым более приспособлен для быстрого распространения внутри групп, даже за пределами непосредственных взаимодействий лицом к лицу» (Hoggett, Thompson, 2012: 3). Благодаря этому аффект, как кажется, способен справляться с возложенной на него обязанностью заполнять разрывы между телами и действиями, способствуя организации как самих социальных групп, так и разделяемых этими группами практик.

Несмотря на то что программа исследований, имплицитно представленная в трудах последователей аффективного поворота, имеет нечеткие и размытые границы, простираясь от нейрофизиологии до квир-теории и охватывая собою самые разные и порой довольно экзотические объекты³, в вопросах собственной теоретической родословной и историко-философской генеалогии среди них царит, за редким исключением, монолитное единодушие. Ключевой фигурой, инспирировавшей в современных социальных науках ажиотажный спрос на изучение различных аффективных состояний, почти безоговорочно признается Бенедикт Спиноза⁴ (Massumi, 2002: 15, 28, 31–32; Damasio, 2003; Clough, 2007: 1; Ducey, 2007: 191–192, 201; Hardt, 2007: ix–xi; Thrift, 2008: 13, 173, 177–180; Robinson, 2010: 505).

Привлекательность доктрины Бенедикта Спинозы легко объяснима: в его трактатах аффекты неизменно ставятся в центр человеческой природы. По мнению

2. Подавляющее большинство последователей аффективного поворота устанавливают довольно жесткую границу между ощущениями, которые непосредственно связаны с эмоциональными переживаниями, и собственно аффективными состояниями наших тел (например, см.: Massumi, 2002: 27–28; Ducey, 2007: 190–192; Hoggett, Thompson, 2012: 2–3). Они рассматривают это обстоятельство как возможность ввести косвенные ограничения на избыточный психологизм в социальных исследованиях (Thrift, 2008: 221; McCalman, Pickering, 2010: 7), и кроме того, выгодным образом выделить собственные работы на фоне прочих исследований в области социологии эмоций.

3. Такие, например, как искалеченные войнами солдатские тела или различные эмоциональные ви-ды работ, выполняемых матерями и представительницами секс-индустрии.

4. Как замечает Майкл Хардт: «...Спиноза — философ, который дальше других продвинулся в теории аффектов и мысль которого является источником, прямым или косвенным, для большинства современных работ в этой области...» (Hardt, 2007: ix). Также среди тех, кто внес свой посильный вклад в становление и пропаганду идей, созвучных стремлениям адептов аффективного поворота, можно обнаружить некоторых психоаналитиков вроде Зигмунда Фрейда и Жака Лакана, ряд французских философов (Анри Бергсона, Жильбера Симондона и Жили Делёза) и, разумеется, несколько представителей радикального эмпиризма Уильяма Джемса. Но иногда в этом списке мелькают и абсолютно неожиданные имена. Так, в частности, Пол Реддинг (Redding, 1999: 106–126) предлагает нам не обделять своим вниманием представления об аффективных состояниях, предложенные Фридрихом Шеллингом в его системе трансцендентального идеализма (прочитанной, правда, с очевидным спинозистским акцентом).

Спинозы, мы являемся сложными индивидуальными комплексами (Спиноза, 1999: 304–305), состоящими из фиксированного числа определенных (как протяженно, так и качественно) модусов-свойств, способных как порождать, так и переживать аффекты, вызываемые в нас влияниями других индивидов (Делёз, 2001а: 348). Аффекты призваны обеспечивать связанность этого комплекса (Спиноза, 1999: 344–345; также см.: Делёз, 2001а: 339, 348; Делёз, 2014: 178), согласуя между собой действия и состояния ума и тела (Спиноза, 1999: 340–337; Делёз, 2001а: 338; Делёз, 2014: 82–83). Влияние, оказываемое на нас аффектом, стимулирует, либо угнетает нашу *potentia agendi*, т. е. способность нашего тела действовать, и включает в себе его реальное определение: «Под *аффектами* 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» (Спиноза, 1999: 335).

Разумеется, это обстоятельство не могло остаться без внимания. Исследователи рассматривали спинозианские аффекты как новое концептуальное основание для оригинальной социальной теории действия, в которой все интересующие их феномены ставились бы в прямую зависимость от окружающих наше тело объектов, от тех состояний, которые эти объекты вызывают в своих влияниях на наше тело. Подобная теория в перспективе могла бы составить серьёзную конкуренцию тем социальным теориям, которые основывались на понятии рационально действующего агента, поскольку спинозианский аффект по своей природе был призван выражать транзитивное отношение во множествах идей, которыми обладает наша душа, и действий, совершаемых нашим телом. Это полностью исключало любые попытки рассматривать аффективные состояния как обычные индикаторы, публично репрезентирующие некий независимый по своим причинам социальный порядок. Аффект не являлся простым инструментом, благодаря которому исследователь был способен увидеть и зарегистрировать этот порядок, пытаясь лишь в дальнейшем отыскать и проинтерпретировать независимый набор породивших его причин, поскольку, согласно Спинозе, сам аффект и являлся этим порядком (Спиноза, 1999: 391–392).

Таковы в общих чертах концептуальные контуры спинозианской теории аффектов, составившей теоретическое ядро широкой сети социальных исследований, развернутых под знаменами аффективного поворота. И хотя сделанный Спинозой вклад в современные социальные науки заслуживает отдельного тщательного исследования, в этой работе мы бы хотели привлечь внимание к другой выдающейся философской фигуре — Давиду Юму, которая во многом пока остается вне поля их зрения⁵.

5. Последователи аффективного поворота, за очень редким исключением (например, см.: Prinz, 2011; Hoggett, Thompson, 2012), не склонны воздавать должное фигуре Юма. Юмианское представление о человеческой природе обычно ими просто-напросто игнорируется, либо рассматривается как слишком строгое и неприменимое в деле изучения влияний, оказываемых аффектами на соединения наших тел и совершаемых ими действий в устойчивые социальные практики (Thrifh, 2008: 5–6).

Война впечатлений против Разума

С первых же строк «Трактата о человеческой природе» Давид Юм постулирует базовый принцип своей *philosophia moralis*: между впечатлениями⁶ и идеями нет никаких непреодолимых (онтологических) различий по природе, а имеет место лишь разница в тех степенях интенсивности, с которыми они переживаются нашей душой (Юм, 1996в: 62). Природа мысли и эмоции сходна⁷, а значит, рассмотрение идей не может быть изолировано от наблюдения соответствующих им эмоций — именно они, по мнению Юма, и являются подлинными источниками нашего мышления. Принципом же их изучения может служить только эмпирический метод, требования которого заключаются в том, «чтобы мы исследовали наши впечатления прежде, чем станем рассматривать наши идеи» (Юм, 1996в: 68).

Вооружившись этим методом, Юм собирался реформировать основы современной ему моральной философии и попутно перетряхнуть ворох поистрепавшихся на тот момент времени аргументов, единственная цель которых заключалась в том, чтобы подкреплять пользующиеся среди философов особой популярностью верования о принципиальном различии и взаимной несводимости природы эмоции и Разума. Вместо имеющегося разнообразия учений, в центр которых помещалась фигура рационально действующего агента, Юм предлагал собственную оригинальную доктрину, где всё так или иначе связанное с человеческой природой (идеи, поведение, практики и институты) выводилось бы из эмоций и аффектов — и даже то, что мы обычно понимаем под первородными принципами Разума (причинность, законы и мораль). Предложенная им реформа моральной философии фактически упраздняла структуры Разума, старательно обесценивая его значимость как источника человеческой природы и центра его активности. Безжалостная люстрация, которой был подвергнут Разум, низводила его до своеобразного рода чувств (Юм, 1996в: 159, 173, 230, 323, 478, 620) или даже инстинкта (Юм, 1996в: 230).

Согласно Юму, любая наша деятельность проистекает и направляется первичными впечатлениями, которые мы получаем от знакомства с теми или иными объектами. Это установление является строгим и непреложным, в том числе и для

6. Термин «впечатления» (impressions), используемый Юмом, достаточно широк, чтобы охватить все разнообразие элементов нашего опыта, которое так или иначе может стать для нас объектом чувствований: «...под термином *впечатления* я подразумеваю все наши более живые восприятия, когда мы слышим, видим, осязаем, любим, ненавидим, желаем, хотим» (Юм, 1996а: 15).

7. Юм открыто сетует: «Нет ничего более обычного в философии и даже в обыденной жизни, чем разговоры о борьбе между аффектами и разумом, предпочтение последнего и утверждение, что люди бывают добродетельны лишь постольку, поскольку подчиняются его повелениям. <...> Такой способ мышления лежит, по-видимому, в основании большей части моральной философии, как древней, так и новой; и нет более обширной области [применения] как метафизических аргументов, так и популярных декламаций, чем это предполагаемое преобладание разума над аффектами» (Юм, 1996в: 455). И хотя со времен Юма прошло уже немало времени, противопоставление идей Разума и рациональности эмоциональным состояниям, переживаемым нашими телами, в целом все еще сохраняет свои традиционно сильные позиции в социальных науках (например, об этом см.: Lutz, 1986: 289; Goodwin, Jasper, Polletta, 2000: 74; Jasper, 2011: 286; Hoggett, Thompson, 2012: 1).

действий нашего ума над идеями, совершаемых им при помощи двух способностей — памяти и воображения⁸.

Элементарная схема объяснения всех интересующих нас изменений в самих идеях, их отношениях или же порядке их следования между собой, используемая в размышлениях Юма, выглядит как связь между первичными впечатлениями (т.е. соответствующими эмоциями) и действиями, к которым они нас по буждают (рис. 1). Логика рассуждений здесь проста и очевидна: отрицая подобную



влиятельность первичных впечатлений, полученных нами от некоторого объекта, мы отрицали бы свою способность к действиям в любом отношении к этому объекту, уподобляясь пресловутым «буридановым ослам». Отсутствие этой связи в

реальности означало бы отсутствие у нас оснований выбрать нечто определенное между действием и бездействием по отношению к некоторому возбуждающему наши чувства объекту. Однако же, по мнению Юма, опыт и наблюдения, напротив, скорее свидетельствуют об обратном: эмоция никогда не ограничивается одним только влиянием на мир наших идей, она всегда должна нас выводить в мир действия⁹.

Связав между собой наши первичные впечатления и действия, Юм делает важный шаг в направлении собственной оригинальной социологической теории, охватывающей все возможное многообразие действий всякого рассматриваемого нами в определенных обстоятельствах агента (равно как и действий группы окружающих его контрагентов), в том числе даже такие, которые мы обычно рассматриваем в качестве рациональных (познавательные акты, примеры следования правилам и т.п.). Природа самих этих первичных и простых инициирующих действия впечатлений Юмом не обсуждается. Памятуя о собственном предостережении следовать общепринятой среди философов манере высказывать многие

8. Например, в «Трактате о человеческой природе» читаем: «...ни идеи памяти, ни идеи воображения, т.е. ни живые, ни слабые идеи, не могут появиться в сознании, если им не предшествовали соответствующие впечатления, подготовившие им путь...» (Юм, 1996в: 69).

9. Влиятельность эмоций по отношению к нашим действиям была открыта и описана предшественником Юма Томасом Гоббсом. «От желания возникает мысль о некоторых средствах, при помощи которых, как нам уже довелось видеть, достигается нечто подобное тому, к чему мы стремимся, а от этой мысли — мысль о средствах достижения этих средств и т.д., пока мы не доходим до некоего начала, находящегося в нашей собственной власти» (Гоббс, 1991: 18), — пишет он в «Левиафане». Пользуясь же современным социологическим языком описания, мы могли бы сказать, что наши эмоции следует рассматривать скорее как *тенденции к действию* (action tendencies or courses of action). Разбирая влияние эмоций в системах практического действия, Джек Барбалет, например, прямо указывает на это значимое обстоятельство: «...приватный эмоциональный опыт устанавливает склонности к определенному направлению действий» (Barbalet, 1999: 27). При этом, как остроумно замечает Юн Эльстер, особенно важно, что «эмоциональные тенденции к действию не просто порождают желание действовать — они склоняют действовать *рано, а не поздно*» (Эльстер, 2011: 163). Впрочем, социологические наблюдения подобного рода находят свое подтверждение и в соответствующих нейрофизиологических исследованиях, в которых наши действия и поведение рассматриваются в качестве неотъемлемой составляющей любых процессов интероцепции (подробнее об этом см.: Craig, 2003a, 2003b).

утверждения, основания которых для них самих смутны и не ясны (Юм, 1996в: 72–73), он отказывается братья за изучение этого вопроса¹⁰, довольствуясь лишь признанием верности общего положения, которое гласит, что «все наши простые идеи при первом своем появлении происходят от простых впечатлений, которые им соответствуют и которые они в точности представляют» (Юм, 1996в: 65).

Альтернатива этому общему положению, основанная на нашем убеждении в том, что действия имеют своим источником вовсе не впечатления, а прежде всего сами идеи, как таковая теоретически вполне допустима, но эмпирически ложна. При желании аргумент в пользу подобной альтернативы легко может быть найден, если мы прибегнем к известной способности нашего воображения разъединять и по-новому сочетать имеющиеся у нас идеи. Ведь наше воображение, как замечает Юм, «не ограничено порядком и формой первичных впечатлений» (Юм, 1996в: 69). Более того, сам принцип действия воображения предрасположен к подобной свободе¹¹, и мы не имеем каких-либо оснований сомневаться или отрицать «*свойственную воображению свободу перемещать и изменять свои идеи* [курсив оригинала. — А. Н.]. <...> Эта свобода... не покажется нам странной, если мы примем во внимание, что все наши идеи скопированы с наших впечатлений и что *нет*

10. Если быть точным, Юм переадресует этот вопрос анатомам и естественникам, полагая его неразрешимым усилиями одних только моралистов (Юм, 1996в: 68), попутно лишь замечая: «Что касается тех *впечатлений*, источником которых являются *чувства* [т.е. так называемых «впечатлений ощущений». — А. Н.], то их последняя причина, по моему мнению, совершенно необъяснима для человеческого разума; и всегда останется невозможным решить с достоверностью, происходят ли эти впечатления непосредственно от объекта, порождаются ли они творческой силой ума или же объяснены своим происхождением Творцу нашего бытия» (Юм, 1996в: 140–141). Однако неясность в этом вопросе ничего для нас не меняет, поскольку «...вопрос этот вовсе и не важен для нашей настоящей цели» (Юм, 1996в: 141). К сказанному Юмом остается лишь добавить, что если вопрос с номинальной дефиницией первичного впечатления все-таки не дает нам покоя, то ее несложно подыскать из числа уже существующих. Наиболее подходящую можно, например, встретить у Анри Бергсона в работе «Творческая эволюция», где он делает коротенькую ремарку о так называемых «природных складках нашего внимания» (Бергсон, 1999: 165), что как нельзя лучше фиксирует особенности в понимании того, чем является первичное впечатление (эмоция) для юмианской социологии. Воспользовавшись этой ремаркой, Юм мог бы сказать: *наше первичное впечатление, или эмоция, есть не что иное, как природная складка нашего внимания*. Такова простейшая номинальная дефиниция первичных впечатлений, реальная же дефиниция при желании тоже может быть приведена нами, так как современные исследования в области нейрокогнитивных наук продвинулись в направлении, указанном Юмом, настолько далеко, что их представители готовы ответить на вопрос о собственно физиологической природе первичного впечатления. Например, согласно Антонио Дамасио, наши эмоции формируются так называемыми «примордиальными чувствами» (primordial feelings), «упакованными» в стволовых клетках нашего мозга, расположенных в ядре солитарного тракта и парабрахияльном ядре (подробнее об этом см.: Damasio, 2010: 26, 94); по мнению же Мога Степлтона, Лизы Баррет и Моше Бара, источниками эмоций являются скорее сами настройки так называемого «внутреннего тела» (internal body), образуемого вегетативными и эндокринными системами организма (подробнее см.: Stapleton, 2013: 3–4; Barrett, Bar, 2009: 1329–1330). В любом случае, несмотря на сохраняющееся разногласие в локациях тех мест, где именно расположены источники наших эмоций, мы видим, что ни один из предложенных нейробиологами ответов не ищет их где-либо за номинальными пределами «природных складок» нашего тела.

