Это между этикой и кибернетикой

Ирина Дуденкова

Доцент, кафедра социологии, факультет социальных наук,
Московская высшая школа социальных и экономических наук (МВШСЭН).
Адрес: 125009, Москва, Газетный пер., 3–5. E-mail: irinafiled@gmail.com.

Ключевые слова: прагматика субъекта; действие; способности; форма жизни; правила; самореференция; акразия; этика.

В статье предпринимается попытка прояснить проблему определения действия посредством этической оптики. Этика понимается как система представлений о релевантности действия. Правила, как показал Джордж Агамбен, позволяют активировать эго, нейтрализовать поток жизни в *forma vitae*. В этой перспективе прагматика субъекта — это не просто набор практик управления собой, где главной задачей является полный контроль, но стратегии самоорганизации формы жизни посредством правила, в которых главной целью оказывается устойчивость. Основная трудность прагматики субъекта в этом случае состоит в решении проблемы акразии. Акразия понимается не как слабость воли, а как ее гетерогенность, разрыв или нарушение в интенциональном устройстве волевого акта, когда субъект может хотеть и не хотеть действовать, хотеть действовать в нескольких направлениях одновременно, как это вводит Юн Эльстер.

В тексте доказывается, что адаптационная модель прагматики субъекта, понимаемая как система аутореференций, опосредованная правилом, очень близка кибернетическому подходу. Если сопоставить работу Гре-

гори Бейтсона «Кибернетика Я: теория алкоголизма» и «Размышления о первой философии» Рене Декарта, между ними можно обнаружить неожиданные сближения. Бейтсон объясняет эффективность и устойчивость управления собой в группах анонимных алкоголиков использованием кибернетических принципов обратной связи, комплементарности, связи с внешним. Правила для руководства ума, которые Декарт вводит в «Размышлениях», можно рассматривать как принципы самоуправления субъекта, позволяющие избежать акразии между сомнением и доверием не как модусами мышления, а как модусами воли. Дедукция и обоснование правил идут по пути, указанному Бейтсоном: комплементарность, обратная связь, установление отношения с внешним. Благодаря понятию акразии можно показать, что управление собой и этика *cogito* Декарта в определенном смысле предвосхищают кибернетические модели управления. Это обстоятельство объясняет также, почему именно этика когито и прагматика субъекта оказываются наиболее устойчивым моментом теории субъекта, который выживает под натиском интенсивной критики ее противников.

ЯВОЗЬМУ старт с места, которое Хабермас назвал бы топосом перекрывающегося консенсуса: субъект виновен. В отчуждении, в индивидуализме, антропоцентризме, в забвении бытия, в корреляционизме, в экологическом кризисе, в дискриминации женщин, в депривации животных и других не-людей. Интересна эта направленность критики и ее сфокусированность, которая складывается прежде, чем само понятие и концепция приобретут твердое ядро (знаменитая энциклопедия непереводимостей Барбары Кассен предлагает три или четыре историко-философские версии происхождения и содержания понятия «субъект»)¹. Вероятно, философские концепции субъекта производят какие-то важные эффекты в историко-философском процессе, в истории, сообществе и культуре. Складывается впечатление, что наверняка философы знают только одно: «субъект действует».

Задача моего небольшого расследования — прояснить одну из самых двусмысленных проблем современных социальных наук и философии, а именно проблему определения действия. Действие оказывается зажатым между двумя конкурирующими парадигмами его описания: условно говоря, интенциональной и каузалистской², при этом действие по существу не схватывается ни одной из них, оно редуцируется к координатам его исполнения. Между тем способность действовать оказывается ключевой в пучке способностей, которыми определяется субъект как модель человеческого (?) опыта. Способность действовать и само действие находятся в фокусе интереса теорий политического субъекта (формула «управлять собой, чтобы управлять другими» ведет отсчет от политической философии Сократа и Платона), но являются ее слепым пятном. Я постараюсь артикулировать проблему действия обходным и даже курьезным путем — через два понятия, пока еще релевантные для социальных наук, перешедшие в них в качестве наследства от концепции субъекта, выдержавшие огонь,

1. Балибар Э., Кассен Б., де Либер А. *Sujet* // Европейский словарь философий: Словарь непереводимостей / Под ред. Б. Кассен. Киев: Дух и літера, 2015.
2. Степанцов П. М. Теоретические стратегии исследования социального действия: каузальное объяснение vs понимание смысла // Социология власти. 2015. Т. 27. № 4. С. 15–50.

воду и медные трубы десятилетий (или даже столетий) прицельной критики понятия субъекта с разных позиций: это идея самореферентности и понятие правила.

Если все же ввести рабочее определение понятия «субъект», то наиболее операциональным, на мой взгляд, может быть такое: пучок познавательных, волевых способностей и способности суждения, связность между которыми задается рефлексивным движением «я». Гипотеза (в старом греческом смысле, то, что поддерживает тезис) состоит в том, что условием возможности этого комплекса способностей является этика когито, производящая и регулятивная по отношению к мышлению.

В фокусе нашего исследования — проблема правила самореферентности или рефлексивного отношения субъекта, субъекта как объекта самого себя в ее трех изводах:

- *Методический извод*: сведение вопроса о возможности познания к исследованию способностей приводит к категориальной несоизмеримости процесса и результата. Возникающую дилемму можно условно сформулировать в виде следующего вопроса: познающий субъект — это условие возможности познавательного процесса или его результат?
- *Этический извод*: о каких инструментах управления собой можно непротиворечиво говорить сегодня, как можно мыслить сейчас самость, область приложения этих инструментов? Можно зафиксировать очень любопытный парадокс: с одной стороны, поведенческая экономика, нейрофизиология, социология продолжают наступление на идею автономного субъекта, суверенного господина своих волевых актов, с другой стороны, такие акции, как *Me too*, и карантинные требования в пандемический период показывают, что горизонт ответственности действующего структурирован исходя из предпосылки автономного управления собой. Популярная психология, коучинг и теория организаций продолжают опираться на идею управления собой в форме *time management*, борьбы с прокрастинацией и прочее, используя в качестве топоса идею контроля над собой. Эта невероятная устойчивость представлений о «ведении жизни», словами Вебера, представляет особенный интерес. Я постараюсь показать в этом тексте, что устойчивость связана именно с основополагающей противоречивостью мышления о волевой сфере, о способностях как инструментах этики, самой спекулятивной, дискредитированной и непроясненной области политической философии.

- *Политический извод*: критика насилия продолжает искать выходы из порочного круга правоустанавливающего и правоподдерживающего насилия. Всякое действие, направленное на установление и закрепление определенного порядка, оказывается неизбежно насильственным. Насилие становится слишком всеядным понятием, которое, как показывает Деррида в «Силе закона»³, разбивается о практическую неспособность его распознать. Разрыв проходит между правом и жизнью, нормативностью и действительностью, из-за этого разрыва субъект оказывается в ситуации невозможности принять решение. Особенно показательна ситуация вокруг жесткой критики Агамбена в период пандемии: подвешенный правовой статус карантинных правил и распоряжений вызвал обострение дискуссии об источниках насилия и его инструментах. Ключевой проблемой, на мой взгляд, оказывается непроясненность понятия правила, его подвешенность между правом и советом, но попытки реконструировать смысл этого широко используемого в социальном и гуманитарном знании понятия вводят нас слишком далеко от политических практик.

