

Критика

Akrasia in Greek Philosophy / Ed. by C. Bobonich, P. Destrée. Leiden, Boston: Brill, 2007 (= Philosophia Antiqua, Vol. 106)

Как просто было бы, если бы мы только *не ведали, что творили*. Но гораздо чаще *мы ведем, что творим*, и все же творим. Почему? Зачем нам это? Явление это получило у греков имя «акрасии» (неумеренности, неводержанности, *incontinentia*), в противовес «энкратее», контролю над собой, выдержке, умению властвовать собой. Как и во многих других областях этики, афинские мыслители IV в. до н. э. придали ей форму, которая с тех пор претерпела лишь минимальные изменения. Она, однако, остается проблемой и периодически вызывает интенсивные дебаты. Обсуждаемая книга, сборник выступлений на конференции, проведенной в Католическом университете Лувены (Louvain-la-Neuve) в декабре 2003 г., ставит задачей подытожить дискуссии последних двадцати лет и предложить некоторые новые решения.

Так называемая стандартная версия проблемы такова. Феномен акрасии получил у Сократа негативную, а у Аристотеля позитивную трактовку. Сократ по сути отказал акрасии в существовании. Его рационализм отрицал возможность ситуации, при которой человек знает, что действовать определенным способом — плохо, и все же действует именно так. Для Сократа здесь кроется неправильное описание ситуации: на самом деле, если человек действует против своего «знания», то и знания никакого нету, или же знание есть только мнимое (*agnoia*, *amathia*). Аристотель же предпринял в седьмой книге «Никомаховой этики» реабилитацию акрасии. Собственно говоря, уже Платону (в «Протагоре», 352–358) душа представлялась чем-то более сложным, многомерным и конфликтным, чем в простецком ригоризме Сократа. Аристотель считал, что Сократ просто вступил в конфликт с феноменами, т. е. с наблюдаемыми явлениями, а именно случаями, когда человек ведет себя в противоречии со своим знанием о наилучшем способе действия. Стойки же затем встали на сторону Сократа: акрасии как конфликта между разумом и иррациональной частью души нет и быть не может, поскольку иррациональной части у души нет.

Некоторые аспекты этой складной версии вызывают сомнения у ученых, и они предлагают различные уточнения самого вопроса.

Авторы первой статьи, «Сократ об акрасии, знании и способности казаться»¹, Томас Брикхаус и Николас Смит, обращают внимание на то, что Сократ признаёт, что вещам присуща досадная «способность казаться» (*dunamis tou phainomenou*), т. е. представляться иными, чем они суть на самом деле. Будучи же интеллектуалистом, он видит в знании то «измеряющее искусство» (*metrètikè technè*, «Протагор», 356de), которое может вывести «способность являться» на чистую воду. Порой, однако, человек, принимая добро за зло, действует себе во вред. Статья ставит две проблемы: 1) что это за способность вещей казаться; 2) как знанию удастся ее нейтрализовать. Большинство исследователей полагает, что Сократ допускает существование у человека только разумных желаний. Некоторые, однако, заметили, что ряд мест в диалогах с трудом совместимы с этой «интеллектуальной теорией мотивации». Например, Сократ отличает желания-позвы-прихоти (*epithumiai*) от желаний-решений (*boulèsis*). Первые в силу своей иррациональности могут появляться когда угодно, неожиданно для разума, и выдавать себя за вторые. Это не противоречит традиционной картине сократовского рационализма, поскольку человек по-прежнему действует сообразно с тем, что считает благом. Ответ на первый вопрос будет таким: некоторая вещь обладает способностью являться не тем, что она есть на деле, когда становится предметом неразумного желания. Согласно Сократу, неразумные желания не прямо побуждают нас к действию, а создавая иллюзию, что то, чего они вожделеют, суть блага (или можно сказать: заставляя принять себя за желания разумные). Если попытаться реконструировать психологию или характерологию Сократа, то окажется, что люди делятся: а) на тех, у кого неразумные желания достаточно сильны и изоштрены, чтобы выдавать себя за разумные; б) на тех, у кого они слабы; эти люди спонтанно желают разумного, хотя подлинным знанием не обладают; в) на тех, кто обладает «измеряющим искусством». Действия всех трех категорий объяснимы с точки зрения сократовского рационализма: люди категории «а» заблуждаются по поводу того, что им хорошо, а что плохо; люди группы «б» пока что действуют правильно, но всегда рискуют сбиться с пути, и лишь категорию «в» знание защищает от ошибок. Интересно, что хотя «б» и «в» поступают хорошо, но «б», как и «а», относится к *hoi polloi*, ко «многим», к толпе, лишенной знания.