11. Свободе нашего воображения в высокой степени способствует и то обстоятельство, что «*все отличные друг от друга идеи разделимы*» (Юм, 1996в: 84).

двух впечатлений, которые совершенно не поддавались бы разъединению. <...> Как только воображение заметит различие между идеями, оно легко может разъединить их [курсив мой. — А. Н.]» (Юм, 1996в: 70).

Приняв это во внимание и изъяв способность воображения из-под действия опыта, рассматривая ее как таковую, мы были бы обязаны, согласно Юму, с неизбежностью прийти к следующему заключению: «Воображение распоряжается всеми своими идеями, оно может соединять, смешивать и разнообразить их каким угодно способом» (Юм, 1996в: 153).

Казалось бы, теоретически (т.е. взятое само по себе) заключение, к которому мы приходим относительно характера и направления действий способности воображения, не скрывает в себе ничего, что нам следовало бы опасаться. Однако практически неограниченная свобода способности воображения может сыграть с нами злую шутку. Если мы представим себе, что источником нашего действия является все же не впечатление, а идея, то множество наших действий, инициируемых идеями, которые воображение вольно разъединять и сочетать в каком угодно порядке, напоминало бы нам лихорадочное броуновское движение¹², где линии наших действий и действий других, волею случая оказавшихся с нами рядом, разворачивались бы в одни только хаотичные последовательности (рис. 2).

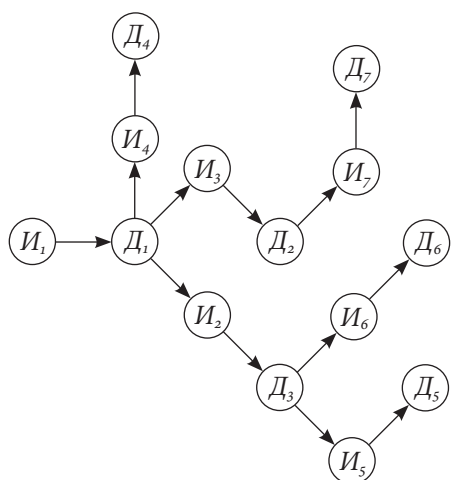


Рис. 2. Дисперсная цепь идей и действий

Но это очевидным образом не согласуется с тем (как ядовито замечает Юм), что мы обычно наблюдаем в действительности. На основе таких хаотических последовательностей, формируемых способностью воображения, никак не могла бы сложиться ни одна из существующих и привычных нам единообразных форм действий (практика).

Таким образом, на первый взгляд, казалось бы, теоретически безупречный аргумент, провозглашающий идеи и Разум истинным источником наших действий, при более тщательном рассмотрении оказывается эмпирически ложным. Прежде всего по той простой причине, что метод юмианской социологии не является этакой

инструментальной конструкцией *a priori*, которую искусным рукам моралиста нужно всего-навсего применить к чему-то смутному и разрозненному — неким сырым чувственным данным (упорядочивая и классифицируя которые, моралист попутно способен нам их разъяснить). Напротив, эмпирический метод Юма лишь следует за тем, что подсказывает сам опыт. Опыт же подсказывает нам, что согласие с истинностью альтернативного положения, рассматривающего идеи вооб-

12. Как пишет Юм: «...если бы каждая идея влияла на наши действия... он [человек. — А. Н.] никогда бы не знал ни минуты мира и покоя» (Юм, 1996в: 173).

ражения в качестве источников наших действий, мгновенно лишает нас того, что придает им устойчивость и стабильность, а заодно вынуждает нас распрощаться и с обществом, и с моралью, поскольку в этом случае способность воображения, свободно оперирующая над идеями, никогда не смогла бы прийти к тому единообразию, которое мы привыкли наблюдать в наших реальных действиях на практике. Проще говоря, это значило бы, что ни один из тех разговоров, которые имеют своей целью разъяснить интересующий нас предмет — природу человека, — мог бы просто-напросто не состояться ввиду отсутствия таковой. Именно поэтому Юм неоднократно и назойливо акцентирует наше внимание на таком простом и, казалось бы, тривиальном принципе: «Идеи производят собственные образы в новых идеях, но так как предполагается, что первоначально идеи извлекаются из впечатлений, то все же остается истинным, что все наши простые идеи опосредованно или непосредственно происходят от соответствующих впечатлений» (Юм, 1996в: 67).

Установив эмпирическую ложность мысли о том, что идеи могут влиять на наши действия, Юм расчищает дорогу для собственной оригинальной социологии, в основу которой ложится иное элементарное отношение: *эмоция*, — *она и только она одна есть подлинный источник нашего действия*. И защищая открытый им принцип от любых возможных претензий Разума, он без малейших колебаний объявляет, что, «*во-первых...* разум сам по себе никогда не может быть мотивом какого-либо акта воли, а *во-вторых...* он никоим образом не может препятствовать аффектам в осуществлении их руководства волей. <...> Разум есть и должен быть лишь рабом аффектов и не может претендовать на какую-либо другую должность, кроме служения и подчинения им [курсив мой. — А. Н.]» (Юм, 1996в: 456–457).

Иными словами, под элементарной формой того, что мы привыкли считать и именовать рациональным поведением, нам следует понимать нечто по своей природе эмоциональное (эмоцию и/или аффект), оказывающее первичное влияние на наши чувства, вкупе с тем действием, которое благодаря этому влиянию оказалось исполненным¹³. Отвергнув претензии нашего Разума на право репрезентировать человеческую природу, равно как и выступать центром ее активности, Юм берется за поиски иного приемлемого объяснения наблюдаемого в наших действиях еди-

13. В своих намерениях рассматривать рациональность как регулярное единообразие осуществляемых на практике действий юмианская социология конгруэнтна этнометодологическим исследованиям. Юм вполне мог бы подписаться под словами Гарольда Гарфинкеля: «Вместо того чтобы рассматривать свойства рациональности как методологический принцип интерпретации деятельности, их следует рассматривать лишь как эмпирически проблематичный материал. Они имели бы статус простых данных и должны были бы объясняться так же, как и более привычные свойства поведения» (Garfinkel, 1967: 282 [пер. Андрея Корбута; цит. по: Корбут, 2013b: 160]). Возможно, именно это имплицитное подобие доктрины Юма и штудий Гарфинкеля позволит неравнодушным к этнометодологии исследователям (как критикам, так и апологетам) признать, что последняя, вопреки широко распространенному мнению (например, см.: Йоас, Кнёбль, 2011: 233–238, 240, 247), не является лишь простым логическим продолжением феноменологической социологии Альфреда Шюца (подробнее об этом см.: Корбут, 2013а: 19, 2013б: 152).

нообразия; того самого единообразия, к которому могут быть сведены все особенные качества человеческой природы.

Война привычек против Разума

Наблюдаемые в наших действиях единообразия, о которых свидетельствуют нам опыт, здравый смысл и Давид Юм, образуют то, что обычно в современных социальных теориях принято называть практиками. Стремясь представить объяснение практик и механизмов их действия, которое было бы способно нас удовлетворить, Юм выстраивает в «Трактате о человеческой природе» собственное оригинальное учение об аффектах. Именно здесь он делает важнейшее для собственной социологии установление: *эмоции (emotions) и аффекты (passions) не суть одно и то же*¹⁴; в частности, принимая в качестве исходного принципа своего учения об аффектах положение, согласно которому «всякая эмоция, сопровождающая аффект, легко превращается в последний, хотя по своей природе они различны и даже противоположны друг другу» (Юм, 1996в: 461).

Хотя эмоции и аффекты в равной степени отличны от наших идей, рассматривать их надлежит в качестве двух нетождественных друг другу сортов впечатлений. По мнению Юма (Юм, 1996в: 68), нам следует установить и строго придерживаться в дальнейшем различия между *впечатлениями ощущения (эмоциями) и впечатлениями рефлексии (аффектами)*. Основанием для этого становятся сами обстоятельства появления и действия эмоций и аффектов. Благодаря эмпирическому методу мы в состоянии зафиксировать тот факт, что впечатления ощущения первичны по отношению к впечатлениям рефлексии¹⁵. В «Трактате о человеческой природе» Юм заявляет:

«...впечатления допускают... подразделение — на *первичные и вторичные*. <...> Первичными впечатлениями, или впечатлениями ощущения, являются те, которые возникают в уме без какого-либо предшествующего восприятия... Вторичными, или рефлексивными, впечатлениями являются те, которые непосредственно или через посредство их идеи происходят от каких-либо из впечатлений первичных. К первому виду относятся все впечатления внешних чувств... Ко второму — аффекты (passions) и иные эмоции, сходные с ними» (Юм, 1996в: 328).

14. Установление Юма имеет ключевое значение не только для его собственного учения об аффектах, оно также имеет значение для всей социологии эмоций в целом, которая отнюдь не склонна проводить столь тонкие различия и обычно собирает под категорией эмоции все, что тем или иным образом можно под нее подвести (например, см.: Деева, 2010: 136). В такой манере действовали и Эмиль Дюркгейм, и Томас Шефф, и Рэндалл Коллинз, и Арли Хохшильд, а вслед за ними остальные исследователи, и только Теодор Кемпер, разводящий между собой так называемые «базовые физиологически обусловленные эмоции» и «вторичные культурно обусловленные эмоции» (подробнее об этом см.: Кемпер, 1987: 268, 276), стоит в этом ряду социологов особняком.

15. Факт первородства эмоций по отношению к аффектам также готовы засвидетельствовать современная нейрофизиология и эволюционная нейробиология (например, см.: Damasio, 2003: 29–37, 80, 85).

На основании различия в обстоятельствах появления и действия на нас впечатлений ощущений (первичных) и впечатлений рефлексии (вторичных) Юм и выстраивает свое собственное учение об аффектах.

Однако если мы намерены и дальше анатомировать суть юмианской социологии, нам необходимо дать терминологическое разъяснение. Очевидно, что разнообразие слов, с помощью которых мы желаем сообщить о своем эмоциональном состоянии или же о присутствующих в нем оттенках, столь велико и внушительно, что вряд ли имеет смысл предпосылать этому множеству слов какие-либо жесткие классификации, которые (в том случае, если мы на это все-таки решимся) скорее всего окажутся либо неполными, либо противоречивыми. Желая избежать терминологической путаницы и разобраться во всех тонкостях и хитросплетениях юмианской социологии, здесь и в дальнейшем стоит придерживаться следующих терминологических рядов: первичное впечатление (впечатление ощущения) мы будем именовать *эмоцией*, вторичное впечатление (впечатление рефлексии) — *аффектом*, и, наконец, оба эти сорта впечатлений, взятые вместе, будем называть *эмоциональным*¹⁶.

В различении, принятом Юмом для наших впечатлений, эмоции сохраняют за собой права первородства во влияниях и действиях на нашу душу, а это значит, нет никаких оснований сомневаться, что «главной пружиной, или движущим принципом, человеческого духа является удовольствие или страдание; как только эти ощущения исчезают из нашего мышления и чувствования, мы становимся в значительной мере неспособными к аффектам или действиям, к желаниям или хотениям» (Юм, 1996б: 611). Однако требуется все же разобраться с тем, как возникают аффекты и каково их влияние на нас.

Ранее Юм отверг претензии Разума на право инициировать и руководить нашими действиями. Однако убрав Разум со всех руководящих нашими действиями постов, мы все еще не установили принцип, который придавал бы им видимую на опыте регулярность и единообразие. Юм же безотлагательно берется за его поиски, предпосылая своему учению об аффектах, один немаловажный пассаж:

«Так как все простые идеи могут быть разъединены воображением, а затем снова соединены в какой угодно форме, то не было бы ничего произвольнее операции этой способности, если бы последней не руководили некоторые общие принципы, заставляющие ее всегда и везде до некоторой степени согласовываться с самой собой. Если бы идеи были совершенно разрозненными и несвязанными, только случай соединял бы их, одни и те же простые идеи не могли бы *регулярно* [курсив мой. — А. Н.] соединяться в сложные (как это

16. Помимо прочего, это значит, что фразы вроде таких, как «вторичная эмоция» или «аффект и другие, сходные с ним эмоции», уместные в тексте «Трактата», не могут быть нами использованы без того, чтобы не внести путаницу в ход рассуждений. Но не стоит усматривать в этом нечто предосудительное, например желание «исправить» или перетолковать на свой манер идеи Юма, ибо здесь мы вновь рискуем впасть в спор о словах. Юм же, как известно, подобные споры не любил (Юм, 1996а: 42, 1996б: 622, 1996в: 153, 209–210), и, употребляя те или иные слова, он имел своей целью разделить и различить между собой не сами слова, а прежде всего стоящие за ними феномены.

обычно бывает), если бы между ними не существовало некоего связующего начала, некоего ассоциирующего качества, с помощью которого одна идея естественно вызывает другую. <...> Нам следует рассматривать этот принцип как мягко действующую (gentle) силу, которая обычно преобладает...» (Юм, 1996в: 70).

Убеждаясь в том, что воображение в силу своей произвольности не способно основать нас наблюдаемым на опыте единообразием в действиях, мы задаемся естественным вопросом: способны ли это сделать эмоции и аффекты?

Бросив беглый взгляд на разнообразие наших действий, нам кажется это маловероятным, «ибо есть ли что-либо капризнее человеческих поступков?» (Юм, 1996в: 446).