Мир как воля и управление

Ведущим для моего анализа является подход, предложенный Эмманюэлем Левинасом: этика как первая философия.

Этика как таковая — это оптика. Она не ограничивается тем, что готовит поле деятельности для теоретического мышления, которое затем монополизирует трансценденцию. Традиционное противопоставление теории и практики отходит на задний план благодаря метафизической трансценденции... для которой этика — это ее звездный путь⁴.

При этом этика определяется не как теория блага, не как дисциплина о нравственности или правилах, а как система идей о релевантности действия. В качестве теории о релевантности действия, которая отвечает на вопрос «как действовать?», этика оказывается привилегированной теоретической областью проблематиза-

3. *Derrida J. Force of Law: The “Mystical Foundation of Authority” // Idem. Acts of Religion. N.Y.; L.: Routledge, 2002.*

4. *Левинас Э. Избр. Тотальность и бесконечное. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 72.*

ции действия. Может показаться, что такая проблематизация действия соответствует тройному концептуальному сдвигу, который предпринимает Фуко в своих поздних работах, — от исследования форм отношения с истиной через процедуры правления к прагматике субъекта и техник себя:

Этот переход, этот сдвиг от развития знаний к анализу форм веридикции составляет первый теоретический сдвиг, который необходимо предпринять. Второй необходимый теоретический сдвиг состоит в том, чтобы, ведя речь об исследовании нормативности поведения, отбросить общую Теорию Власти (с большой буквы) или объяснение Господства в целом и попытаться заняться историей и анализом процедур и технологий управления. Наконец, третий сдвиг, который, как мне кажется, необходимо произвести, заключается в том, чтобы уйти от теории субъекта и обратиться к различным типам субъективности в их историчности, к исследованию модальностей и техник отношения к себе, а также к истории прагматики субъекта в ее различных формах⁵.

Но археологический метод и критическая установка, практикуемые Фуко, упускают из поля зрения контрасты и проблемы прагматики субъекта в их взаимосвязи, они попросту незаметны в его концептуализации. Можно показать это на одном из примеров, который вроде бы хорошо ложится в разработку прагматики субъекта, но в реальности ограничивается указанием на проблему несоизмеримости процесса и результата действия, цели и средств, которая нас будет интересовать в первую очередь.

Речь идет о примере из «Бесед» Эпиктета, где Эпиктет предлагает форму самопроверки для надзора за всеми своими представлениями. Он вводит эту установку с помощью двух метафор: ночного стража и привратника, который не пропускает никого, пока не выяснит, кто он. Для Эпиктета проблема заключается не в установлении источника представлений, как у Сократа или раннехристианских писателей, а в том, чтобы определить, подчиняются они его воле или нет. Упражнение

...состоит в том, чтобы гулять по улицам города и спрашивать себя, зависят ли от твоей воли те представления, которые появляются в твоем уме. Если они не лежат в области моральной целесообразности и воли, тогда их следует отбросить. Как только на рассвете выйдешь, кого бы ты ни увидел, кого бы ты ни услышал, исследуй, отвечай как на вопрос. Что ты увидел? Красавца или

5. Фуко М. Герменевтика субъекта. СПб.: Наука, 2007. С. 55.

красавицу? Прилагай мерку. Независящее от свободы воли или зависящее от свободы воли? Независящее от свободы воли. Отбрасывай прочь. Что ты увидел? Оплакивающего кончину ребенка? Прилагай мерку. Смерть есть независящее от свободы воли. Отбрасывай долой. Повстречался тебе консул? Прилагай мерку. Консульство — что это такое? Независящее от свободы воли или зависящее от свободы воли? Независящее от свободы воли. Отбрасывай и это, не годно, откинь прочь, нисколько не касается тебя⁶.

Фуко утверждает, что организующим началом такой формы контроля и самопроверки является главенство над самим собой, но вопросы, которые здесь были поставлены, что и как организует этот самоконтроль, не задаются.

Другой хорошо известный разыгранный вариант постановки проблемы управления собой концентрируется на разрыве между волением и мышлением, двумя ключевыми способностями субъекта, и пытается его исцелить. Для введения позволительно несколько простых констатаций. Политический субъект наделен способностями мышления и воления, но они устроены по-разному и по-разному укоренены в мире. Благодаря влиятельному теоретическому решению Канта — обоснованию трансцендентального различия — мышление укоренено в регионе феноменального, данного нам в опыте, воление связано с областью ноуменального. Одно укоренено в субъекте, второе фиксируется в мире. Долгий путь, который прошла философия субъекта после Канта до критики корреляционизма, можно рассмотреть как набор попыток переопределения трансцендентального различия, но самое важное — попыток придать связность кантианскому проекту, преодолеть разрыв между волением и мышлением. Не случайно так часто политическая философия (в XX веке это были Арендт, Лиотар, Рикёр) обращалась к «Критике способности суждения» как собственно кантианскому варианту исцеления трансцендентального разрыва. Арендт сформулировала проблему в своем исследовании жизни ума:

Вопрос в том, как эта способность привносить в мир нечто новое и таким образом «изменять мир» может функционировать в мире явлений, а именно в среде фактичности, которая стара по определению и которая беспрерывно трансформирует всякую спонтанность вновь возникающего в «уже было» (*has been*) фактов — *fieri*; *factus sum*⁷.

6. Он же. Дискурс и истина // Логос. 2008. № 2. С. 253.

7. Арендт Х. Жизнь ума. СПб.: Наука, 2013. С. 239.

Из-за укорененности воли в регионе ноуменального описание и объяснение действия не нуждаются в гипотезе воли, поскольку понятие воли имеет слишком «низкий онтологический статус»⁸. Но только до определенного предела. В этом смысле показательными оказываются критикующие трансцендентальную философию и корреляционизм как таковой тексты представителей спекулятивного реализма и объект-ориентированной онтологии. Они действительно работают с трансцендентальным разрывом, но эта работа носит характер паллиативных мер и состоит в простом перетаскивании из ноуменального региона в регион явленного странных объектов ноуменального мира вроде богов, демонов или вещи-в-себе. Но при этом автономная воля, которая наряду с вещью-в-себе или Богом является обитателем региона ноуменального и в каком-то смысле конституирует сам трансцендентальный разрыв со стороны ноуменального, не замечается. Этот парадокс хорошо замечен у Тимоти Мортонa, поскольку его программа отчетливо политически ориентирована. Он просто декларирует автономию объектов: «Автономия объектов гораздо более угрожающая, а сами объекты гораздо более чувственно автономны, нежели это предполагалось кантовской версией автономии»⁹, но при этом продолжает обличать бездействие политиков, обвиняя их в цинизме и лицемерии. Как понимать призыв к действию, если не определено, что значит действовать? Это ли не цинизм и не лицемерие — средствами самой трансцендентальной философии, используя понятие «автономии», лечить рану, нанесенную трансцендентальной философией? Политически ответственные высказывания должны начинаться с глубокого и тщательного анализа понятия действия и воли, а не с деклараций.

Путеводным для нашего анализа мог бы быть концепт перформативности Джона Остина, но этому мешает то обстоятельство, что в области философского производства оно работает как раз против цели моего исследования и используется в качестве универсальной заглушки на месте именно того вопроса, который теперь уже можно прямо поставить. Как устроено действие не с точки зрения его онтологии или его эпистемологических координат, а именно с этической точки зрения? Как действовать: нужно ли руководствоваться правилом, чтобы управлять собой? И наоборот: зачем управлять собой, если можно руководствоваться правилом?