Свою статью «Проблема Горгия: как наказание должно помочь при ошибке интеллекта?» Кристофер Роу² начинает с нетривиального аргумента в пользу принципиальной важности проблемы мотивации поведения в платоновской философии. В чем состоит этот аргумент? Как известно, «девелопментисты» (исследователи, убежденные в том, что мысль Платона эволюционировала) издавна, с XIX в., делили пла-

¹ Brickhouse T. C., Smith N. D. Socrates on Akrasia, Knowledge, and the Power of Appearance.

² Rowe C. A Problem in the *Gorgias*: How Is Punishment Supposed to Help with Intellectual Error?

тоновские диалоги на ранние, средние и поздние. Разделительным принципом между двумя первыми группами было принято считать теорию идей (или, точнее, тезис об отдельном от вещей существовании идей). Однако стилометрический анализ показал, что по времени создания к одной группе относятся как так называемые сократические диалоги, так и «Кратил», «Федон» и «Пир», излагающие эту теорию. Иначе говоря, это деление несостоятельно. К. Роу предложил выход: нужно не идти на поводу у Аристотеля и критерием различения этапов считать не теорию идей, а теорию этическую, а именно ту, которая касается мотивов человеческого действия. Ранний Платон устами Сократа исповедовал «интеллектуализм» (т. е. убежденность в том, что никто не действует вопреки тому, что считает для себя наилучшим), тогда как «средний» Платон (времена четвертой книги «Государства») отвергает интеллектуализм, вводя, например, в структуру души нерациональную часть (точнее, целых две: *epithumêtikon* и *thumoeides*), а значит, превращая душу в поле брани разума с неразумием, исход которой всегда открыт.

Этому внутреннему спору в душе посвящает свою статью «Платон об акрасии и о знании собственного ума» Крис Бобонич³. Агенту спора (т. е. человеку, в душе которого этот спор разыгрывается) может казаться, говоря упрощенно, что он испытывает два разных желания с разными предметами и целями: скажем, совокупное благо или же соблазнительное удовольствие. Однако такой взгляд делает из человека некоторого судью, с высоты взирающего на спор сторон и взвешивающего, кому отдать предпочтение. Иначе говоря, получается, что рациональна не только одна сторона (или одна часть) души, но и мета-инстанция, некий внутренний арбитр. А если так, то заранее предопределено, кому он должен отдать пальму первенства. И в результате дурное (упрямое, непоследовательное, абсурдное, саморазрушительное, самоубийственное, словом, акратичное) поведение остается необъясненным, разве что признать, что под маской душевного арбитра скрывается коварный враг-самому-себе. Разумеется, Бобонич описывает не тайны мадридского двора в кулуарах трибунала совести, а просто ситуацию лишь частичного знания: внутреннему арбитру далеко не все видно в потемках собственной души, но он сам, если ему не приписывать обязательной рациональности, не знает — и, может быть, не хочет знать, — насколько ему непрозрачна собственная душа. По крайней мере, «Протагор» не дает никакого различения в мотивационной модели между действием, преследующим подлинное благо, и тем, которое гонится за благом мнимым.

В своей статье «Объединенное управление и акрасия в *Государстве*» Кристофер Шилдз⁴ оспаривает девелопментализм, а с ним и классическую версию, согласно которой признание акрасии в «Государстве»

³ Bobonich C. Plato on Akrasia and Knowing Your Own Mind.

⁴ Shields C. United agency and akrasia in Plato's Republic.