Проясняя характер влияния, оказываемого на нас этой по-джентельменски мягко действующей силы, Юм описывает механизм, который, по общему признанию, является главной изюминкой его эпистемологии. Наблюдаемое нами на собственном опыте единообразие в действиях есть прямое следствие влияний, которые на нашу душу оказывают привычки, облегчающие и направляющие ее переходы внутри множеств имеющих у нас впечатлений и связанных с ними идей. «Когда мы переходим от впечатления одного объекта к идее другого или вере в этот другой, то побуждает нас к этому не разум, а привычка, или принцип ассоциации» (Юм, 1996в: 153). Очевидно, что в этих переходах — от одного впечатления к другому, или от одной идеи к другой, — совершаемых нашей душой, вовсе нет и быть не может никакой необходимой связи. А значит, неудивительно, что само понятие необходимой связи не может быть дано средствами демонстративных доказательств путем применения нашей разумной способности, оснащенной логикой или какой-либо другой дедуктивной машиной: «...нет ничего более очевидного, чем тот факт, что человеческий ум не может образовать такую идею двух объектов, которая позволила бы ему представить себе связь между ними или же отчетливо постигнуть ту силу, или действенность, которая их соединяет» (Юм, 1996в: 215). Более того, «путем простого рассмотрения одного из этих объектов или же их обоих мы никогда не заметим той связи, которая их соединяет, и никогда не будем в состоянии решить с достоверностью, что между ними есть связь» (Юм, 1996в: 216). Поэтому нам не остается ничего иного, по мнению Юма, как признать силу принуждения действующей привычки, которая возникает в нашей душе посредством *наблюдения* за множественностью сходных между собой примеров, поскольку

«...простое восприятие двух объектов или актов, в каком бы отношении друг к другу они ни были, никогда не может дать нам идеи силы, или связи, между ними... эта идея происходит от повторения их соединения... это повторение не открывает нам и не производит ничего в объектах, но только влияет при помощи порождаемого им привычного перехода на ум... *этот привычный переход, следовательно, то же самое, что сила и необходимость* [курсив

мой. — А. Н.], которые, стало быть, являются качествами восприятий, а не объектов, качествами, внутренне чувствуемыми нашей душой, а не наблюдаемыми внешним образом в телах» (Юм, 1996в: 219).

Так просто и без излишеств Юм дает свое решение извечного и головоломного для многих поколений философов вопроса об источнике и характере необходимой связи. На деле эта загадочная связь есть не что иное, как действующая на нас привычка, принуждающая мыслить любой объект в окружении обычно сопровождающих его спутников, известных нам из опыта (Юм, 1996в: 219). Те, кто пытался проникнуть в замысел и аналитику «Трактата» (например, см.: Волков, 1997: 10; Волков, Хархордин, 2008: 13; Rawls, 2005: 57, 83, 243–244; Роулз, 2005: 25; Роулз, 2014: 98; Вахштайн, 2011: 20–22), согласятся с нами, что привычка (*habit*) и обычай (*custom*) позволяют мыслить и действовать, не прибегая для этого к помощи отлеченных от них первородных принципов Разума¹⁷.

Невиданный прежде метод использования привычки помогает Юму истолковывать действия, собирая их множества в устойчивые и регулярные цепочки единообразных практик. Однако привычки *per definitionem* не являются тем, что мы могли бы принять в статусе очередных *a priori*, поскольку мы не рождаемся на свет, уже обладая ими. Привычки, в отличие от врожденных идей, мы приобретаем. Иными словами, нам явно недостаточно лишь сослаться на то, что они у нас есть; от нас требуется большее — объяснить то, как и откуда они берутся. Поэтому Юм, рассуждая о подлинных источниках необходимой связи, не устает повторять: «Из простого, хотя бы и бесконечного, повторения какого-нибудь прошлого впечатления никогда не возникает новой первичной идеи, какой является идея необходимой связи, и число впечатлений также мало действенно в данном случае, как если бы мы ограничились только одним случаем» (Юм, 1996в: 144). Одновременно с этим он настаивает на том, что «те различные примеры соединения сходных причин и действий, которыми мы обладаем, сами по себе совершенно независимы...» (Юм, 1996в: 217 [курсив мой. — А. Н.]).

Рассуждая подобным образом, Юм, казалось бы, разрушает надежное основание, которое с таким трудом нам удалось обрести под видом действующей на душу привычки, способной придать единообразие всем нашим действиям. Нам кажется, что Юм явно и намеренно играет здесь против собственных интересов, загоняя себя в неминуемый концептуальный тупик, вошедший в историю философии под именем «загадки индукции». Многие поколения философов, анализируя

17. К подобным выводам прийти нетрудно, поскольку «Трактат» Юма содержит обилие пассажей и фрагментов, где такое значимое для существования человеческой природы обстоятельство, как привычка, ставится нам на вид, что это просто невозможно не заметить. Вот только пара самых ярких примеров, которые можно встретить на заключительных страницах «Трактата»: «...руководителем в жизни является не разум, а привычка. Лишь она понуждает ум во всех случаях предполагать, что будущее соответствует прошлому. Каким бы легким ни казался этот шаг, разум никогда в течение целой вечности не был бы в состоянии его совершить» (Юм, 1996в: 665); «...все рассуждения относительно причин и действий основываются исключительно на привычке...» (Юм, 1996в: 679).

рассуждения «Трактата», раз за разом попадали в него¹⁸, необоснованно полагая, что Юм загадал нам загадку, ответа на которую, увы, и сам не знал¹⁹. Для самого же Юма эта загадка не выглядит столь неразрешимой; именно поэтому он с такой легкостью позволяет себе постулировать: «...очевидно, что повторение сходных объектов в сходных отношениях последовательности и смежности *не открывает* нам ничего нового ни в одном из этих объектов, поскольку мы не можем вывести из этого повторения никакого заключения... очевидно, что повторение сходных объектов в сходных положениях *не порождает* ничего нового ни в этих объектах, ни в каком бы то ни было внешнем теле...» (Юм, 1996в: 217).

Каждая из этих очевидностей все глубже загоняет нас в образовавшийся концептуальный тупик, оказавшись в котором мы узнаем, что ни в самих объектах, ни в идеях этих объектов нет ничего, что мы могли бы признать *реальным* основанием сходства²⁰, которое столь необходимо, чтобы наша душа, заметив и пронаблюдав это отношение на опыте, была бы в состоянии обзавестись устойчивой привычкой, позволяющей нам мыслить и действовать в соответствии с имеющимися у нас (при наличии подобных объектов) ожиданиями. Но если никакого *реального* основания для сходства нет — ни в самих объектах, ни в их репрезентациях²¹ (т. е. впечатлениях и идеях, которые связаны с этими объектами и могут быть налично нам даны), — а каждый рассматриваемый нашей душой пример независим и в силу этого *различен*²² со всеми остальными, то где же нам следует искать источник

18. Наиболее поучительный пример тому дает Нельсон Гумен со своими знаменитыми зелеными (grue) и голубыми (bleen) изумрудами в эссе «The New Riddle of Induction» (например, см.: Goodman, 1983: 81). Однако некоторые комментаторы философского наследия Юма склонны полагать, что сам термин «индукция» (induction), непосредственно используемый в «Трактате», по-видимому, «не имел у Юма специфического логического смысла» (Юм, 1996в: 698; прим. И. С. Нарского. — А. Н.).

19. По гамбургскому счету этот наивный, равно как и неверный вывод о прелестях и значении философской системы Юма связан, видимо, с тем, что подавляющее большинство философов (и даже таких, как Иммануил Кант (Кант, 1994: 34, 447–448) или Карл Поппер (Поппер, 2002: 14–23, 88–93, 96–103; Поппер, 2008: 76–83; Поппер, 2014: 56–57, 98)), сталкиваясь лицом к лицу с «Трактатом», имеют обыкновение внимательно читать только первую книгу, в которой рассматриваются проблемы человеческого познания, полагая, что только она единственная содержит нечто достойное серьезного внимания. Размышления же Юма о том, почему некто, давая званый обед, должен чувствовать тщеславие, в то время как его гости могут ощущать лишь радость, кажется им чересчур прозаичным. По счастью, социологи, в отличие от философов, могут позволить себе копать в таких повседневных вещах, как званые обеды и обыденные разговоры, которые на них ведутся.

20. Юм заявляет об этом прямо: «...наш ум никогда не воспринимает реальной связи между отдельными предметами» (Юм, 1996в: 326).

21. На этой неприметной с виду тонкости в рассуждениях Юма настаивает Жиль Делёз: «Философия Юма — это резкая критика репрезентации. Юм разрабатывает не критику отношений, а критику репрезентаций именно потому, что репрезентации не могут представлять отношения» (Делёз, 2001б: 19).

22. Остается только вновь восхититься ясностью и точностью мысли Юма, которую он выдерживает на протяжении всего «Трактата». В частности, именно в ее интересах он заблаговременно (т. е. прежде чем взяться за обсуждение вопроса о необходимой связи) устранил все возможные источники бессмыслицы и недоразумений, отказав различию в праве представлять собою какое-либо отношение. Выстраивая собственную классификацию отношений, он безапелляционно заявляет: «Естественно было бы ожидать, что я присоединю к перечисленным отношениям и различие. Но я рассматриваю последнее скорее как отрицание отношения, чем как нечто реальное или положительное» (Юм, 1996в: 75).

отношений сходства, который и является подлинным началом любой из имеющих у нас привычек? Что же в своих действиях на нашу душу оказывается столь могущественным и может так запросто учредить сходство даже там, где *реально* его может и не быть?

Вот те важнейшие вопросы, которые нам теперь требуется решить. Поиски ответов на них попутно сделают для нас ясной и осмысленной саму загадку индукции, которая Юмом была лаконично сформулирована в следующих словах: «...необходимая связь зависит от заключения, а не заключение от необходимой связи» (Юм, 1996в: 217).

Именно здесь Юму и требуется его оригинальное учение об аффектах, без которого вся его эпистемология была бы безжизненна, пуста и незначительна.

Война аффектов против Разума

Следуя требованиям метода, избранного юмианской социологией, и пытаясь разобраться с тем, что лежит в основе единообразия наших действий, мы всегда обязаны обращаться к опыту. В центре нашего внимания должны находиться конкретные обстоятельства²³, при которых нечто, став объектом наших перцепций, вызывает в нас эмоцию, составляющую источник последующих действий, каждое из которых в свою очередь может быть объектом новых перцепций, влияющим на процессы возникновения новых эмоций. Однако как гласит старая добрая загадка индукции, если здесь мы остановимся и ограничимся рассмотрением только этих или иных подобных им обстоятельств, то окажемся неспособными обнаружить в них то, что могло бы придать действиям, инициированным нашими эмоциями, единообразие. Первичные впечатления, сколь тщательно и многократно мы бы их ни рассматривали, сами по себе не дают нам оснований для признания какой-либо степени единообразия в наших действиях, поскольку «легко заметить, что заключение от причины к действию, которое мы делаем, устанавливая это отношение, не основано на простом рассмотрении определенных объектов и на таком проникновении в их сущность, которое открывало бы нам зависимость одного из них от другого» (Юм, 1996в: 143).

На самом деле искомое нами единообразие²⁴ возникает только при наличии в рассматриваемом множестве действий некоторого ассоциирующего качества,

23. Юм намеренно это подчеркивает, когда говорит о методе изучения наших аффектов: «Самое большое, на что мы можем претендовать, — это описание их путем перечисления сопутствующих им обстоятельств» (Юм, 1996в: 330).

24. Кажется, тут самое подходящее место, чтобы разобраться, что именно собою представляет единообразие действий, и главное — устранить возможные ложные толкования этого принципа, смешивающие или за частую даже отождествляющие между собой единообразное и однообразное. По иронии судьбы помощь в этом нам окажет вовсе не Юм, а один из его заклятых друзей по философскому цеху Готфрид Лейбниц, который в одной из своих небольших работ-реплик, с привычным для того времени, но весьма странным ныне титулом «Разъяснение трудностей, обнаруженных г-ном Бейлем в новой концепции о взаимосвязи души и тела», дает лучшее из имеющихся на данный момент различений: «...если *действовать* единообразно — значит, постоянно следовать одному и тому

способного оформить регулярные и устойчивые отношения в параллельных рядах наших впечатлений и идей. Вину и ответственность за это, согласно Юму, следует возложить на аффекты, которые вполне способны проложить дорогу нашим действиям, *прежде* чем в самих рядах наших впечатлений и идеях возникнут достаточно устойчивые и регулярные траектории для легких и естественных переходов от одних впечатлений и идей к другим, т. е. *прежде* чем сложатся привычки, скрепляющие наши практики. Здесь мы подбираемся к самой сути юмианской социологии. Аффект перестает рассматриваться как случайный эпифеномен от имеющихся у нас в наличии эмоций, превращаясь в своеобразный эпицентр, к которому стремятся иницилируемые и инспирируемые нашими эмоциями действия. Это позволяет нам без особых трудностей выбраться из концептуального тупика, возникающего из-за нашего согласия признать, что ни один отдельно взятый объект или связанное с ним первичное впечатление не содержат и в принципе не могут содержать в себе никаких данных для достоверных заключений о наличии или отсутствии каких-либо других объектов, помимо того объекта, который непосредственно нами рассматривается. Только благодаря аффекту, по мнению Юма, идея необходимой связи не повисает в воздухе²⁵. Иными словами, эта ситуация лишь кажется нам концептуальным тупиком, поскольку, как полагает Юм, в запасе у нас всегда имеется надежный и в равной степени элегантный выход.

Коль скоро у нас, действительно, нет сомнений, что «из простого, хотя бы и бесконечного, повторения какого-нибудь прошлого впечатления никогда не возникает новой первичной идеи, какой является идея необходимой связи, и число впечатлений так же мало действенно в данном случае, как если бы мы ограничились только одним случаем» (Юм, 1996в: 144). Нам явно требуется что-то большее, поскольку «ум не может извлечь какую-либо первичную идею из всех своих идей ощущения даже после более чем тысячекратного их рассмотрения» (Юм, 1996в:

же закону порядка, или непрерывности, как в некотором строю или последовательности чисел, я согласен... но если единообразно означает „одинаково“ — я против. Поясню эту разницу смысла примером: движение по параболической кривой единообразно в первом смысле, но отнюдь не единообразно во втором, поскольку разные отрезки параболы не равны между собой, в отличие от отрезков прямой линии» (Лейбниц, 1982: 323). Речь в таком случае идет об отношениях сходства между нашими действиями, а отнюдь не полного их тождества. Рассуждая о действиях, по мнению Юма, следует ясно и отчетливо различать эти два отношения (например, см.: Юм, 1996в: 74), из которых только первое может быть осмысленно использовано для их характеристики.

25. Одни только наши эмоции не могут рассматриваться в качестве достаточного основания для возникновения искомого ассоциирующего качества, на котором зиждется отношение единообразия во множествах совершаемых нами действий. Эмоции необходимы для действий, но отнюдь недостаточны для возникновения на их основе единообразных практик, поскольку, как пишет Юм: «Без наличного впечатления внимание не сосредотачивается и духи не возбуждаются; при отсутствии отношения внимание сосредотачивается на своем первом объекте и не имеет дальнейших последствий» (Юм, 1996в: 342). Именно поэтому требуется, чтобы действующий на нас аффект обеспечил легкость перехода от одной идеи к другой, учредив внутри множества наших действий некоторое ассоциирующее качество, закрепляемое затем в привычных и известных нам из опыта отношениях между объектами и сопровождающими их идеями, поскольку в самих объектах нет ничего, что помогло бы нам прийти к этому заключению.