8. Там же. С. 250.

9. Мортон Т. Гиперобъекты. Философия и экология после конца мира. Пермь: HylePress, 2019. С. 179.

Агамбен замечательно показал, что задача управления собой с помощью определенной *forma vitae* принципиально отличается от тех способов управления, которые исследовал Фуко. Разница в том, что античный вариант контроля над собой предполагал не включение в течение жизни каких-то постоянных регулятивных принципов, но, скорее, просто постоянное усилие, подчиняющее волю мышлению. Пример из «Бесед» Эпиктета про отсечение зависящего и независящего от воли, достойного и недостойного — это способ контроля, который не предполагает формализацию правила, наоборот, это живой процесс, который требует постоянной концентрации. Агамбен возводит изобретение контроля, подчиненного правилу, к монастырским практикам *regula et vita*, которые означают не смешение правила и жизни, но нейтрализацию и трансформацию того и другого в «форме жизни». Здесь правила и жизнь входят в зону неразличимости, где появляется то, что позднее назовут «пользованием».

В действительности — на что, судя по всему, намекает Витгенштейн — сама идея учредительного правила подразумевает отказ от расхожего представления, согласно которому вся проблема правила заключается просто в применении общего принципа к отдельному случаю, то есть в соответствии с кантианской моделью определяющего суждения сводится к чисто логической операции. Проект киновии, перенося этическую проблему с уровня отношений между нормой и действием на уровень формы жизни, судя по всему, заново ставит под вопрос саму дихотомию правила и жизни, универсального и частного, необходимости и свободы, при помощи которых мы и привыкли понимать этику¹⁰.

Можно ли сказать, что здесь Агамбен изобретает велосипед, высказывает мысли, давно сформулированные Максом Вебером в «Протестантской этике и духе капитализма»? Этот знаменитый и беспрецедентно влиятельный для гуманитарных наук текст тоже написан под впечатлением от знакомства с уставами католических монашеских общин во время работы Вебера в библиотеках Ватикана. Ключевым понятием, в котором связывается этика и капиталистический способ хозяйственных отношений, оказывается понятие «ведения жизни», и Вебер как будто также использует эту фигуру «мирской аскезы», объясняя рационализацию жизни, подчинение времени жизни труду. Но трудовые практики, подчиненные задаче извлечения прибыли, — это все же более узкий способ

10. Агамбен Дж. Высочайшая бедность. Монашеские правила и форма жизни. М.; СПб.: Издательство Института Гайдара, 2020. С. 106.

нейтрализации жизни в «форме жизни», чем тот, который пытается схватить и предъявить Агамбен. Можно сказать, что Агамбен вскрывает механику регуляции жизни и управления собой, когда показывает, как возникает новый способ контроля посредством руководства правилом, как правила, которые находятся посередине между непреложностью закона и необязательностью совета, становятся в качестве основания к действию выше и закона, и совета.

Как правильно не хотеть хотеть, чтобы начать действовать?

В концептуализации Агамбена не хватает одного очень важного элемента. Этот неуловимый, но крайне значимый для концепции субъекта элемент дальше станет объектом особого внимания в моем тексте. Это гетерогенность Эго, рефлексивная складка, которая возникает в результате нейтрализации жизни в *forma vitae* за счет введения регулятивного принципа (правила). В результате использования правила в Эго появляется расщелина между объективированным и необъективированным, система аутореференции «я как другой самому себе». Агамбен работал с уже готовыми монашескими правилами, обусловленными идеей подражания Христу и евангельскими словами «Я есть путь, истина и Жизнь» (Ин. 14:6).

В этом высказывании намечаются очень необычные отношения между целями и средствами, в которых цель и средства взаимно обуславливают друг друга, отсылают к друг другу. Но на этом пути следования Христу возникают серьезные трудности. Вот основополагающая для гетерогенности Эго цитата из апостола Павла: «Ибо не творю я добро, как мне бы хотелось, но вместо того я творю то самое зло, которого не хочу совершать» (Рим. 7:19).

В истории философии достаточно замечательных примеров дедукции секулярных правил управления собой, в которых работает принцип «цель служит средством, а средство служит цели». Прежде всего я имею в виду «правила для руководства ума» Рене Декарта. Давно уже указано (Полем Рикёром, Жан-Люком Марионом)¹¹, что знаменитый картезианский аргумент, к которому с легкой (скорее, тяжелой) руки Хайдеггера возводят рождение нововременного субъекта, представляет собой что-то вроде практического силлогизма. Дедукция *ego cogito ergo sum* не является простым логическим рассуждением, но, скорее, волевым упраж-

11. Рикёр П. Я-сам как другой. М.: Издательство гуманитарной литературы, 2008; Марион Ж.-Л. Эго, или Наделенный собой. М.: Рипол-Классик, 2019.

нением. Оно опосредовано волей, медитацией (еще одно слово из лексикона иезуитов, у которых учился Декарт) над способностью воления с испытанием способности воления для достижения способности воления, то есть эффективного контроля над собой, что мы и попробуем сейчас продемонстрировать.

Чтобы тематизировать эту рефлексивную складку, упомянутую выше, не хватает еще одного важного понятия, которые недавно было снова поднято на поверхность из полузабытых античных этических концепций. Это понятие акрасии. Здесь я буду понимать акрасию не как категорию, которая подразумевает «слабость воли». Это влиятельная линия развития англо-американской аналитической традиции, в которой развернулась дискуссия о возможности или невозможности «слабости воли»¹². Слабость воли рассматривается как установка, противоположная идеям Сократа и Платона: человек не может сделать одну вещь, если он точно знает, что он должен вместо этого сделать что-то другое. Основная дискуссия развернулась между философами Ричардом Мервином Хэйром и Дональдом Дэвидсоном. Хэйр доказывал, что слабость воли скорее невозможна¹³. Дэвидсон в своей яркой статье 1970 года доказал обратное¹⁴. Дэвидсон представил захватывающую теорию практических суждений, которая основывается на анализе интенций и предпочтений. Но его критики спрашивают, действительно ли он показал, что слабость воли возможна¹⁵. Одна из основных трудностей подхода Дэвидсона, которая осталась не преодолена, заключается в том, что с его позиции можно объяснить возможность действий, противоречащих лучшему суждению, *только в том случае, если лучшее суждение истолковано как безусловное суждение*. Те, кто писал после Дэвидсона, как правило, концентрировались на во-

12. Charles D. Akrasia: The Rest of the Story? // *Moral Psychology and Human Action in Aristotle* / M. Pakaluk, G. Pearson (eds). N.Y.: Oxford University Press, 2011. P. 187–210; Charlton W. Weakness of Will. Oxford: Basil Blackwell, 1988; Dodd D. Weakness of Will as Intention-Violation // *European Journal of Philosophy*. 2009. Vol. 17. P. 45–59; Weakness of Will and Practical Irrationality / S. Stroud, C. Tappolet (eds). Oxford: Clarendon Press, 2003.
13. Hare R. M. Freedom and Reason. Oxford: Clarendon Press, 1963; *Idem*. Weakness of Will // *The Encyclopedia of Ethics* / L. Becker, C. Becker (eds). 2nd ed. N.Y.: Routledge, 2001. P. 1789–1792.
14. Davidson D. How Is Weakness of the Will Possible? // *Idem*. *Essays on Actions and Events*. Oxford: Clarendon Press, 2001. 2nd ed. P. 21–42.
15. McIntyre A. Is Akratic Action Always Irrational? // *Identity, Character, and Morality* / O. Flanagan, A. Rorty (eds). Cambridge, MA: MIT Press, 1990. P. 379–400; Mele A. Backsliding: Understanding Weakness of Will. N.Y.: Oxford University Press, 2012.

просе о возможности и рациональном статусе действия вопреки безусловному лучшему суждению. В любом случае аналитическая философия выносит свой вердикт об акрасии в соответствии с уже готовыми более общими взглядами на действие, а именно в связи с намеченной нами проблемой связи мышления и воления, рассматривает эту проблему как часть теории практических суждений и движется между Сциллой интернализма, который исключает возможность слабой воли, и Харибдой экстернализма, лишаящего оценочное суждение привилегированной роли в рациональном действии. Этот интересный подход никак не касается тех вопросов, которые я здесь ставлю, а именно этики *ego cogito* как особой концепции действия и теории управления собой.

Но есть другой автор, рассуждения и выводы которого идеально ложатся в русло моей прикладной концептуализации, хотя сделаны при анализе эвристических возможностей концепции рационального агента. Это Юн Эльстер, норвежский и американский политолог и социолог, который получал высшее образование в 1960-х годах в Высшей нормальной школе и защищал диссертацию по Марксу у Раймона Арона. Любопытно, что одним из его ранних научных интересов была социология Александра Зиновьева; у Эльстера есть тексты, посвященные Ибанской социологии, социальной логике Ибанска, вымышленного советского города из «Зияющих высот» Зиновьева, как известно, крупного специалиста по многозначным логикам¹⁶. Несомненно, существует преемственность между этими и более поздними работами Эльстера, на которые я буду опираться, но этому вопросу может быть посвящена отдельная работа.

Эльстер рассматривает феномен акрасии не как «слабость воли», связывая мышление и действие, а как расщепление воли под именем *precommitment*, предварительного обязательства. Акрасия понимается как стратегия управления собой, которую агент использует для ограничения количества вариантов действия, доступных ему в будущем, чтобы исключить другой исход, если его предпочтения изменятся, чтобы будущие действия соответствовали его нынешним предпочтениям. Эльстер разработал свою теорию предварительных обязательств, которую он также называет теорией *self-binding*, «самосвязывания», в 1979 году в книге «Улисс и сирены»¹⁷. Признавая уязвимость воли в рациональном планировании, дей-

16. Elster J. Active and Passive Negation. An Esse Ibanskian Sociology // Alexandr Zinoviev as Writer and Thinker. P. Hanson, M. Kirkwood (eds). Basingstoke, Hampshire: Macmillan, 1988.

17. Idem. Ulysses and the Sirens. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

ствующие стремятся «достичь рациональности косвенными средствами». История Одиссея является парадигматическим случаем *self-binding*: получив предупреждение, Одиссей поручает своим морякам привязать его к мачте своего корабля и заткнуть уши, прежде чем они проплывут мимо острова сирен, чьи песни губят моряков. «Проблема Улисса» состоит в расщеплении воли, он хочет и не хочет хотеть, подобно курильщикам, которые рассказывают друзьям о своих намерениях, чтобы поднять ставку своего решения: теперь слабость воли подрывает также и репутацию.

Эльстер показывает, что многие современные социальные и политические институты используют и учитывают стратегию предварительного обязательства. Позднее в работе *Ulysses Unbound*¹⁸ 2000 года Эльстер развивает теорию индивидуальных стратегий *self-binding*, опираясь на примеры из истории и литературы. В двух своих статьях, «Акрасия и конфликт» и «Где происходит акратический разрыв», посвященных работам Эльстера и проблеме акрасии, Амели Рорти показывает¹⁹, что следование стратегии *self-binding* ни в коем случае не является патологическим — это относительно автоматические (хотя все еще добровольные) психологические функции. Именно в этом их сила и привлекательность: они дают конфликтующему с собой «акрату» решение для действия, но не то, которое соответствует его предпочтительному суждению. Для дальнейшего продвижения важно, что акрасия, расщепление воли, «желание не хотеть» или «нежелание хотеть», как и монастырское правило, приводит к нейтрализации жизни, ее объективации в виде *forma vitae* и оказывается действенной стратегией управления собой.

Бог и акрасия этического алкоголика

На основе сравнения двух текстов, в которых производится дедукция и доказывається необходимость использования правил управления собой, я хотела бы продемонстрировать, как выглядит ключевой, на мой взгляд, сюжет для модели субъекта как теории опыта. Обычно этот аспект проблематизируется через категорию негативности, способности субъекта отрицать, объективировать себя или противопоставлять себя другому, но я постараюсь показать, что эта дедукция разыгрывается как гетерогенность воления.

18. *Idem.* *Ulysses Unbound: Studies in Rationality, Precommitment, and Constraints.* Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

19. *Rorty A.* Where Does the Akratic Break Take Place? // *Australasian Journal of Philosophy.* 1980. Vol. 58. P. 333–347.

Эти тексты отстоят друг от друга на несколько сотен лет. Один из них фигурировал в хайдеггерианских рассуждениях о волюнтаризме субъекта²⁰, а особенность другого состоит в том, что, декларируя и подчеркивая свою антикартезианскую направленность, автор использует картезианский же тип рассуждений. Мы будем сопоставлять «Размышления о первой философии» Декарта и работу Грегори Бейтсона «Кибернетика „Я“: теория алкоголизма».

Статья Бейтсона была написана по результатам работы с группой пациентов-алкоголиков в Госпитале ветеранов (Пало-Альто, Калифорния) в 1949–1952 годах. Первоначально он собирался написать системно-теоретическое исследование алкогольной зависимости, в котором бы использовались только данные из публикаций «Анонимных алкоголиков» (АА), но постепенно понял, что методы контроля над собой и организационная структура АА сами по себе представляют интерес для возникающей общей теории управления кибернетики, поскольку деятельность АА тесно связана с кибернетической эпистемологией.

Бейтсон подчеркивает, что новизна его тезисов состоит именно в том исследовательском ракурсе, который был выбран в этом тексте:

Очень неудобно ссылаться одновременно и на «эпистемологию», и на «онтологию», но было бы неправильно полагать, что в естественной истории человечества их можно разделить. Создается впечатление, что не существует подходящего слова, выражающего комбинацию этих двух концептов... Поэтому я буду в этой статье пользоваться термином «эпистемология» для описания обоих аспектов сети и предпосылок, управляющих адаптацией (или дезадаптацией) к человеческому и физическому окружению. Как сказал бы Джордж Келли (*George Kelly*), это правила, согласно которым индивид «конструирует» свой опыт²¹.

Эти правила адаптации, или иначе систему релевантностей для действия, я называю здесь этикой.

Бейтсон утверждает, что большая ошибка — считать, что 1) проблема алкоголика состоит в «слабой воле»; 2) алкоголик может быть «капитаном свой души». Любопытно, что здесь имеется игра слов, не схватываемая в русском переводе.