96). И хотя любой наш опыт над объектами и связанными с ним впечатлениями никак не противоречит этому заключению и мы, как кажется, должны были остаться здесь ни с чем, Юм не готов с этим смириться. Именно здесь в игру и вступает аффект, собирая все части головоломки индукции в единое целое — механизм, основанный на цепочках эмоций и действий, обретающих под действием аффекта необходимую степень единообразия, лежащего в основании любой из наших практик. Вот узловой пассаж, в котором Юм выводит на авансцену аффект: «Идея необходимости происходит от какого-либо впечатления. Но ни одно из впечатлений, доставляемых нашими чувствами [т.е. ни одна из имеющихся у нас эмоций. — А. Н.], не может дать нам этой идеи; следовательно, она должна происходить от какого-либо внутреннего впечатления рефлексии» (Юм, 1996в: 218).

Итак, вполне очевидно, что возникающее здесь новое впечатление рефлексии и есть не что иное, как аффект, призванный своим влиянием на нас сообщить множеству наших действий искомое *e pluribus unum*. На этом простом и бесхитростном установлении и основывает свое оригинальное учение об аффектах Юм, *de facto* являющееся не чем иным, как социологической теорией практик, выстраиваемой на понятии *эмоционального*²⁶.

Собрав все части загадки индукции воедино, мы понимаем, почему Юм, в отличие от большинства современных социологов, не был склонен отождествлять между собой эмоции и аффекты. Причина проста и очевидна: эмоции и аффекты появляются и действуют на нас при разных обстоятельствах, и если мы смешиваем их между собой, подменяя действие одних действиями других, то создаем условия для непреодолимой концептуальной путаницы, которая разрушительна для нашего понятия практики и прямо противоречит всему, что нам известно из опыта. Именно поэтому механизм возникновения аффектов и их действия на нас основывается на установленном Юмом различии между первичными и вторичными впечатлениями. А происходит это следующим образом: «Когда наша душа приступает к тому, чтобы произвести какой-нибудь акт или представление какого-либо объекта, к которому она не привыкла [курсив мой. — А. Н.], то замечается известная неподатливость душевных способностей и жизненные духи с некоторым затруднением движутся в новом для них направлении. Так как это затруднение возбуждает жизненные духи, то оно является источником... эмоций...» (Юм, 1996в: 464). Далее, согласно действию исходного принципа юмианской социологии, «всякая эмоция, предшествующая аффекту или сопровождающая его, легко превращается в него» (Юм, 1996в: 464). И лишь затем, благодаря действию уже самого аффекта, помогающего и понуждающего нашу душу преодолеть известные затруднения в моментах движения в новом, *непривычном* для нее направ-

26. Более того, как пронизательно замечает Делёз: «...у Юма везде лишь возможная теория является теорией практики...» (Делёз, 2001б: 22). Распространенные в кругах аналитических философов ретроспективные оценки философских теорий, доставшихся нам в наследство от классического британского эмпиризма, также готовы отдать должное изысканиям в области практик, которые были предприняты Юмом (например, см.: Mannison, 1987: 157).

лении, возникает необходимое условие для появления и закрепления *привычки*: «Постепенное повторение делает легким [совершение любого акта], что является новым, весьма могущественным принципом человеческого духа и неистощимым источником удовольствия... Удовольствие, доставляемое этой легкостью, состоит не столько в возбуждении жизненных духов, сколько в [сообщении им] *регулярного движения* [курсив мой. — А. Н.]...» (Юм, 1996в: 465).

Вот так, легким движением души аффекты превращаются в наши привычки. В подобных обстоятельствах аффекты оказываются столь сильны и могущественны, что в состоянии установить требуемое нам сходство поверх любых различий²⁷. *Quod erat demonstrandum!*

Давайте же тщательно рассмотрим описанный Дэвидом Юмом механизм. Первое, что сразу же бросается в глаза, — это верность Дэвида Юма своим исходным принципам. На эмоции (т. е. первичные впечатления) возложена роль источников наших действий²⁸; именно в этом смысле они неустранимы из механизма возникновения аффекта, поскольку в противном случае ему нечего было бы приводить в единообразный вид. Это значит, что наши эмоции (в отличие от библейского Исава) не готовы из-за любого пустяка уступить свое первородство; они предшествуют и сопровождают аффекты, о чем напрямую и говорит Юм: «Итак, очевидно, что если наш дух испытывает аффект... имеется и некоторая эмоция или же некоторое первичное впечатление...» (Юм, 1996в: 356). Однако «вопрос в следующем: является ли эта эмоция, возникающая первоначально, самим аффектом или другим впечатлением, связанным с последним?» (Юм, 1996в: 356). Здесь уместен только один ответ, и он очевиден, если только мы не намерены противоречить нашему опыту и продолжать блуждать в лабиринтах индукции: «Если бы природа непосредственно возбуждала аффект... аффект этот был бы сам по себе законченным и не нуждался в дальнейших добавлениях или усилении при помощи какой-нибудь другой эмоции» (Юм, 1996в: 356).

Стоит подчеркнуть, что значение здесь имеет не только различие в правах первородства между эмоциями и аффектами. Другим немаловажным обстоятельством, по мнению Юма, является и то, что, в отличие от эмоции, аффект не может чувствоваться нашей душой приватно, он переживается нами только публично²⁹.

27. В основе этой парафразы лежит известная дефиниция Фердинанда де Соссюра, данная им в отношении природы языкового знака, согласно которой «то, что отличает один знак от других, и есть все то, что его составляет» (Соссюр, 1977: 154). Любопытно здесь также упомянуть о том, что Фердинанд де Соссюр в «Курсе общей лингвистики» использует при анализе языковой системы понятие ассоциативного отношения между знаками, характеризуя его в строгом согласии с буквой и духом юмианской социологии как отношение *in absentia* (Соссюр, 1977: 156), т. е. как такое отношение, которое способно сблизить друг с другом знаки даже при полном отсутствии того, чтобы они имели между собой хоть что-то общее (подробнее об этом см.: Соссюр, 1977: 158).

28. Стоит еще раз напомнить, что под *действиями* Юм понимает не только ограниченный класс наших физических телодвижений, но и любые другие формы активности, в том числе и такие, как мышление.

29. Признание этого обстоятельства до определенной степени оттеняет своеобразие размышлений Юма о наличии границы между *естественностью* в появлении и чувствовании эмоций и *искусственностью* в переживаниях аффектов (например, см.: Юм, 1996в: 339–340).

Юм решительно и твердо заявляет: чтобы положить начало аффекту и возникающей на его основе практике, объект впечатления должен быть публичным, а не приватным. Иными словами, «приятный или неприятный предмет должен быть очень заметен и очевиден не только для нас, но и для других» (Юм, 1996в: 344). Аффект и все, что связано с его воздействием на нас, по своей природе социален³⁰. Помимо ассоциирующего качества, придающего единообразный вид и стабильность нашим практикам, аффект играет важную роль в тех влияниях на других, которые имеют наши эмоции и связанные с ними действия, т.е. посредством аффекта происходит то, что Юм именуется симпатией, или сообщением наших чувствований другим. «...души людей являются друг для друга зеркалами, и не потому только, что они отражают эмоции, испытываемые теми и другими, но и потому, что лучи аффектов, чувствований и мнений могут быть отражаемы вновь и вновь, пока они незаметно и постепенно не погаснут» (Юм, 1996в: 411). Без должного внимания к этому обстоятельству юмианская социология оказалась бы неполной, а вероятнее всего и несостоятельной, и вряд ли могла бы претендовать на нечто большее, кроме права быть психологией действия.

Особое место этому обстоятельству Юм уделяет в предпринятых им восьми опытах над аффектами (Юм, 1996в: 381–395), призванных подтвердить верность его учения. Так, в частности, в своем третьем опыте он устанавливает, что, в отличие от идей, впечатления способны до некоторой степени пробудить склонность к тому, чтобы испытывать аффект, но в то же самое время, если сам объект впечатлений не находится в каком-либо отношении ни к нам, ни к другим, то он «не может вызвать прочного и устойчивого аффекта» (Юм, 1996в: 384). В шестом своем опыте Юм и вовсе устанавливает факт, согласно которому при отсутствии рядом с нами кого-то другого тут же исчезает и испытываемый нами аффект³¹ (Юм, 1996в:

30. Аффект в понимании Юма есть совершенный аналог того, что в современной социологии эмоций иногда обозначается довольно неуклюжими словосочетаниями «коллективно разделяемая эмоция» (shared collective emotion) или «разделяемый аффект» (shared affect) (например, см.: Деева, 2010: 136). Более аккуратным по сравнению с ними видится термин „эмоциональный климат“ (emotional climate), применяемый Джеком Барбалетом (подробнее см.: Barbalet, 1999: 157–161) в целях, очень схожих с преследуемыми Юмом. В частности, Барбалет обращает наше внимание на то, что: «Эмоциональные климаты — это наборы эмоций или чувств, которые являются разделяемыми не только группами индивидов, вовлеченными в общепринятые социальные структуры и процессы, но которые также значимы для формирования и поддержания политической и социальной идентичности и коллективного поведения. <...> Функционируя как некое место или точка опоры для чувств и настроений в отношении социальных и политических условий, а также возможностей и ограничений, разделяемых с другими людьми, эмоциональные климаты осуществляют социальные влияния на индивидуальное поведение, равно как и являются источником коллективных действий [курсив мой. — А. Н.]» (Barbalet, 1999: 159). Имеющиеся здесь терминологические аллюзии лишней раз позволяют нам подчеркнуть, что в своем учении об аффекте Юм перестает быть только чистым моральным философом и дает нам некоторые основания рассматривать себя как подлинного социолога.

31. Это обстоятельство делает понятным желание адептов аффективного поворота рассматривать аффекты скорее как чувственную «собственность» групп действующих акторов (property of a group), нежели как личную «собственность» отдельных акторов (property of the individual) (например, см.: Hoggett, Thompson, 2012: 3).

388–389). Это делает понятным, почему «мы не можем испытать ни одного желания, не имеющего отношение к обществу» (Юм, 1996в: 409).

Таким образом, мы не имеем ни одной известной нам из опыта причины для сомнений в том, что сама природа аффекта социальна и теснейшим образом связана с тем, что мы обычно называем нашими практиками. Напротив, природа аффекта полностью приспособлена к социальным нуждам и прежде прочего направлена на то, чтобы оказывать устойчивые социальные влияния, скрепляя наши практики и дела их единообразными, — те самые практики, которые служат средствами доставки действующего аффекта от одного лица к другому. Вот как об этом говорит Юм:

«...никто не может находиться во власти такого аффекта, к которому до известной степени не были бы восприимчивы и все другие. Подобно тому как вибрация одной из одинаково натянутых струн сообщается остальным, так и все аффекты легко переходят от одного лица к другому, вызывая соответственные движения в каждом человеческом существе. <...> Ни один чужой аффект недоступен непосредственному наблюдению нашего духа; мы воспринимаем только его причины и действия; от *них* мы заключаем к аффекту, а следовательно, *они-то* и дают начало нашей симпатии» (Юм, 1996в: 613).

Симпатия тем самым есть не что иное, как осуществляемая на практике солидарность³². Рассуждая об аффектах, Юм одновременно выстраивает и собственную оригинальную теорию практик, завязанную на центральном для юмианской социологии отношении наших эмоций к нашим действиям. Поэтому, говоря об аффектах и практиках, не стоит забывать и о том важном обстоятельстве, что сами эти аффекты и практики имеют социальный характер.

Устранив все имевшие место концептуальные затруднения (в частности, опасности, связанные с загадкой индукции) и попутно сделав ряд важных уточнений и замечаний о социальном характере аффектов, равно как и основанных на них практиках, мы имеем в своем распоряжении все необходимое, чтобы предоставить целостное и эксплицитное описание механизма их формирования в юмианской социологии.

Источником любого нашего действия, как уже было установлено выше, служит первичное впечатление, или эмоция, получаемая нами при столкновении с некоторым объектом, который в своих качествах оказывается для нас небезразличен. Всякое новое рассмотрение этого объекта в свете совершаемых нами под влиянием эмоции действий само, в свою очередь, может стать источником новых впечатлений, опять-таки влияющих на наши действия (рис. 3). Такова, согласно Юму,

32. Симпатия при таком рассмотрении есть необходимое социальное чувство, действием которого на нас аффекты в немалой степени благоприятствуют, поскольку, как замечает Юм: «Чужие чувствования могут действовать на нас только тогда, когда они становятся до некоторой степени нашими собственными, и в таком случае они оказывают на нас влияние, противодействуя нашим аффектам и усиливая их точно так же, как если бы они первоначально исходили из нашего собственного настроения и расположения нашего духа» (Юм, 1996в: 629).

простейшая модель возникновения любых наших практик, наглядно демонстрирующая то, как завязывающаяся здесь цепочка эмоций и действий, под влиянием скрепляющего ее аффекта, приобретает узнаваемые из опыта и привычные для нее очертания.

Анализ предложенного Юмом механизма действия аффектов и формирования на их основе практик позволяет нам сделать ряд важных предварительных заключений о принципах, на которых может и должна быть основана подлинная юмианская социология.

Во-первых, двигаясь в направлении, которое нам указал в своем «Трактате о человеческой природе» Юм, мы должны строго и последовательно различать между собой, а значит, и разделять наши эмоции и аффекты. Делать это следует на том же самом основании, которое позволяет нам не смешивать друг с другом индивидуальные и коллективные представления. Эмоции, по отношению к аффектам, первичны в своих действиях на нашу душу, более того, они совершенно необходимы для них в том смысле, что «самые значительные причины... аффектов в действительности сводятся к силе возбуждения приятных или неприятных ощущений и что, следовательно, все их действия берут свое начало исключительно из указанного источника» (Юм, 1996в: 374).

Однако именно это обстоятельство играет решающую роль для Юма в предложенном им различении эмоций и аффектов: последние независимы от первых по обстоятельствам своего действия на нас. Нетрудно заметить, что «аффект является, собственно говоря, не простой, а сложной эмоцией, и притом эмоцией, составленной из большого числа более слабых» (Юм, 1996в: 195–196). Аффект возникает и действует в своеобразной кросс-эмоциональной области (т. е. непосредственно там, где мы наблюдаем пересечение эмоций), благодаря тому, что вызываемые ими действия способны быть новыми источниками первичных впечатлений как для нас самих, так и для других. Аффект как бы стягивает между собой концы постепенно удлиняющейся цепочки эмоций и действий, скрепляя их в относительно стабильные, регулярные и единообразные социальные практики³³.