20. Хайдеггер М. Ницше. СПб.: Владимир Даль, 2007. Т. 2.

21. Бейтсон Г. Кибернетика «Я»: теория алкоголизма // Он же. Экология разума. Избр. эссе по антропологии, психиатрии и эпистемологии. М.: Смысл, 2000. С. 274.

Нам опять предлагают какое-то ядро, какой-то центр управления, какого-то капитана-*κυβερνήτης*, рулевого, кормчего на новособранном корабле человека. Пусть корабль, как некогда Тесев, весь заменен, доска за доской, на новый: само наличие капитана должно послужить основой и постулатом новой сборки²².

Однако для алкоголизма характерно, что после первой рюмки мотивация к трезвости исчезает. И Бейтсон отмечает, что речь идет не просто о «слабости воли», но именно о ситуации акрасии, расщеплении воли: «Похоже, что, будучи „капитаном своей души“, он не может открыто желать и приказывать себе быть пьяным. „Капитан“ может приказывать себе быть трезвым, однако его приказы не выполняются»²³.

Бейтсон, как водится, обвиняет в непонимании проблемы алкоголика западный рационализм, главным бастионом которого объявляется картезианский субъект: «трезвость алкоголика характеризуется необычайно пагубным вариантом картезианского дуализма, то есть разделения между сознанием и материей или же, как в данном случае, между сознательной волей (или „Я“) и всей остальной личностью»²⁴. Но при этом, как я постараюсь показать далее, Бейтсон размышляет об управлении собой абсолютно в картезианской традиции дедукции правила (или метода) жизни. Бейтсон предлагает холистский системно-теоретический кибернетический взгляд на проблему алкоголика.

Итак, первый шаг в дедукции правила, которым особенно восхищается Бейтсон, расценивая его как переход от неправильной картезианской к более правильной эпистемологии, — «признание поражения». Листовка АА формулирует это так: «Попытка использовать силу воли подобна попытке поднять себя за шнурки ботинок». Переживание поражения является первым шагом к переменам. Таким образом, возникает необходимая динамика и два контура: управляющий и управляемый контур оказываются не только связанными, но связанными обратной связью, возникает система самореференции, «я» уже больше не является контролирующей трансцендентальной сущностью, но целостной самокорректирующейся системой. «Гордость» самоуправления алкоголика всегда предполагает симметричное отношение к реальному и фиктивному «я» как другому, вызовом оказывается риск выпивки, провоцирующий фатальное «Я могу». Бейтсон усматри-

22. Маяцкий М. *Ad hominem* и обратно. М.: ВШЭ, 2020. С. 250.

23. Бейтсон Г. Указ. соч. С. 275.

24. Там же. С. 274.

вает такую петлю связи в психотерапии, когда терапевт толкает пациента навстречу своим симптомам и называет ее «терапевтическим двойным посланием». Так, АА могут подталкивать алкоголика попробовать «пить под контролем», чтобы он мог окончательно убедиться в том, что не обладает никаким контролем. При «поражении» алкоголика появляется система с комплементарным паттерном, рефлексивная складка, другими словами, та самая диалектика целей и средств, характерная для нейтрализации жизни и превращения ее в *forma vitae*. Но Бейтсон вслед за АА показывает, что этого недостаточно для эффективного управления, порочный круг средств и целей не избавляет от схизмогенеза, способ развития ситуации, при котором накапливаются противоречия внутри системы, что приводит к ее разрушению. Поэтому нужен второй шаг, разрывающее петлю самореференции представление о Силе, большей, чем «я», или «Боге, как ты его понимаешь». Особенно интересно, что представление о Боге вводится в соответствии с логической и теоретической необходимостью, Сила не награждает и не наказывает, а позволяет алкоголику выстраивать более эффективно и непротиворечиво отношения с самим собой: «схизмогенез всегда сильнее своих участников»²⁵. Отношения с этой силой лучше всего определяются словом «причастность». Для формирования еще более глубоких отношений «часть — целое» вводится еще один принцип — анонимность, который не просто защищает алкоголиков от разглашения и позора или, наоборот, удерживает от искушения использовать членство в АА как положительный актив в общественных связях, но еще раз подчеркивает несоревновательность отношений с самим собой и с миром, направленность взаимоотношения не только к себе, но и вовне и является проявлением «комплементарности» в противовес симметрии и схизмогенезу простой аутореференции. Бейтсон подчеркивает эффективность управления собой в кибернетической модели АА, ее устойчивость и утверждает, что «неалкоголический мир может извлечь много уроков из эпистемологии теории систем и методов АА»²⁶. Важно, что необходимая нейтрализация жизни, объективация (или «отрицание», «отчуждение», «объективация», «опредмечивание» и прочие понятия классической концепции субъекта) задается через расщепление воли, акрасию алкоголика, который хочет пить и не хочет пить одновременно.

25. Там же. С. 283.

26. Там же. С. 85.

Интересно, что знаменитая «молитва о просветлении», которая используется для медитаций в группах АА, служит для контроля над собой, и в ней преломляются проблемы связи мышления и воления, слабости воли и акрасии в действиях: «Боже, дай нам ясность ума, чтобы принять то, что мы не можем изменить, дай мужество изменить то, что мы можем изменить, и мудрость, чтобы отличить одно от другого».

Здесь можно было бы показать, что эта модель акрасии, расщепленной воли, релевантна и для категорического императива Канта, и для экзистенциальной дедукции Кьеркегора, она оказывается ключевой для теории действия Остина («Просьба о прощении», «Притворство»), но сделать это в рамках одной академической статьи не представляется возможным. Поэтому далее я ограничусь здесь анализом одного из самых известных в философской традиции текстов. Речь идет о «Размышлениях о первой философии» Декарта, причем наиболее важной для нас будет 4-я глава, которая, как правило, выпадает из поля зрения исследователей.

Картезианская кибернетика

«Размышления о первой философии» и «Правила для руководства ума» представляют собой не только обоснование «рационального метода», но и этику в том аспекте, который был здесь введен: систему релевантности действия. Метод Декарта, его «правила для руководства ума» являются также

...особого рода онтологией, имплицитно включающей в себя метафизическое обоснование метафизики и морали. Здесь есть все необходимые для этого условия: обоснование единичности субъекта свободной воли и в то же время общезначимости осуществляемого им акта самосознания; снятие в акте когито противоположности свободы и необходимости, воли и знания, практического и теоретического; принципы интерсубъективных отношений и толкование самосознания как творческого действия. Важно также, что имплицитная этика и онтология когито не содержат никаких содержательных предписаний и являются чисто формальной конструкцией, которая может быть сформулирована почти как спряжение глагола «быть»: *Cogito ergo ego sum, — ergo Tu es, — ergo nos sumus, — ergo id est*²⁷.

27. Доброхотов А. Л. Онтология и этика когито // Фонд Мераба Мамардашвили. URL: <https://www.mamardashvili.com/ru/merab-mamardashvili/opyty-chteniya/aleksandr-dobrohotov/ontologiya-i-etika-kogito>.

Для Декарта его метод был не только путем познания, но знанием, «которое направляет нашу жизнь, служит сохранению здоровья, а также открытиям в искусствах»²⁸. В методе сомнения Декарта для обоснования объективности знаний субъекта обнаруживается парадоксальная дуалистичность применения перспектив, производимых внутри разума воли и создающих разрыв внутри *cogito*²⁹. Но разрыв этот проходит не по линии мышление — воление, а внутри самой воли. Противоречия между суждениями разума как проявлением волевых актов приводят к тому, что никакие из «двух перспектив не могут быть взяты вместе в качестве единого целого»³⁰.

«Размышления о первой философии» (и частично «Правила для руководства ума») представляют собой нечто вроде аутотренинга, практических упражнений по управлению собой. С одной стороны, если Декарт выводит основания принципа мышления из доказанного убеждения, то оно уже должно содержать в себе уверенность в этом принципе, так как в предпосылках принципа содержатся и следствия из него. Интернализированная цикличность аргументации в методе производится расхождением между предпосылками основания и их следствиями, между тем, что положения, которые считались целью дедукции, становятся медиаторами, инструментами самой дедукции, а потом все снова меняется местами. Первое измерение парадоксальности оснований познания содержится в напряжении между необходимостью доверять собственным способностям и одновременно в них сомневаться, при этом доверие и сомнение берутся не как эпистемологические модусы, а, скорее, как модусы воли. Декарт сомневается в собственной способности обладать истинным знанием и одновременно стремится им обладать. Так, метод обретения способности содержит в себе сомнение в том, что Декарт ей обладает.

Требование обоснования рациональности как таковой предполагает, что достоверность «я» содержится в соответствии его восприятия некоторому предполагаемому образцу. Но для применения этого образца необходимо задействовать «я», которое будет квалифицировать соответствие. Так, обоснование необхо-

28. Декарт Р. Правила для руководства ума // Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1989. Т. 1. С. 79.

29. Я сердечно благодарю слушательницу программы «Фундаментальная социология» МВШСЭН Анастасию Косачеву за участие в дискуссии в процессе подготовки этого текста.

30. Clyde P. Ragland, *The Will to Reason: Theodicy and Freedom in Descartes*. N.Y.: Oxford University Press, 2016. P. 231.

димости образца требует доверия способу квалификации, а он для практической реализации себя требует образца. Расщепление на «я-субъект» и «я-объект» пронизывает все «Размышления». Это разрыв между истиной и теоретической речью о ней. Можно предположить, что решающую роль в дедукции Декарта играет не существование, которое он выводит методом радикального сомнения, и не мышление, которое обеспечивает сомнение в действии, а некоторое практическое условие акрасии, разрыва воли, действующего в мышлении автора производимой дедукции. Но самое интересное, что Декарт последовательно выполняет почти все шаги, которые мы проследили в кибернетике «я» Бейтсона: «падение», «обратная связь», выход вовне, причастность внешнему.

Воля возникает в «Размышлениях» Декарта и проявляется каждый раз, когда он обращается за пределы собственно содержания своих философских изысканий и делится с читателем своими намерениями и наблюдениями за собой. Декарт приписывает действиям большую роль, нежели размышлениям, и видит за первыми возможность реализации собственного желания «установить в науках что-то прочное и постоянное»³¹. Так, необходимость поиска истины утверждается как решительное действие философа. Воля здесь отвечает за активность познавательного процесса: теперь Декарт «усердствует»³² в собственном познании, более того, за этим усердием проглядывает фигура расщепленной воли: «...как я полагаю, я поступлю хорошо, если, направив волю по прямо противоположному руслу, обману самого себя и на некоторый срок представлю себе эти прежние мнения совершенно ложными домыслами»³³.

Декарт пишет, что «воля обширнее интеллекта»³⁴. Способность воления обуславливает свободу действовать или не действовать и в связи с этим отвечает за утверждение или отрицание идеи, то есть требуется всякий раз, когда Декарт выносит суждение. Способность мышления позволяет отличать истину от лжи, то есть осуществляет акты квалификации идей. Инстанция действования не совпадает с инстанцией мышления, так как у них разная природа.

31. Декарт Р. Размышления о первой философии // Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1994.

Т. 2. С. 16.

32. Там же. С. 18.

33. Там же. С. 50.

34. Там же.

Воля выступает главной опорой познавательного процесса, но воля берется прежде всего негативно. Предзаданная истина ограничивает волю, а не реализует ее. Условие возможности познания истины — это вера Декарта в то, что он был сотворен по образу и подобию Бога и что он свободен, как и сам Бог, но она же и является условием усиления разрыва между природой истинного существования и природой существования Декарта. Если он не верит в то, что является таким же совершенным, как и Бог, в отношении осуществления собственной воли, собственной способности мышления и суждения, то стремлением к совершенствованию он лишь подтверждает это различие между ними, не изменяя первоначальной вере.

Наиболее важным измерением соотношения актов воли и актов мышления является их соответствие состояниям доверия и сомнения. Итак, активное состояние воли сопровождается состоянием сомнения разума, когда ему открывается возможность выбора, а сам выбор задействует способность мышления. Природа воли такова, что она требует быть свободной, но большую свободу она получает, с одной стороны, от состояния сомнения, а с другой — от решительного избавления от него. Воля оказывается естественным образом направлена на поиск источников доверия, и она стремится изменить состояние сомнения на состояние доверия. Доверие идеям и сомнение в них — это два состояния, отличающиеся количеством силы воли в них, но хочу обратить внимание, что здесь речь идет не о «слабости воли», а, скорее, о расщеплении воли, что и требовалось доказать. Так, в наиболее интересной 4-й главе Декарт говорит:

... и только воля или способность выбора у меня такова, что я не постигаю идеи большей... Ибо хотя эта способность несравненно более высока у Бога, нежели у меня... Ведь способность эта заключается только в том, что мы можем что-то — одно и то же — либо делать, либо не делать (то есть утверждать это либо отрицать, добиваться этого либо избегать), или, точнее, лишь в том, что к вещам, представляемым нам интеллектом, чтобы мы утверждали их либо отрицали, добивались их либо избегали, мы относимся так, что не чувствуем никакого внешнего принуждения к этим действиям. И мне нет никакой нужды — коль скоро я свободен — разрываться между двумя указанными возможностями, но, напротив, чем более я склоняюсь к одной из них — поскольку либо я с очевидностью усматриваю в ней определенную меру истины и добра, либо Бог таким образом настраивает мои глубинные мысли, тем свободнее я избираю эту возможность³⁵.

35. Там же. С. 48.

Таким образом, сомнение и доверие — это два именно волевых модуса опыта. Доверие свойственно детству, состоянию несовершеннолетия философа, а сомнение определяет состояние, в котором он пребывает в самих Размышлениях. Стремление воли искать источники доверия — это стремление искать консистентность, которая делала бы источник существования надежным, оно есть стремление к самосохранению в виде пребывания в состоянии доверия. И оно ведет к признанию необходимости сомнения, которое позволяет иметь больше силы воли. Притворство в отказе верить позволяет усмотреть «доксический волюнтаризм»³⁶ Декарта, в котором суждение управляется волей. Картинка легко переворачивается. Можно сказать, что доверять гораздо сложнее, чем сомневаться. Это показывает, что сомнение и доверие являются у Декарта именно волевыми модусами.