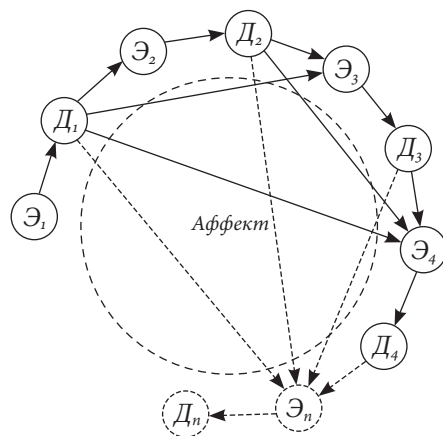


Рис. 3. Юмианская модель аффекта/практики

33. Лучшей иллюстрацией к описываемым Юмом обстоятельствам действия аффекта может послужить один из пассажей «Левиафана» Томаса Гоббса, в частности, где он описывает процесс зарождения и влияния на людей того, что обычно принято называть паническим ужасом: «Страх без представления о том, почему и отчего, называется *паническим ужасом*, так как, согласно легенде, виновником его является Пан. В действительности же дело происходит так, что первый, в ком возник этот страх, имеет представление о его величине, остальные же бегут, увлекаемые примером, причем каждый предполагает, что его сотоварищ знает почему. Таким образом, эта страсть возникает не в одном человеке, а в толпе или во множестве людей» (Гоббс, 1991: 43). Это и понятно, и хорошо извест-

Принимая во внимание это социальное по своей сути обстоятельство в действиях на нас аффекта, мы, вслед за Юмом, должны, строго говоря, отказаться от любых сколь соблазнительных, столь и порочных попыток осуществить редукцию этих вторичных впечатлений рефлексии (аффектов) к любым первичным впечатлениям ощущений (эмоциям), которые по праву первородства инициируют и инспирируют наши действия, но сами оказываются не способны оснастить наши действия требуемым для возникновения на их основе единообразных практик ассоциирующим качеством. Только признав это, мы сможем корректно проинтерпретировать и понять два важнейших утверждения, которые делает в своем учении об аффектах Юм. Прежде, когда он заявляет, что «аффект есть первичное данное, или, если угодно, модификация такового; он не содержит в себе никакого представительствующего качества, которое делало бы его копией какого-либо другого данного или другой модификации» (Юм, 1996в: 458). А также — и это утверждение, пожалуй, играет для юмианской социологии идей даже более значительную роль — «характер любого аффекта определяется не наличным чувствованием, или мгновенным страданием и удовольствием, но общим направлением, или тенденцией чувствования, сказывающейся в нем от начала и до конца» (Юм, 1996в: 429–430).

Аффект — первичное данное в том смысле, что *он есть первично нам данное социальное*, требуемое, как мы уже выяснили, для учреждения всего того множества регулярных и единообразных практик, которое у нас имеется и о котором нам становится известно из опыта. Тенденция же чувствования есть не что иное, как ассоциирующее качество, необходимое нам для того, чтобы сделать возможной стабилизацию некой практики, обретающей свойственное ей единообразие благодаря фиксации аффектом своеобразной эмоциональной разметки внутри множества наших действий, следуя которой они и формируют привычный и знакомый нам из опыта облик практики. Строго говоря, для того, *чтобы действовать — аффекты не требуются, они нужны нам лишь для того, чтобы мы могли действовать единообразно*³⁴.

Во-вторых, аффекты, помимо прочего, служат также и интересам изменения имеющихся у нас в наличии эмоций. Нет сомнений, что именно это важнейшее обстоятельство в действиях, оказываемых на нас аффектами, стремится освидетельствовать Юм, когда, погружаясь в детальное и скрупулезное рассмотрение вопросов, вытекающих из постулируемого им различия между понятиями причины и объекта некоторого аффекта, он раз за разом подчеркивает, что *я сам или*

но нам из опыта, поскольку Юм неоднократно указывает, что «аффекты так заразительны, что они с величайшей легкостью переходят от одного лица к другому» (Юм, 1996в: 640).

34. Это обстоятельство прекрасно иллюстрируется исследованиями Джеймса Джаспера (например, см.: Jasper, 1998) той роли, которую в силу своего постоянства и устойчивости, в отличие от мимолетных и изменчивых эмоций (*fleeting emotional reactions*), играют аффекты (*abiding affects*) для участников различных социально-политических движений. Обобщая полученные в своих исследованиях результаты, он делает подлинно юмианское утверждение: «Наш мир структурируется аффектом» (Jasper, 1998: 405).

*кто-либо другой служат конечными объектами действия всех наших аффектов*³⁵ (Юм, 1996б: 330–332, 354–355, 378–382, 388–389). В известном смысле аффект — это обратное влияние, которое имеют наши действия в отношении породившей их эмоции³⁶. Разумеется, сами по себе наши действия не могут обладать подобного рода эффектом, поскольку если мы признаем за эмоциями право именоваться первичными впечатлениями и рассматриваем их в качестве копий объектов, возникающих от возбуждения, оказываемого этими объектами на наши органы чувств, то для того чтобы изменить эмоцию (т. е. некоторое первичное впечатление, получившее место в нашей душе), нам требовалось бы изменить прежде сам объект, который ее вызывает. Но в силу того, что наши действия, согласно Юму, есть особого рода объекты, а именно такие, которые лишь следуют эмоциям, а не вызывают их, подобного рода рекурсия в отношениях между эмоцией и действием становится невозможной. Это актуально превосходит как возможности человеческой природы, так и очевидным образом не согласуется с нашим опытом. Однако само по себе это обстоятельство не должно ставить наши практики перед лицом каких-либо серьезных, и уж тем более непреодолимых, препятствий, так как, по мнению Юма, аффект и в этом случае оказывается способен нам помочь. Ведь все, что нам здесь требуется, чтобы устранить подобного рода препятствия, это направить на эмоцию (или, если выразиться совсем точно, — направить на нашу душу, в которой данная эмоция получила свое место) нечто сходное с ней по своим действиям на человеческую природу. Этой цели и призваны служить наши аффекты, которые в этом отношении не только по своим действиям, оказываемым на нашу душу, подобны эмоциям, но прежде всего самостоятельны по обстоятельствам своего

35. Это также позволяет Юму лишний раз подчеркнуть отстаиваемое им различие между эмоциями и аффектами: первичные впечатления (эмоции), в отличие от вторичных (аффектов), никогда не имеют своим объектом нас самих. В одном из пассажей «Трактата» Юм пишет об этом так: «Чтобы возбудить гордость, всегда требуется принять в расчет два объекта, а именно: *причину* или предмет, производящий удовольствие, и наше я, подлинный объект аффекта. Но для возбуждения радости требуется лишь один объект, а именно тот, который производит удовольствие; и хотя все же нужно, чтобы он имел некоторое отношение к нашему я [например, чтобы некий объект был нам налично дан. — А. Н.], однако это нужно лишь для того, чтобы он доставлял нам удовольствие, и наше я, собственно говоря, не является объектом этого [т. е. не является объектом эмоции подобного рода. — А. Н.]...» (Юм, 1996б: 344).

36. Некоторые исследователи, изучающие природу и влияние эмоций, склонны допустить, что наши действия прямо или косвенно служат нам в опыте инструментами для «работы» с собственными эмоциями. На это обстоятельство прямо намекает Арли Хохшильд, которая в своей работе с недвусмысленным названием «Emotion Work, Feeling Rules, and Social Structure» обсуждает так называемое «чувство неловкости» (the sense of discrepancy), возникающее в моменты, когда некто остро чувствует несоответствие своих эмоциональных переживаний окружающим его обстоятельствам, вроде желания расхохотаться на чьих-то похоронах (Hochschild, 1979: 561–563). На что-то подобное пытается обратить наше внимание и Антонио Дамасио, когда в ходе анализа взаимодействий между так называемыми «первичными» (primary) и «вторичными» (secondary) эмоциями показывает нам, как они могут быть изменены с помощью опыта (Damasio, 1994: 131–139). Юн Эльстер же называет это процессами трансмутации эмоций (Эльстер, 2011: 167–169), демонстрируя, как имеющаяся у некоторого лица зависть посредством рассказывания себе или другим лицам вымышленной истории может превратиться в праведный гнев, или так называемое аристотелевское негодование (Эльстер, 2011: 168).

действия на нее. При определенных обстоятельствах аффект способен весьма эффективно транспонировать имеющиеся у нас первичные впечатления, сообщая душе и последующим ее действиям необходимую живость и силу. Впрочем, сам Юм дает нам весьма доходчивое описание того, как именно это происходит: «...мы сперва знаем о нем [об аффекте. — А. Н.] только на основании его действий, т. е. тех внешних знаков, проявляющихся в выражении лица и разговоре, которые сообщают его идею. Эта идея тотчас же переходит во впечатление и приобретает такую степень силы и живости, что превращается в сам аффект и порождает такую же эмоцию, как любое первичное чувствование» (Юм, 1996в: 367). Тем самым благодаря действию на нас аффекта становится понятным и незыблемый для юмианской социологии принцип, согласно которому *«всякая сопутствующая эмоция легко превращается в господствующую»* (Юм, 1996в: 466).

Особым примером, иллюстрирующим справедливость предложенного понимания исследовательских интуиций и целей юмианской социологии, является тот вид практик, в котором такое ассоциирующее качество, как чувство сходства, по необходимости учреждаемое аффектом и дающее начало любой из наших практик, дополняется еще одним ассоциирующим качеством, радикальным образом усиливающим действие аффекта на нашу душу, а именно — тем, что сам Юм называет «чувством смежности» либо (если мы намерены пользоваться здесь более современным социологическим языком), тем, что мы сами назвали бы «интерактивным взаимодействием». Это дополнительное ассоциирующее качество, как только оно привнесено нами в обычную практику, превращает ее в то, что мы вслед за современной социологией религии привычно именуем *ритуалом*. Этот особый вид практик описывается Юмом в следующем пассаже: «Однако сходство не является единственным отношением, производящим такое действие: последнее может быть усилено благодаря другим отношениям, сопровождающим первое. Чувства других людей оказывают на нас небольшое влияние, если последние находятся вдали от нас, так что требуется отношение смежности для того, чтобы эти чувства могли вполне быть переданы нам» (Юм, 1996в: 368).

Действие аффекта и та сила, с которой им аффицируется наша душа, в этих обстоятельствах руководствуется одним весьма примечательным принципом юмианской социологии: «Мы больше симпатизируем близким нам людям, нежели тем, которые далеки от нас...» (Юм, 1996в: 617). Или, если мы пожелаем дать тому же самому принципу более общую формулировку: «Смежные объекты должны оказывать на последние [т. е. на аффекты. — А. Н.] гораздо большее влияние, чем отдаленные» (Юм, 1996в: 469).

Таким образом, согласно Юму, в тот момент, когда складывающаяся под действием аффекта практика, на основе учреждаемого им некоторого ассоциирующего качества сходства, получает дополнительную поддержку со стороны чувства смежности в рамках некоторого ограниченного круга участвующих в практике акторов, поддерживающих в этот самый момент взаимодействия в формате лицом к лицу, уже известный нам юмианский механизм действия аффектов приобрета-

ет типичные для любого ритуала очертания (рис. 4). Нетрудно заметить, что сила и степень живости аффекта в этих обстоятельствах заметно превосходят те, что мы могли наблюдать среди обычных повседневных практик (рис. 3)³⁷.

Вполне очевидно, что в таких условиях наша первоначальная эмоция, которая инициировала этот ритуал, не может оставаться прежней и неизменной, поскольку испытывает значительное влияние со стороны действующего внутри ритуальной практики аффекта. В этих обстоятельствах не будет ошибочным утверждать, что действие аффекта достигает здесь своего естественного пика, наиболее успешным образом стягивая, как нами уже было установлено, между собой концы и начала наших практик в интересах придания им единообразия, устойчивости и регулярности. Именно в тех практиках, которые мы могли бы назвать ритуальными, аффект в состоянии полностью достичь своей цели, оказывая серьезное влияние на имеющиеся у нас первичные впечатления, равно как и сообщая душе и всем последующим ее действиям большую живость и силу. Очевидно, что из всех наших практик, именно ритуалы (т.е. практики, подобные тем, где ассоциирующее качество сходства, учреждаемое посредством аффекта, дополняется еще одним типом ассоциации — чувством смежности взаимодействующих акторов) обладают самым сильным действием на нашу душу — действием, оказываемым как на эмоции нашего собственного я, так и на первичные впечатления *других*. Такие обстоятельства в действиях аффекта налагают на ритуал ряд серьезных ограничений, незнакомых остальным видам практик, но каждое из которых релевантным образом согласуется с подобного рода обстоятельствами. Прежде всего круг взаимодействующих в ритуале акторов всегда конкретен, локален и ограничен. Ни один ритуал не в состоянии вместить в себя всех имеющихся акторов, что обеспечивает нам значительную гарантию от возможности поглощения одним и тем же ритуалом всех остальных, как связанных, так и не связанных с ним практик. И, наконец, сила и живость, с которой в ритуале осуществляет свое действие аффект, позволяют нам зафиксировать тот простой, но немаловажный факт, что ритуал не позволяет «остыть» действующему аффекту настолько, чтобы

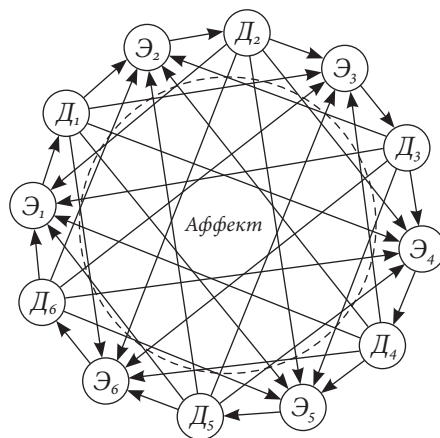


Рис. 4. Юмианская модель ритуала

37. Собственно говоря, здесь мы видим нечто похожее на то, что намного позднее Эмиль Дюркгейм обозначил довольно необычным словом «бурление» (effervescence). В частности, Дюркгейм так описывает этот процесс этого «бурления» в ходе участия в некоторой религиозной практики: «Бурление зачастую становится настолько сильным, что это приводит к странностям в поведении; высвободившиеся страсти столь стремительны, что ничто не может их сдержать. Люди пребывают столь далеко за пределами обычных условий жизни и так ощущают это, что они чувствуют определенную необходимость поставить себя над и вне обычной морали» (Durkheim, 1995: 218).

он обратился для нас некоторой устойчивой привычкой. Можно здесь добавить, что каждое новое действие по отправлению ритуала как бы заново учреждает (или, точнее, переучреждает) ассоциирующее качество, и то, что это ассоциирующее качество может быть похожим или даже казаться тождественным с тем, о котором нам было известно из прежних ритуальных действий, не должно нас вводить в заблуждение. При желании мы могли бы сказать, что сам по себе ни один ритуал не основан на действии привычки, поскольку обстоятельства влияния на нашу душу аффектов в ритуальных практиках не способствуют формированию и закреплению привычек, а содействуют прежде всего изменению имеющихся у нас эмоций. Ритуалы — это практики, в которых вовлеченность акторов и действие на них аффекта столь велики, что по окончании действия ни один из участников не может заявить о том, что им была приобретена какая-либо привычка. *Аффектации в ритуалах не устанавливаются привычек, они лишь изменяют наши первичные впечатления*³⁸.

Только принимая этот важный для юмианской социологии нюанс, можно подобраться к пониманию ее истинного замысла. В противном случае мы обрекаем себя на превратное представление о том, почему для Юма привычка так тягостно действует на силу и живость аффекта (Юм, 1996в: 418–419) — и действует столь существенно, что при наличии привычки аффект становится совершенно незаметен и незначителен, либо исчезает вовсе. Юм неоднократно подчеркивает это немаловажное обстоятельство: «При частом же повторении... аффекты утихают, волнение жизненных духов проходит, и мы рассматриваем объекты с большим спокойствием» (Юм, 1996в: 465). Аффект, установив ассоциацию, в последующем не играет роли двигателя, и далее разгоняющего нашу практику, поскольку учрежденного им отношения ассоциации уже вполне достаточно, чтобы, делая наши переходы в рядах впечатлений и идей легкими, пробудить в душе известную склонность следовать именно в тех направлениях, которые для нас и связаны с этой легкостью. Тем самым, как указывает Юм, «привычка не только делает легким произведение любого действия; она также придает нам известную склонность и известное стремление к таковому» (Юм, 1996в: 465). Действие аффекта на нашу душу здесь замещается привычкой, которая в указанных обстоятельствах есть не что иное, как «остывший» (или, пользуясь терминологией Юма, «спокойный») аффект. Этим, казалось бы, малозаметным обстоятельством не стоит пренебрегать,

38. Заранее иронизируя над теми, кто с подозрением и/или с пренебрежением отнесется к предлагаемому здесь описанию и трактовкам обстоятельств действия на нас аффектов в практикуемых теми или иными лицами ритуалах, стоит сослаться на очевидное фактическое возражение. Среди множества известных нам из опыта ритуальных практик есть те, которые позволяют нам, например, избавиться от стыда, связанного с теми или иными обстоятельствами наших прежних действий (в частности, разнообразные очистительные практики), но трудно, если вообще возможно, обнаружить такие, которые позволили бы нам сделать не только это, но и помимо прочего (или, так сказать, пользуясь удобным случаем), обзавестись какой-нибудь полезной привычкой при известных обстоятельствах наших действий не стыдиться вовсе. Проще говоря, избавиться от стыда можно, но приобрести привычку не стыдиться нельзя.

поскольку из опыта нам хорошо известно, что *«как только аффект становится постоянным принципом действия и преобладающей склонностью нашей души, он обычно уже не производит больше сколько-нибудь ощутимого волнения* [курсив мой. — А. Н.]. Непрестанная привычка и собственная сила аффекта подчиняют ему все, поэтому он направляет наши поступки и наше поведение без того противодействия и той эмоции, которые так естественно сопровождают каждую мгновенную вспышку аффекта» (Юм, 1996в: 461).

Привычка в силу той легкости, которую она сообщает нашей душе в ее переходах от одних идей и впечатлений к другим, сама способна поддерживать и сохранять регулярность и единообразие наших практик. Трудность, сопровождающая изначально движения души в ее рассмотрении идей и впечатлений, преодолеть которую и призван аффект, обращается легкостью, свойственной привычке, основанной на отношениях к некоторому ассоциирующему качеству, учрежденному прежде при помощи аффекта. Поэтому не удивительно, что, перехватывая со временем инициативу во влияниях, оказываемых постепенно «остывающим» аффектом на нашу душу, привычка действует строго консервативно: она сохраняет регулярность и единообразие уже установившихся практик, следуя той тенденции чувствования, что прежде была намечена аффектом. Эти-то обстоятельства в действиях на нас привычки и стремится определить Юм, когда лаконично замечает: «Привычка производит на наш дух два *первичных* действия: во-первых, она дает возможность *легко* производить любой акт или представление любого объекта; во-вторых, вызывает *стремление* или *склонность* к таковым; с помощью же этих двух действий мы можем объяснить все другие действия привычки, как бы необычны они ни были (Юм, 1996в: 464).

Наследуя аффектам, привычка сопровождает и в дальнейшем обслуживает наши практики. И даже более того, согласно Юму, как аффект, так и привычка имеют одну и ту же природу, различаясь между собой лишь по обстоятельствам их влияния на нас: аффект первично учреждает ассоциирующее качество, в то время как привычка его надежно фиксирует, позволяя затем раз за разом демонстрировать свойственную нам на практике единообразную манеру действовать. К сожалению, манкируя этим тончайшим наблюдением над эмоциональным строем человеческой природы (что свойственно многим поколениям интерпретаторов Юма), мы рискуем нарушить стройную архитектуру юмианской социологии, равно как и усомниться в строгости объяснений тех принципов, которым подчиняются наши практики, наивно полагая, что концептуальный каркас «Трактата о человеческой природе» весьма шаток, а поддерживающие его аргументы довольно путанны. Однако все те, кто по собственной наивности либо невнимательности считает, что Юм озабочен только тем, чтобы редуцировать имеющуюся у нас разумную способность ко всему тому многообразию привычек, о котором нам известно из опыта, обрекая нас в дальнейшем всевозможными затруднениями, проистекающими из загадки индукции, совершенно нечувствительны к этой тонкости и в силу этого заблуждаются относительно подлинных целей и истинного замысла «Трак-

тата о человеческой природе»³⁹. На самом деле Юм не имеет иного желания, кроме одного — желания свести все интересующие нас принципы человеческой природы к действиям, которые аффект оказывает на нашу душу, делая тем самым учение о нем центром и сердцем своей аналитики. Это становится для нас тем более очевидным, если мы взглянем на дефиниции, которые Юм дает всем без исключения аффективным способностям (включая, между прочим, и ту, что мы привычно называем нашей разумной способностью), — дефиниции, которых он строго и последовательно придерживается на протяжении всего «Трактата»:

«Под *аффектом* мы обычно понимаем сильную и ощутимую эмоцию нашего духа, возникающую тогда, когда перед нами предстает некоторое благо, или зло, или какой-нибудь объект, который в силу изначального строения наших способностей в состоянии вызвать в нас стремление к себе. Под *разумом* мы подразумеваем аффекты, совершенно однородные с первыми, но только действующие спокойнее и не производящие такого волнения в нашем настроении; это спокойствие вводит нас в заблуждение по отношению к ним и заставляет нас смотреть на них исключительно как на заключения наших интеллектуальных способностей» (Юм, 1996в: 478).

Эти дефиниции дают нам понять, что следует быть крайне осторожными, особенно во всех тех случаях, когда речь заходит о привычках, заменяющих нам собственную разумную способность. И хотя, как уже выяснилось, Юм не склонен оспаривать собственный тезис о том, что «все суждения суть не что иное, как

39. Свойственные Юму стремления к ясности и точности в изложении собственных идей, равно как и его тончайшая проницательность, подталкивали его к необходимости предупредить (а по возможности и вовсе устранить) вероятные неверные толкования подлинных целей и истинного замысла «Трактата». По-видимому, именно этими соображениями он и руководствовался, когда решил снабдить третью книгу «Трактата», в которой излагается учение о морали, предуведомлением следующего характера: «Я считаю нужным предупредить читателей, что хотя эта книга и является третьим томом „Трактата о человеческой природе“, но она в известной степени независима от двух первых и не требует, чтобы читатель углублялся во все содержащиеся в них отвлеченные рассуждения» (Юм, 1996в: 496). Из этого предуведомления вполне очевидным образом следует, что первые две книги «Трактата», в отличие от третьей, не поддаются независимому друг от друга рассмотрению; обе книги, содержащие учение о познании и учение об аффектах, необходимо рассматривать как соподчиненные части общего для них целого. Изолированное рассмотрение одной из них, в частности, первой книги, в которой излагается учение о познании, абсолютно недопустимо. По мнению же самого Юма, знакомство с «Трактатом» следовало бы начинать прежде со второй книги, где излагается его оригинальное учение об аффектах, продолжив его затем книгой первой, рассматривающей общие и специальные вопросы человеческого познания; и надо полагать, только чисто риторические соображения заставили Юма воздержаться от такого порядка книг, о чем он, впрочем, впоследствии сожалел и открыто признавался на страницах «Трактата» (Юм, 1996в: 68). Весьма показателен и тот факт, что в историко-философских штудиях, посвященных Юму, довольно серьезное внимание уделяется вопросу о том порядке, в котором им писались книги «Трактата о человеческой природе». Так, в частности, вполне убедительным кажется предположение, высказанное Норманом Кемп-Смитом (Kemp Smith, 2005), о том, что вторая (об аффектах) и третья (о морали) книги «Трактата» были написаны Юмом прежде первой (о познании). Подобного же предположения придерживается и Вадим Васильев, обнаруживший в ходе тщательного контент-анализа текста «Трактата» ряд весомых свидетельств в пользу этого (Васильев, 2013, 2014).

действия привычки» (Юм, 1996в: 202). Мы тем не менее легко можем прийти к ложным заключениям относительно самой природы этих привычек, если все-таки решимся пренебречь юмианским учением об аффекте. Игнорируя аффект и его природу, мы не сможем, помимо прочего, также и понять источники, равно как и обстоятельства, действий на нас своих же собственных привычек.

Социология как теория пристрастий

Собирая воедино все детали разобранный нами *Machina Humeana*, мы открываем для себя строгую и стройную моральную философию, в которой все интересующие нас феномены могут быть целиком и полностью выведены из тех влияний, сила которых скрыта в эмоциональных ингредиентах человеческой природы. Отбросив нашу разумную способность, или воображение, и поступая тем самым в строгом соответствии с требованиями юмианской социологии⁴⁰, мы остаемся лицом к лицу с действующими на нас аффектами⁴¹. Этого нам вполне достаточно, чтобы установить и наладить сеть устойчивых, регулярных и единообразных практик. Ведь, как замечает Юм, «воображение крайне быстро и подвижно; но аффекты медленны и устойчивы» (Юм, 1996в: 481).

Посредством устойчивости аффекта произвольность и свобода, присущие по природе воображению, устраняются в пользу единообразия действующей привычки⁴², поскольку «привычка опережает воображение и дает ему известное направление» (Юм, 1996в: 202).

А это значит, что юмианская социология радикальным образом *устраняет теорию рационально действующего агента*, делая ее эвристически неликвидной, непривлекательной и бесполезной в деле поиска удовлетворительных объяснений для наших действий и практик, и *подменяя ее собственной оригинальной теорией агента пристрастного*⁴³. При рассмотрении любых наших действий

40. Сам Юм, разумеется, никогда не ставил перед собой цели основания отдельной социологической традиции, хотя его имя довольно часто можно встретить в работах ряда известных социологов (например, см.: Bloor, 1996: 843; Роулз, 2005: 19). Однако присутствие Юма в социальных исследованиях, есть не что иное, как результат ретроспекции самих социологов о философских источниках собственной традиции, который не должен вводить нас в заблуждение, поскольку Юм полагал, что создает образцовую *philosophia moralis*.

41. Анализ узлов и агрегатов социологической *Machina Humeana* позволяет согласиться с утверждением Энн Роулз, которая, разбирая основания объявленной Юмом радикальной реформы моральной философии, приходит к верному в целом заключению, что в сравнении со всеми предшествующими философскими взглядами, придерживавшимися традиционных представлений о цензурирующей роли нашего Разума в отношении совершаемых нами действий, «для Юма, напротив, „аффекты“, а не разум иницируют и затем направляют человеческую деятельность» (Роулз, 2005: 18 [пер. сверен и исправлен по: Rawls, 2001: 52]).

42. Жиль Делёз весьма лаконично суммирует эту характерную для учения об аффектах Юма особенность в следующих словах: «...аффект наделяет душу постоянством» (Делёз, 2001б: 21–22).

43. «Одна из наиболее простых, но наиважнейших идей Юма такова: человек не столько эгоистичен, сколько *пристрастен*. <...> Сущность аффекта, сущность частного интереса в пристрастии, а не в эгоизме...» (Делёз, 2001б: 28–29). Это лишний раз подчеркивает неутилитарный характер юмианской

и практик (в том числе и тех, что мы обычно называем «познавательными» и «интеллектуальными»⁴⁴) нам предлагается исходить прежде из свойств и обстоятельств влияния на нас эмоций и аффектов, которые являются их подлинными источниками и регулятивными принципами⁴⁵. Или же, если нашей теоретической норме вкуса неприятен запрет на апелляцию к разумной способности, мы могли бы выразиться иначе: аффект нужен для того, чтобы сообщить нашему воображению известную долю пристрастия и таким образом стеснить присущую ему по природе произвольность и свободу. В любом случае для Юма всякая социология должна быть социологией эмоций и аффектов. Ибо лишенная эмоций и аффектов наша душа оказывается безнадежно слепа, а сам агент — либо бездеятелен, либо не способен демонстрировать хоть сколько-нибудь видимое и различимое единообразие в своих действиях на практике⁴⁶.

Учение о человеческой природе Юма, таким образом, вполне достойно стать полноценной альтернативой теории аффектов Спинозы. Более того, трактовка аффектов, предложенная Юмом, имеет в глазах социальных наук неоспоримые преимущества.

Во-первых, в отличие от юмианской социологии, спинозианская теория аффектов, основанная на имплицитном различении адекватных и неадекватных причин, лишена способности к решению загадки индукции⁴⁷. Это обстоятельство суще-

социологии, поскольку Юм и сам прекрасно осознавал то, с какими непреодолимыми трудностями со временем придется столкнуться теориям индивидуального рационального выбора, основанным на принципах исчисления агентом максимальных выгод от собственных действий, применительно к объяснению феномена коллективного поведения. Аффект, его неустраимо социальный характер и то пристрастие, которым он наделяет нас, заставляя действовать так, а не иначе, казался Юму намного более естественным, простым и удобным элементом человеческой природы, ссылка на который позволяла благополучно объяснять как природу самого феномена коллективного поведения, так и его вариативность в отношении каждого из имеющих в нем долю участия агентов.

44. К сожалению, в этой статье не нашлось свободного места для детального описания работы так называемого «сентиментального двигателя», разработанного Юмом в целях толкования таких систематических форм действия, которые мы обычно маркируем при помощи ярлыка «познавательные и интеллектуальные практики». Разумеется, описание этого механизма позволило бы нам намного ярче и рельефнее показать объяснительные возможности и теоретический потенциал *Machina Humeana*. Но мы обязуемся сделать это в нашей следующей работе.

45. Попытка скрестить разумную часть нашей души (λογιστικόν) с ее пристрастной частью (θυμοειδών) имеет почтенные античные историко-философские корни. По-видимому, нечто подобное и имели в виду представители раннего стоицизма, когда помещали разумную способность души в область сердца (явным образом поступая так в пику платоникам, настаивавшим на том, что вместе лицевой разумной способностью все-таки является голова). В частности, среди имеющих в нашем распоряжении свидетельств о школьной доктрине одного из самых ярких представителей раннего стоицизма Хрисиппа из Сол, можно обнаружить следующий любопытный пассаж: «...все аффекты возникают в области сердца... где сосредоточены аффекты души, там помещается и ее мыслящая часть (τὸ λογιστικόν)... разумное начало (τὸ λογιστικόν) помещается в сердце» (Хрисипп, 2002: 114).