Еще одним ключом к пониманию устройства системно-кибернетического пути управления собой Декарта являются понятия «безразличие» и «озарение». Декарт испытывает состояние безразличия при отсутствии склонности разума к уверенности в ясности или неясности идеи. Безразличие — это «низшая степень свободы», так как характеризуется отсутствием выбора, и оно же есть активная «недостаточность познания» или же пассивность познавательного процесса из-за недостатка силы воли: «...когда [воля] безразлична к этим вещам, она легко отклоняется от истины и добра, и таким образом я допускаю ошибки и погрешности»³⁷. Этот момент является немаловажным для понимания функционирования воли, так как она, в отличие от интеллекта, может служить причиной ошибочности суждений, но проявляется в них только в качестве противоречия самой себе.

За поиском метода Декарта можно увидеть построение кибернетической модели нейтрализации жизни, изобретения правил руководства к действию, поскольку сомнение и доверие для него — это прежде всего волевые акты. Тогда первое движение — критика доверия. Признание слабости воли можно рассматривать как «падение». Движение между доверием и сомнением выглядит как выстраивание обратной связи. Обращение к Богу в качестве гаранта правильного устройства воли оказывается выходом вовне, причастности внешнему.

36. Schüssler R. Descartes' Doxastic Voluntarism. B.: De Gruyter, 2013.

37. Декарт Р. Размышления о первой философии. С. 48.

Заключение

Современная ситуация в философии отмечена острым дефицитом новых продуктивных инструментов понимания действия и ответственности. Можно с воодушевлением говорить о действующих вещах, но в любых обстоятельствах, когда возникает нужда обнаружения инстанции вменения, модель управления собой запрашивается почти автоматически, нам необходим *κυβερνήτης*, кормчий, рулевой корабля этого самого Эго. Пройденный путь был нужен, чтобы показать, что философское вопрошание о действии не может игнорировать этическое измерение действия. Этика, воспринятая как система правил жизни, техника управления собой, позволяет увидеть, что в самой сердцевине концепции действия «прошита» идея о внутреннем разрыве в волеии. Иными словами, сущность действия и способности к действию в концепции субъекта неизбежно гетерогенны, они проявляются как расщепление воли вплоть до самых инновационных концепций действия. Достаточно вспомнить этику Лакана и мотив «верности своему желанию», который был подхвачен Аленом Бадью, Славоем Жижекком, Аленкой Зупанчич. С помощью понятия акрасии я постаралась показать, что управление собой и этика *cogito* Декарта в определенном смысле предвосхищают кибернетические модели управления, поскольку его дедукция правила управления собой включает шаги, которые отмечают Бейтсоном и концепциями самоорганизации. Это досье демонстрирует также, почему именно этика оказывается наиболее устойчивым моментом теории субъекта, который выживает под натиском интенсивной критики противников.

Библиография

- Агамбен Дж. Высочайшая бедность. Монашеские правила и форма жизни. М.; СПб.: Издательство Института Гайдара, 2020.
- Арендт Х. Жизнь ума. СПб.: Наука, 2013.
- Балибар Э., Кассен Б., де Либера А. *Sujet* // Европейский словарь философий: Словарь непереводимостей / Под ред. Б. Кассен. Киев: Дух и літера, 2015. Т. 1. С. 164–192.
- Бейтсон Г. Кибернетика «Я»: теория алкоголизма // Он же. Экология разума. Избр. эссе по антропологии, психиатрии и эпистемологии. М.: Смысл, 2000.
- Декарт Р. Правила для руководства ума // Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1989. Т. 1.
- Декарт Р. Размышления о первой философии // Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1994. Т. 2.
- Доброхотов А. Л. Онтология и этика когито // Фонд Мераба Мамардашвили. URL: <http://mamardashvili.com/ru/merab-mamardashvili/opyty-chteniya/aleksandr-dobrohotov/ontologiya-i-etika-kogito>.

- Левинас Э. Избр. Тотальность и бесконечное. М.; СПб.: Университетская книга, 2000.
- Марион Ж.-Л. Эго, или Наделенный собой. М.: Рипол-Классик, 2019.
- Маяцкий М. Ad hominem и обратно. М.: ВШЭ, 2020.
- Мортон Т. Гиперобъекты. Философия и экология после конца мира. Пермь: HylePress, 2019.
- Рикёр П. Я-сам как другой. М.: Издательство гуманитарной литературы, 2008.
- Степанцов П. М. Теоретические стратегии исследования социального действия: каузальное объяснение vs понимание смысла // Социология власти. 2015. Т. 27. № 4. С. 15–50.
- Фуко М. Герменевтика субъекта. СПб.: Наука, 2007.
- Фуко М. Дискурс и истина // Логос. 2008. № 2 (65). С. 159–262.
- Хайдеггер М. Ницше. СПб.: Владимир Даль, 2007. Т. 2.
- Charles D. Akrasia: The Rest of the Story? // Moral Psychology and Human Action in Aristotle / M. Pakaluk, G. Pearson (eds). N.Y.: Oxford University Press, 2011. P. 187–210.
- Charlton W. Weakness of Will. Oxford: Basil Blackwell, 1988.
- Clyde P. Ragland, The Will to Reason: Theodicy and Freedom in Descartes. N.Y.: Oxford University Press, 2016.
- Davidson D. How Is Weakness of the Will Possible? // Idem. Essays on Actions and Events. 2nd ed. Oxford: Clarendon Press, 2001. P. 21–42.
- Derrida J. Force of Law: The “Mystical Foundation of Authority” // Idem. Acts of Religion. N.Y.; L.: Routledge, 2002. P. 228–298.
- Dodd D. Weakness of Will as Intention-Violation // European Journal of Philosophy. 2009. Vol. 17. P. 45–59.
- Elster J. Active and Passive Negation. An Esse Ibanskian Sociology // Alexandr Zinoviev as Writer and Thinker / P. Hanson, M. Kirkwood (eds). Basingstoke, Hampshire: Macmillan, 1988.
- Elster J. Ulysses and the Sirens. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- Elster J. Ulysses Unbound: Studies in Rationality, Precommitment, and Constraints. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Hare R. M. Freedom and Reason. Oxford: Clarendon Press, 1963.
- Hare R. M. Weakness of Will // The Encyclopedia of Ethics / L. Becker, C. Becker (eds). 2nd ed. N.Y.: Routledge, 2001. P. 1789–1792.
- McIntyre A. Is Akratic Action Always Irrational? // Identity, Character, and Morality / O. Flanagan, A. Rorty (eds). Cambridge, MA: MIT Press, 1990. P. 379–400.
- Mele A. Backsliding: Understanding Weakness of Will. N.Y.: Oxford University Press, 2012.
- Rorty A. Where Does the Akratic Break Take Place? // Australasian Journal of Philosophy. 1980. Vol. 58. P. 333–347.
- Schüssler R. Descartes’ Doxastic Voluntarism. B.: De Gruyter, 2013.
- Weakness of Will and Practical Irrationality / S. Stroud, C. Tappolet (eds). Oxford: Clarendon Press, 2003.

IRINA DUDENKOVA. Associated Professor, Department of Sociology, Faculty of Social Sciences, irinafiled@gmail.com.

Moscow School of Social and Economic Sciences (MSSSES), 3–5 Gazetny Lane, 125009 Moscow, Russia.

Keywords: pragmatics of the subject; action; abilities; *forma vitae*; rules; autoreferential; akrasia; ethics.