46. Отнюдь не случайно, что Юм усматривает в состоянии *безразличия* проявления сущностных признаков *случайности* (Юм, 1996б: 180–185), которая очевидным образом несовместима с любой хоть сколько-нибудь различимой в опыте и наблюдениях регулярностью и единообразием.

47. Очевидным свидетельством этой неспособности является ироническая аллегория о двух собаках, природу которых путем упражнения пытается изменить их хозяин, добываясь того, чтобы «домашняя собака привыкла охотиться, а охотничья, наоборот, перестала преследовать зайцев» (Спино-

ственно снижает ценность теории аффектов Спинозы для последователей аффективного поворота, поскольку социальные исследования, инспирированные этим «поворотом», демонстрируют свою заинтересованность в изучении феномена обучающегося тела и различного рода образовательных практик.

Во-вторых, психофизический параллелизм, отстаиваемый Спинозой, помимо чисто эпистемологических осложнений, связанных с принятием дуализма атрибутов души и тела⁴⁸, и технических трудностей, возникающих с эксплуатацией сложнейшего механизма, призванного обеспечивать согласованность идей души и действий тела (Делёз, 2014: 73), содержит в себе крайне ограниченный запас социального активизма. В отличие от Спинозы, фиксирующего влияние аффектов лишь потенциально в отношении *способности* (*potentia*) нашего тела действовать, Юма напрямую и актуально связывает эмоциональный строй человеческой природы и действия, совершаемые на практике.

В-третьих, юмианское учение об аффектах более созвучно основам исследовательской идеологии социальных наук. Спинозой аффекты вводились ради фиксации отношений различия в природах индивидов (Делёз, 2014: 161), а вовсе не ради сходства. Мы вынуждены признать, что в крайних своих проявлениях спинозианский подход антисоциален, поскольку не соединяет индивидов в группы, а, напротив, противопоставляет их друг другу (Делёз, 2014: 178). Как замечает Спиноза, «поскольку люди волнуются аффектами, составляющими пассивные состояния, они могут быть противны друг другу» (Спиноза, 1999: 415). Формула социальной солидарности, согласно Спинозе, может быть найдена нами только в зонах действия «радостных» аффектов (*laetitia*), гармонизирующих отношения индивидов, в то время как реальная практика социальных движений свидетельствует скорее об ином. «Печальные» аффекты (*tristitia*) — страх, ненависть или озлобленность — способны служить интересам солидаризации отнюдь не хуже, чем позитивные моральные чувства. А стало быть, именно юмианская социология, основанная на сходствах, условия для которых создаются действующими на нас аффектами вне зависимости от их моральных качеств, является более предпочтительным и корректным исследовательским инструментом для создания теории согласованных социальных действий (практик), чем очаровывающая умы последователей аффективного поворота спинозианская «социология».

за, 1999: 452). Своей аллегорией Спиноза определенно дает нам понять, что решение загадки индукции не только не входит в его планы, но и просто будет игнорироваться из-за своей незначительности.

48. В своей «Этике» Спиноза устанавливает, что «ни тело не может определять душу к мышлению, ни душа не может определять тело к движению, ни к покою, ни к чему-либо другому (если только есть что-нибудь другое)» (Спиноза, 1999: 337). Однако проповедуемый им дуализм принадлежит к принципиально иному сорту, чем субстанциальный дуализм Рене Декарта, поскольку «сущности человека не присуща субстанциальность...» (Спиноза, 1999: 296).

Литература

- Бергсон А. (1999). Творческая эволюция / Пер. с франц. М. Булгакова // Бергсон А. Творческая эволюция. Материя и память. Минск: Харвест. С. 7–412.
- Васильев В. В. (2013). Методология Юма и его наука о человеческой природе // Историко-философский ежегодник. 2012. М.: Канон+, Реабилитация. С. 62–115.
- Васильев В. В. (2014). Неизвестный Юм // Вопросы философии. № 1. С. 127–139.
- Вахштайн В. (2011). Социология повседневности и теория фреймов. СПб.: ЕУ СПб.
- Волков В. (1997). О концепции практик(и) в социальных науках // Социологическое исследование. № 6. С. 9–23.
- Волков В., Хархордин О. (2008). Теория практик. СПб.: ЕУ СПб.
- Гоббс Т. (1991). Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского / Пер. с англ. А. Н. Гутермана // Гоббс Т. Сочинения. Т. 2. М.: Мысль. С. 3–545.
- Деева М. (2010). От индивидуального к разделяемому аффекту: постдюркгеймианская традиция в социологии эмоций // Социологическое обозрение. Т. 9. № 2. С. 134–154.
- Делёз Ж. (2001а). Спиноза // Делёз Ж. Эмпиризм и субъективность: опыт о человеческой природе по Юму. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза / Пер. с франц. Я. И. Свирского. М.: Пер Сэ.
- Делёз Ж. (2001б). Эмпиризм и субъективность: опыт о человеческой природе по Юму // Делёз Ж. Эмпиризм и субъективность: опыт о человеческой природе по Юму. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза / Пер. с франц. Я. И. Свирского. М.: Пер Сэ.
- Делёз Ж. (2014). Спиноза и проблема выражения / Пер. с франц. Я. И. Свирского. М.: Институт общегуманитарных исследований.
- Йоас Х., Кнёбль В. (2011). Социальная теория: двадцать вводных лекций / Пер. с нем. К. Г. Тимофеевой. СПб.: Алетейя.
- Кант И. (1994). Критика чистого разума / Пер. с нем. Н. О. Лосского. М.: Мысль.
- Корбут А. М. (2013а). Гоббсова проблема и два ее решения: нормативный порядок и ситуативное действие // Социология власти. № 1–2. С. 9–26.
- Корбут А. М. (2013б). Этнометодологические исследования науки: истоки // Эпистемология и философия науки. Т. XXXV. № 1. С. 151–166.
- Лейбниц Г. В. (1982). Разъяснение трудностей, обнаруженных г-ном Бейлем в новой концепции о взаимосвязи души и тела / Пер. с франц. Г.М. Файбусовича // Сочинения в четырех томах. Т. 1. М.: Мысль. С. 318–325.
- Поппер К. Р. (2008). Предположения и опровержения. Рост научного знания / Пер. с англ. А. Л. Никифорова, Г. А. Новичкова. М.: АСТ.
- Поппер К. Р. (2014). Неоконченный поиск: интеллектуальная автобиография / Пер. с англ. А. Карташова. М.: Праксис.

- Роулз Э. У. (2005). Дюркгеймовская трактовка практики: альтернатива конкретных практик и представлений как оснований разума / Пер. с англ. А. М. Корбута // Социологическое обозрение. Т. 4. № 1. С. 3–30.
- Роулз Э. У. (2014). Эпистемология Дюркгейма: незамеченный аргумент / Пер. с англ. А. М. Корбута // Социологическое обозрение. Т. 13. № 2. С. 84–140.
- Соссюр Ф. де. (1977). Курс общей лингвистики / Пер. с франц. А. М. Сухотина, А. А. Холодовича // Соссюр Ф. де. Труды по языкознанию. М.: Прогресс. С. 7–285.
- Спиноза Б. (1999). Этика, доказанная в геометрическом порядке / Пер. с лат. Н. А. Иванцова // Спиноза Б. Сочинения. Т. 1. СПб.: Наука. С. 251–478.
- Хрисипп. (2002). Фрагменты ранних стоиков. Т. 2: Хрисипп из Сол. Ч. 2: Физические фрагменты (фрг. 522–1216) / Пер. с древнегреч. А. А. Столярова. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина.
- Эльстер Ю. (2011). Объяснение социального поведения: еще раз об основах социальных наук / Пер. с англ. И. Кушнаревой. М.: ГУ-ВШЭ.
- Юм Д. (1996а). Исследование о человеческом познании / Пер. с англ. С. И. Церетели // Юм Д. Сочинения. Т. 2. М.: Мысль. С. 3–144.
- Юм Д. (1996б). Скептик / Пер. с англ. А. Н. Чанышева // Юм Д. Сочинения. Т. 2. М.: Мысль. С. 578–598.
- Юм Д. (1996в). Трактат о человеческой природе, или Попытка применить основанный на опыте метод рассуждения к моральным предметам / Пер. с англ. С. И. Церетели // Юм Д. Сочинения. Т. 1. М.: Мысль. С. 53–655.
- Agnew V. (2007). History's Affective Turn: Historical Reenactment and Its Work in the Present // *Rethinking History*. Vol. 11. № 3. P. 299–312.
- Barbalet J.M. (1999). Emotion, Social Theory, and Social Structure: A Macrosociological Approach. Cambridge: Cambridge University Press.
- Barrett L.F., Lindquist K.A. (2008). The Embodiment of Emotion // *Embodiment Grounding: Social, Cognitive, Affective, and Neuroscientific Approaches* / Ed. G. R. Semin, E. R. Smith. Cambridge: Cambridge University Press. P. 237–262.
- Barrett L.F., Bar M. (2009). See It with Feeling: Affective Predictions During Objects Perception // *Philosophical Transactions of the Royal Society of London. Series B*. Vol. 364. № 1521. P. 1325–1334.
- Berlant L. (1997). The Queen of America Goes to Washington City: Essays on Sex and Citizenship. Durham: Duke University Press.
- Bloor D. (1996). Idealism and the Sociology of Knowledge // *Social Studies of Science*. Vol. 26. № 4. P. 839–856.
- Clough P.T. (2007). Introduction // *The Affective Turn: Theorizing the Social* / Ed. P.T. Clough, J. Halley. Durham: Duke University Press. P. 1–33.
- Craig A. D. (2003a). Interoception: the Sense of the Physiological Condition of the Body // *Current Opinion in Neurobiology*. Vol. 13. № 4. P. 500–505.
- Craig A. D. (2003b). A New View of Pain as a Homeostatic Emotion // *Trends in Neurosciences*. Vol. 26. № 6. P. 303–307.

- Damasio A. R.* (1994). *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*. New York: Avon Books.
- Damasio A. R.* (2003). *Looking for Spinoza: Joy, Sorrow, and the Feeling Brain*. New York: Harcourt.
- Damasio A. R.* (2010). *Self Comes to Mind: Constructing the Conscious Brain*. New York: Pantheon Books.
- Ducey A.* (2007). *More Than a Job: Meaning, Affect, and Training Health Care Workers // The Affective Turn: Theorizing the Social / Ed. P. T. Clough, J. Halley*. Durham: Duke University Press. P. 187–208.
- Durkheim E.* (1995). *The Elementary Forms of Religious Life*. New York: Free Press.
- Garfinkel H.* (1967). *Studies in Ethnomethodology*. New Jersey: Englewood Cliffs.
- Goodman N.* (1983). *The New Riddle of Induction // Goodman N. Fact, Fiction and Forecast*. Cambridge: Harvard University Press. P. 59–83.
- Goodwin J., Jasper J. M., Polletta F.* (2000). *The Return of the Repressed: The Fall and Rise of Emotions in Social Movement Theory // Mobilization*. Vol. 5. № 1. P. 65–83.
- Gorton K.* (2008). *Desire, Duras, and Melancholia: Theorizing Desire After the "Affective Turn" // Feminist Review*. Vol. 89. № 1. P. 16–33.
- Hardt M.* (2007). *Foreword: What Affects Are Good For // The Affective Turn: Theorizing the Social / Ed. P. T. Clough, J. Halley*. Durham: Duke University Press. P. ix–xiii.
- Hochschild A. R.* (1979). *Emotion Work, Feeling Rules, and Social Structure // American Journal of Sociology*. Vol. 85. № 3. P. 551–575.
- Hoggett P., Thompson S.* (2012). *Introduction // Politics and the Emotions: The Affective Turn in Contemporary Political Studies / Ed. P. Hoggett, S. Thompson*. New York: Continuum. P. 1–19.
- Jasper J. M.* (1998). *The Emotions of Protest: Affective and Reactive Emotions In and Around Social Movements // Sociological Forum*. Vol. 13. № 3. P. 397–424.
- Jasper J. M.* (2011). *Emotions and Social Movements: Twenty Years of Theory and Research // Annual Review of Sociology*. Vol. 37. P. 285–303.
- Kemper T.* (1987). *How Many Emotions Are There? Wedding the Social and the Automatic Components // American Journal of Sociology*. Vol. 93. № 2. P. 263–289.
- Kemp Smith N.* (2005). *The Philosophy of David Hume: A Critical Study of Its Origin and Central Doctrines*. London: Palgrave Macmillan.
- Koivunen A.* (2000). *Preface: The Affective Turn? // Conference Proceedings for Affective Encounters: Rethinking Embodiment in Feminist Media Studies / Ed. A. Koivunen, S. Paasonen*. Turku: University of Turku. P. 7–9.
- Kuhn A.* (1992). *Mandy and Possibility // Screen*. Vol. 33. № 3. P. 233–243.
- Lutz K.* (1986). *Emotion, Thought, and Estrangement: Emotion as Cultural Category // Cultural Anthropology*. Vol. 1. № 3. P. 287–309.
- Mannison D.* (1987). *Hume and Wittgenstein: Criteria vs. Scepticism // Hume Studies*. Vol. XIII. № 2. P. 138–165.
- Massumi B.* (2002). *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation*. Durham: Duke University Press.

- McCalman I., Pickering P. A. (2010). From Realism to the Affective Turn: An Agenda // Historical Reenactment: From Realism to the Affective Turn / Ed. I. McCalman, P. A. Pickering. New York: Palgrave Macmillan. P. 1–17.
- Nicholson L. (1999). The Play of Reason: From the Modern to the Postmodern. Buckingham: Open University Press.
- Prinz J. (2011). Sentimentalism and Self-Directed Emotions // Self-Evaluation: Affective and Social Grounds of Intentionality / Ed. A. Konzelmann Ziv, K. Lehrer, H. B. Schmid. Dordrecht: Springer. P. 135–153.
- Rawls A. W. (2001). Durkheim's Treatment of Practice: Concrete Practice vs. Representations as the Foundation of Reason // Journal of Classical Sociology. Vol. 1. № 1. P. 33–68.
- Rawls A. W. (2005). Epistemology and Practice: Durkheim's The Elementary Forms of Religious Life. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rescher N. (1975). Unselfishness: The Role of the Vicarious Affects in Moral Philosophy and Social Theory. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Redding P. (1999). The Logic of Affect. Ithaca: Cornell University Press.
- Robinson E. (2010). Touching the Void: Affective History and the Impossible // Rethinking History. Vol. 14. № 4. P. 503–520.
- Scarry E. (1985). The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World. New York: Oxford University Press.
- Stapleton M. (2013). Steps to a “Properly Embodied” Cognitive Science // Cognitive Systems Research. Vol. 22–23. P. 1–11.
- Thrift N. (2008). Non-Representational Theory: Space, Politics, Affect. London: Routledge.
- Woodward K. (1996). Global Cooling and Academic Warming: Long-Term Shifts in Emotional Weather // American Literary History. Vol. 8. № 4. P. 759–779.

Machine Wars: Machina Humeana

Andrei Nekhaev

Professor, Department of Philosophy and Social Communication, Omsk State Technical University

Address: Prospekt Mira, 11, Omsk, Russian Federation 644050

E-mail: a_v_nehaev@rambler.ru

The main goal of the article is to reconstruct the conceptual bases of the original sociological project contained in David Hume's *Treatise of Human Nature*. The core of Humean sociology is a meticulously designed doctrine of passions. The foci of the Humean doctrine of passions are the questions of influences observed between the emotional component of human nature and the multiple forms of human actions. According to David Hume, the faculty of imagination, which operates on ideas, is not by itself able to supply a set of regular and uniform practices for an agent. The real foundations for any agent's habitual form of action are always emotions and

passions. The influences of emotions and passions on an agent have various natures: emotions as the primary impressions (the impressions of sensation) initiate actions performed by an agent, and passions, as secondary impressions (the impressions of reflection), put these activities into a regular and uniform shape. These very passions define the nature and structure of an agent's habits, avoiding the traditional logical difficulties in solving the riddle of induction. A habit does not arise as a simple result from the multiple performances of these or that actions, but it is formed by predilections of an agent of activity. Against the backgrounds of a burgeoning interest in contemporary social sciences and a variety of practice-oriented theories and concepts, Humean sociology finds a new theoretical practicality, demonstrating the strength of its arguments and the ability to become a new important source of conceptual intuitions in the social sciences.

Keywords: David Hume, emotion, passion, habit, riddle of induction, action theory, theory of practice

References

- Agnew V. (2007) History's Affective Turn: Historical Reenactment and Its Work in the Present. *Rethinking History*, vol. 11, no 3, pp. 299–312.
- Barbalet J. M. (1999) *Emotion, Social Theory, and Social Structure: A Macrosociological Approach*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Barrett L. F., Lindquist K. A. (2008) The Embodiment of Emotion. *Embodiment Grounding: Social, Cognitive, Affective, and Neuroscientific Approaches* (eds. G. R. Semin, E. R. Smith), Cambridge: Cambridge University Press, pp. 237–262.
- Barrett L. F., Bar M. (2009) See It with Feeling: Affective Predictions During Objects Perception. *Philosophical Translations of the Royal Society of London. Series B*, vol. 364, no 1521, pp. 1325–1334.
- Bergson H. (1999) Tvorcheskaja jevoljucija [Creative Evolution]. *Tvorcheskaja jevoljucija. Materija i pamjat'* [Creative Evolution. Matter and Memory], Minsk: Harvest, pp. 7–412.
- Berlant L. (1997) *The Queen of America Goes to Washington City: Essays on Sex and Citizenship*, Durham: Duke University Press.
- Bloor D. (1996) Idealism and the Sociology of Knowledge. *Social Studies of Science*, vol. 26, no 4, pp. 839–856.
- Clough P. T. (2007) Introduction. *The Affective Turn: Theorizing the Social* (eds. P. T. Clough, J. Halley), Durham: Duke University Press, pp. 1–33.
- Craig A. D. (2003a) Interoception: The Sense of the Physiological Condition of the Body. *Current Opinion in Neurobiology*, vol. 13, no 4, pp. 500–505.
- Craig A. D. (2003b) A New View of Pain as a Homeostatic Emotion. *Trends in Neurosciences*, vol. 26, no 6, pp. 303–307.
- Chrysippus. (2002) *Fragmenty rannih stoikov. Tom 2: Hrisipp iz Sol. Chast' 2: Fizicheskie fragmenty (frg. 552–1216)* [Fragments of the Early Stoics, vol. 2: Chrysippus of Soli, part 2: Fragments of Physics (frg. 552–1216)], Moscow: Greko-latinskij kabinet Ju. A. Shichalina.
- Damasio A. R. (1994) *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*. New York: Avon Books.
- Damasio A. R. (2003) *Looking for Spinoza: Joy, Sorrow, and the Feeling Brain*. New York: Harcourt.
- Damasio A. R. (2010) *Self Comes to Mind: Constructing the Conscious Brain*. New York: Pantheon Books.
- Deeva M. (2010) Ot individual'nogo k razdeljaemomu affektu: postdjukgejmianskaja tradicija v sociologii jemocij [From the Individual to Shared Affect: Post-Durkheimian Tradition in the Sociology of Emotions]. *Russian Sociological Review*, vol. 9, no 2, pp. 134–154.
- Deleuze G. (2001) Spinoza [Spinoza]. *Jempirizm i subektivnost': opyt o chelovecheskoj prirode po Jumu. Kriticheskaja filosofija Kanta: uchenie o sposobnostjah. Bergsonizm. Spinoza* [Empiricism and Subjectivity: An Essay on Hume's Theory of Human Nature. Kant's Critical Philosophy: The Doctrine of the Faculties. Bergsonism. Spinoza], Moscow: Per Se.
- Deleuze G. (2001) Jempirizm i subektivnost': opyt o chelovecheskoj prirode po Jumu [Empiricism and Subjectivity: An Essay on Hume's Theory of Human Nature]. *Jempirizm i subektivnost': opyt o chelovecheskoj prirode po Jumu. Kriticheskaja filosofija Kanta: uchenie o sposobnostjah. Bergsonizm*.

- Spinoza [Empiricism and Subjectivity: An Essay on Hume's Theory of Human Nature. Kant's Critical Philosophy: The Doctrine of the Faculties. Bergsonism. Spinoza], Moscow: Per Se.
- Deleuze G. (2014) *Spinoza i problema vyrazheniya* [Expressionism in Philosophy: Spinoza], Moscow: Institut obshchegumanitarnykh issledovaniy.
- Ducey A. (2007) More Than a Job: Meaning, Affect, and Training Health Care Workers. *The Affective Turn: Theorizing the Social* (eds. P. T. Clough, J. Halley), Durham: Duke University Press, pp. 187–208.
- Durkheim E. (1995) *The Elementary Forms of Religious Life*, New York: Free Press.
- Elster J. (2011) *Objasnenie social'nogo povedeniya: eshhe raz ob osnovakh social'nykh nauk* [Explaining Social Behavior: More Nuts and Bolts for the Social Sciences], Moscow: HSE.
- Garfinkel H. (1967) *Studies in Ethnomethodology*, Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Goodman N. (1983) The New Riddle of Induction. *Fact, Fiction and Forecast*, Cambridge: Harvard University Press, pp. 59–83.
- Goodwin J., Jasper J. M., Polletta F. (2000) The Return of the Repressed: The Fall and Rise of Emotions in Social Movement Theory. *Mobilization*, vol. 5, no 1, pp. 65–83.
- Gorton K. (2008) Desire, Duras, and Melancholia: Theorizing Desire After the "Affective Turn". *Feminist Review*, vol. 89, no 1, pp. 16–33.
- Hardt M. (2007) Foreword: What Affects Are Good For. *The Affective Turn: Theorizing the Social* (eds. P. T. Clough, J. Halley), Durham: Duke University Press, pp. ix–xiii.
- Hobbes T. (1991) Leviathan, ili Materija, forma i vlast' gosudarstva cerkovnogo i grazhdanskogo [Leviathan, or the Matter, Forme, and Power of a Common-wealth Ecclesiasticall and Civill]. *Sochinenija. Tom 2* [Works, vol. 2], Moscow: Mysl', pp. 3–545.
- Hochschild A. R. (1979) Emotion Work, Feeling Rules, and Social Structure. *American Journal of Sociology*, vol. 85, no 3, pp. 551–575.
- Hoggett P., Thompson S. (2012) Introduction. *Politics and the Emotions: The Affective Turn in Contemporary Political Studies* (eds. P. Hoggett, S. Thompson), New York: Continuum, pp. 1–19.
- Hume D. (1996) Issledovanie o chelovecheskom poznanii [An Enquiry Concerning Human Understanding]. *Sochinenija. Tom 2* [Works, vol. 2], Moscow: Mysl', pp. 3–144.
- Hume D. (1996) Skeptik [The Sceptic]. *Sochinenija. Tom 2* [Works, vol. 2], Moscow: Mysl', pp. 578–598.
- Hume D. (1996) Traktat o chelovecheskoj prirode, ili Popytka primenit' osnovannyj na opyte metod rassuzhdeniya k moral'nym predmetam [A Treatise of Human Nature: Being an Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects]. *Sochinenija. Tom 1* [Works, vol. 1], Moscow: Mysl', pp. 53–655.
- Jasper J. M. (1998) The Emotions of Protest: Affective and Reactive Emotions In and Around Social Movements. *Sociological Forum*, vol. 13, no 3, pp. 397–424.
- Jasper J. M. (2011) Emotions and Social Movements: Twenty Years of Theory and Research. *Annual Review of Sociology*, vol. 37, pp. 285–303.
- Joas, H., Knöbl, W. (2011) *Social'naja teorija: dvadcat' vvodnykh lekcij* [Social Theory: Twenty Introductory Lectures], Saint Petersburg: Aleteija.
- Kant I. (1994) *Kritika chistogo razuma* [Critique of Pure Reason], Moscow: Mysl'.
- Kemper T. (1987) How Many Emotions Are There? Wedding the Social and the Autonomic Components. *American Journal of Sociology*, vol. 93, no 2, pp. 263–289.
- Kemp Smith N. (2005) *The Philosophy of David Hume: A Critical Study of Its Origin and Central Doctrines*, London: Palgrave Macmillan.
- Koivunen A. (2000) Preface: The Affective Turn? *Conference Proceedings for Affective Encounters: Rethinking Embodiment in Feminist Media Studies* (eds. A. Koivunen, S. Paasonen), Turku: University of Turku, pp. 7–9.
- Korbut A. (2013) Gobbsova problema i dva ee reshenija: normativnyj porjadok i situativnoe dejstvie [Hobbes' Problem and Its Two Solutions: Normative Order and Situated Action]. *Sociology of Power*, no 1–2, pp. 9–26.
- Korbut A. (2013) Jetnometodologicheskie issledovaniya nauki: istoki [Ethnomethodological Studies of Science: The Origins]. *Epistemology and Philosophy of Science*, vol. 35, no 1, pp. 151–166.
- Kuhn A. (1992) *Mandy and Possibility. Screen*, vol. 33, no 3, pp. 233–243.

- Leibniz G. W. (1982) Razjasnenie trudnostej, obnaruzhennyh g-nom Bejlem v novoj koncepcii o vzajmosvjazi dushi i tela [Clarification of the Difficulties which Mr. Bayle has found in the New System of the Union of Soul and Body]. *Sochinenija. Tom 1* [Works, vol. 1], Moscow: Mysl', pp. 318–325.
- Lutz K. (1986) Emotion, Thought, and Estrangement: Emotion as Cultural Category. *Cultural Anthropology*, vol. 1, no 3, pp. 287–309.
- Mannison D. (1987) Hume and Wittgenstein: Criteria vs. Scepticism. *Hume Studies*, vol. xiii, no 2, pp. 138–165.
- Massumi B. (2002) *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation*. Durham: Duke University Press.
- McCalman I., Pickering P. A. (2010) From Realism to the Affective Turn: An Agenda. *Historical Reenactment: From Realism to the Affective Turn* (eds. I. McCalman, P. A. Pickering), New York: Palgrave Macmillan, pp. 1–17.
- Nicholson L. (1999) *The Play of Reason: From the Modern to the Postmodern*, Buckingham: Open University Press.
- Popper K. R. (2008) *Predpolozhenija i oproverzhenija. Rost nauchnogo znanija* [Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge], Moscow: AST.
- Popper K. R. (2014) *Neokonchennyj poisk: Intellektual'naja avtobiografija* [Unended Quest: An Intellectual Autobiography], Moscow: Praxis.
- Prinz J. (2011) Sentimentalism and Self-Directed Emotions. *Self-Evaluation: Affective and Social Grounds of Intentionality* (eds. A. Konzelmann Ziv, K. Lehrer, H. B. Schmid), Dordrecht: Springer, pp. 135–153.
- Rawls A. W. (2001) Durkheim's Treatment of Practice: Concrete Practice vs. Representations as the Foundation of Reason. *Journal of Classical Sociology*, vol. 1, no 1, pp. 33–68.
- Rawls A. W. (2005) *Epistemology and Practice: Durkheim's The Elementary Forms of Religious Life*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rawls A. W. (2005) Djurkgejmovskaja traktovka praktiki: Al'ternativa konkretnyh praktik i predstavlenij kak osnovanij razuma [Durkheim's Treatment of Practice: Concrete Practice vs. Representations as the Foundation of Reason]. *Russian Sociological Review*, vol. 4, no 1, pp. 3–30.
- Rawls A. W. (2014) Jepistemologija Djurkgejma: Nezamechennyj argument [Durkheim's Epistemology: The Neglected Argument]. *Russian Sociological Review*, vol. 13, no 2, pp. 84–140.
- Rescher N. (1975) *Unselfishness: The Role of the Vicarious Affects in Moral Philosophy and Social Theory*, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Redding P. (1999) *The Logic of Affect*, Ithaca: Cornell University Press.
- Robinson E. (2010) Touching the Void: Affective History and the Impossible. *Rethinking History*, vol. 14, no 4, pp. 503–520.
- Saussure F. de. (1977) Kurs obshhej lingvistiki [Course in General Linguistics]. *Trudy po jazykoznaniju* [Works on Linguistics], Moscow: Progress, pp. 7–285.
- Scarry E. (1985) *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World*, New York: Oxford University Press.
- Spinoza B. (1999) Jetika, dokazannaja v geometricheskom porjadke [The Ethics Demonstrated in Geometric Order]. *Sochinenija. Tom 1* [Works, vol. 1], Saint Petersburg: Nauka, pp. 251–478.
- Stapleton M. (2013) Steps to a "Properly Embodied" Cognitive Science. *Cognitive Systems Research*, vol. 22–23, pp. 1–11.
- Thrift N. (2008) *Non-Representational Theory: Space, Politics, Affect*. London: Routledge.
- Vakhshstein V. (2011) *Sociologija povsednevnosti i teorija frejmov* [Sociology of Everyday Life and Frame Theory], Saint Petersburg: European University at Saint Petersburg.
- Vasiliev V. (2013) Metodologija Juma i ego nauka o chelovecheskoj prirode [Hume's Methodology and His Science of Human Nature]. *Istoriko-filosofskij ezhegodnik, 2012* [Historical and Philosophical Yearbook, 2012], Moscow: Kanon+, Reabilitacija, pp. 62–115.
- Vasiliev V. (2014) Neizvestnyj Jum [Unknown Hume]. *Voprosy filosofii*, no 1, pp. 127–139.
- Volkov V. (1997) O koncepcii praktik(i) v social'nyh naukah [On Concept of Practice(s) in Social Sciences]. *Sociological Studies*, no 6, pp. 9–23.

Volkov V., Kharkhordin, O. (2008) *Teorija praktik* [Theory of Practices], Saint Petersburg: European University at Saint Petersburg.

Woodward K. (1996) Global Cooling and Academic Warming: Long-Term Shifts in Emotional Weather. *American Literary History*, vol. 8, no 4, pp. 759–779.