The article attempts to clarify the problem of defining an action through ethical optics. Ethics is understood as a system of principles relevant to action. As Agamben has shown, the rules permit objectifying the ego and neutralizing the flow of life as *forma vitae*. From this perspective, the pragmatics of the subject is not merely a set of practices for self-management, where the most important task is complete control; it is instead strategies for the self-organization of a form of life through a rule which makes sustainability the main goal. The main difficulty in the pragmatics of the subject in this connection is dealing with akrasia. Akrasia is understood not as weakness of will but as heterogeneity in it, a lacuna or violation of the intentional structure of action in which the subject can both want and not want to act, or want to act in several directions at the same time in the sense introduced by Jon Elster.

The article argues that the adaptation model of subject pragmatics, understood as a system of auto-references mediated by a rule is very similar to a cybernetic approach. If we compare Gregory Bateson's *The Cybernetics of "Self": A Theory of Alcoholism* and René Descartes' *Meditations on First Philosophy*, an unexpected convergence appears. Bateson explains the effectiveness and sustainability of self-management in Alcoholics Anonymous groups by their use of the cybernetic principles of feedback, complementarity, and communication with the external. The rules for guiding the mind that Descartes introduces in his *Meditations* can be seen as principles for the subject's self-government that enable escape from akrasia between doubt and faith not as modes of thought but as modes of will. Cartesian deduction and justification of rules follow the path outlined by Bateson: complementarity, feedback, and establishing a relationship with the external. The concept of akrasia can elucidate the way in which self-management and Descartes' *cogito* ethics in a sense anticipate cybernetic governance models. This connection also explains why the ethics of the *cogito* and the pragmatics of the subject have been the most enduring features in the theory of the subject and are still standing after the onslaught of intense criticism from its opponents.

DOI: 10.22394/0869-5377-2021-3-249-270

References

- Agamben G. *Vysochaishaia bednost'. Monasheskie pravila i forma zhizni* [Altissima povertà: Regole monastiche e forme di vita], Moscow, Saint Petersburg, Gaidar Institute Press, 2020.
- Arendt H. *Zhizn' uma* [The Life of the Mind], Saint Petersburg, Nauka, 2013.
- Balibar E., Cassin B., de Libera A. *Sujet. Evropeiskii slovar' filosofii: Slovar' neperevodimosti* [Vocabulaire européen des philosophies: dictionnaire des intraduisibles] (ed. B. Cassin), Kyiv, Duh i litera, 2015, vol. 1, pp. 164–192.
- Bateson G. *Kibernetika "Ia": teoriia alkogolizma* [The Cybernetics of "Self": A Theory of Alcoholism]. *Ekologiya razuma. Izbr. esse po antropologii, psikhologii i*

- epistemologii* [Ecology of Mind. Selected Essays in Anthropology, Psychiatry and Epistemology], Moscow, Smysl, 2000.
- Charles D. Akrasia: The Rest of the Story? *Moral Psychology and Human Action in Aristotle* (eds M. Pakaluk, G. Pearson), New York, Oxford University Press, 2011, pp. 187–210.
- Charlton W. *Weakness of Will*, Oxford, Basil Blackwell, 1988.
- Clyde P. Ragland, *The Will to Reason: Theodicy and Freedom in Descartes*, New York, Oxford University Press, 2016.
- Davidson D. How Is Weakness of the Will Possible? *Essays on Actions and Events*, 2nd ed., Oxford, Clarendon Press, 2001, pp. 21–42.
- Derrida J. Force of Law: The “Mystical Foundation of Authority”. *Acts of Religion*, New York, London, Routledge, 2002, pp. 228–298.
- Descartes R. Pravila dlia rukovodstva uma [Regulae ad directionem ingenii]. *Soch.: V 2 t.* [Works: In 2 vols], Moscow, Mysl', 1989, vol. 1.
- Descartes R. Razmyshleniia o pervoi filosofii [Meditationes de Prima Philosophia]. *Soch.: V 2 t.* [Works: In 2 vols], Moscow, Mysl', 1994, vol. 2.
- Dobrokhoto A. L. Ontologiya i etika kogito [Ontology and Ethics of Cogito]. *Fond Meraba Mamardashvili* [Merab Mamardashvili Foundation]. Available at: <http://mamardashvili.com/ru/merab-mamardashvili/opyty-chteniya/aleksandr-dobrokhoto/ontologiya-i-etika-kogito>.
- Dodd D. Weakness of Will as Intention-Violation. *European Journal of Philosophy*, 2009, vol. 17, pp. 45–59.
- Elster J. Active and Passive Negation. An Esse Ibansian Sociology. *Alexandr Zinoviev as Writer and Thinker* (eds P. Hanson, M. Kirkwood), Basingstoke, Hampshire, Macmillan, 1988.
- Elster J. *Ulysses and the Sirens*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.
- Elster J. *Ulysses Unbound: Studies in Rationality, Precommitment, and Constraints*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- Foucault M. Diskurs i istina [Discours et vérité]. *Logos. Filosofsko-literaturnyi zhurnal* [Logos. Philosophical and Literary Journal], 2008, no. 2 (65), pp. 159–262.
- Foucault M. *Germenetika sub"ekta* [L'herméneutique du sujet], Saint Petersburg, Nauka, 2007.
- Hare R. M. *Freedom and Reason*, Oxford, Clarendon Press, 1963.
- Hare R. M. Weakness of Will. *The Encyclopedia of Ethics* (eds L. Becker, C. Becker), 2nd ed., New York, Routledge, 2001, pp. 1789–1792.
- Heidegger M. *Nitshe* [Nietzsche], Saint Petersburg, Vladimir Dal', 2007, vol. 2.
- Levinas E. *Izbr. Total'nost' i beskonechnoe* [Selected Works. Totalité et Infini], Moscow, Saint Petersburg, Universitetskaia kniga, 2000.
- Maiatsky M. *Ad hominem i obratno* [Ad hominem and Back Again], Moscow, HSE, 2020.
- Marion J.-L. *Ego, ili Nadelennyi soboi* [L'ego ou l'adonne], Moscow, Ripol-Klassik, 2019.
- McIntyre A. Is Akratic Action Always Irrational? *Identity, Character, and Morality* (eds O. Flanagan, A. Rorty), Cambridge, MA, MIT Press, 1990, pp. 379–400.
- Mele A. *Backsliding: Understanding Weakness of Will*, New York, Oxford University Press, 2012.
- Morton T. *Giperob"ekty. Filosofiya i ekologiya posle kontsa mira* [Hyperobjects: Philosophy and Ecology after the End of the World], Perm, Hyle Press, 2019.
- Ricoeur P. *Ia sam kak drugoi* [Soi-même comme un autre], Moscow, Izdatel'stvo gumanitarnoi literatury, 2008.

- Rorty A. Where Does the Akratic Break Take Place? *Australasian Journal of Philosophy*, 1980, vol. 58, pp. 333–347.
- Schüssler R. *Descartes' Doxastic Voluntarism*, Berlin, De Gruyter, 2013.
- Stepantsov P. M. Teoreticheskie strategii issledovaniia sotsial'nogo deistviia: kauzal'noe ob"iasnenie vs ponimanie smysla [Theoretical Strategies of Studying Social Action: Causal Explanation vs Meaning Understanding]. *Sotsiologiia vlasti* [Sociology of Power], 2015, vol. 27, no. 4, pp. 15–50.
- Weakness of Will and Practical Irrationality* (eds S. Stroud, C. Tappolet), Oxford, Clarendon Press, 2003.