опровергает сократовский рационализм. Платон, в том числе и «поздний», никогда не отрицал, что акрасия в точном смысле слова — невозможна. «В точном, или узком, смысле» означает сильную версию акрасии: предельно централизованно управляемый субъект стремится всегда к одной и той же цели (будь то к благу, удовольствиям, власти или пороку), стоит перед выбором между возможными действиями А и Б, считает А предпочтительным типом поведения для достижения избранной цели и, тем не менее, делает Б. Но эта модель слишком ригидна: нет никакой нужды делать такое количество сильных допущений. В ситуациях, которые нам всем не представляются слишком искусственными или умозрительными, акратическое поведение озадачивает, но не шокирует. Мы легко диагностируем его, говорит автор, как «ошибку в выполнении» (*implementation failure*), за которой кроется *не*централизованный субъект и, как следствие, плюрализм целей. Автор резко обрушивается на приписывание Платону «гомункулюсной» психологии, т. е. на представление о душе как о крикливом совещании трех «маленьких человечков», один из которых представляет разум, другой — желания и третий — нрав. Такое представление, по убеждению Шилдза, не свойственно Платону и не приносит никакой помощи в качестве интерпретативной модели, и ее неверно толковать как неудачную попытку Платона доказать возможность акрасии. Если «Государство» не опровергает «Протагора», то оно ясно выражает предпочтение автора, Платона, в пользу максимально централизованного самоуправления: именно оно является для Платона одним из необходимых условий праведной жизни.

В своей статье «Акрасия и структура страстей в платоновском *Тимее*» Габриэла Р.Кэйроун⁵, которая уже посвятила проблеме акрасии несколько исследований, рассматривает трехчастное (соседствующее с двухчастным) деление души в «Тимее», а не в «Государстве», как это делает большинство исследователей Платона. Надо думать, однако, что большинство здесь руководствуется вовсе не стадным инстинктом, а убеждением, что модальность «Тимея», который сам Платон представляет как *правдоподобный* (а не истинный) рассказ, была принята исследователями всерьез — в отличие от самой Кэйроун, которая, по крайней мере, никак не тематизирует специфику «Тимея» (в частности, по сравнению с «Государством»).

В своей статье «Платон и энкратея» Луи-Андре Дорион⁶ изучает место самоконтроля, умения властвовать собой в диалогах. Он задается вопросом: почему ранние диалоги не уделяют ему никакого внимания, а поздние, в особенности «Законы», реабилитируют, тогда как у Ксенофонта это понятие занимает важное место именно в «Воспоминаниях о Сократе»? Платон долгое время считал это понятие противоречивым: ведь если кто-то хозяин самого себя, то он одновременно

⁵ Carone G. R. Akrasia and the Structure of the Passions in Plato's *Timaeus*.

⁶ Dorion L.-A. Plato and Enkrateia.

является и собственным рабом. Дорион приходит в целом к выводу, что понятие власти над собой занимает все более важное место у Платона по мере того, как он разворачивает сравнение микрокосма с макрокосмом и души — с полисом. Вместе с тем осторожность Платона в использовании этого понятия можно объяснить тем, что он его считает лишь частью благоразумия (*sôphrosunê*), включающего, наряду с ним, и самопознание, и гармоничное согласие частей. Самоконтроль подчиняется добродетели, тогда как у Ксенофонта он служит для нее основой.

Пьер Дестре (статья «Аристотель о причинах акрасии»⁷) разбирает две противоположные трактовки акрасии у Аристотеля: он характеризует ее то как слабую волю (так объясняет акратическое действие обыватель), то как недостаточное знание (сократовская трактовка). Вот уже два века, как исследователи спорят о том, какую из позиций разделяет сам Аристотель. Дестре же полагает, что Аристотель примиряет обе позиции. Обыденное мнение право, утверждая, что акратический человек что-то знает (но это знание слишком общо или неэффективно); Сократ же прав, говоря, что человека вводит в акрасию незнание, под которым он понимает недостаточное или недостаточно специфичное знание. Иначе говоря, в основе различия между двумя позициями лежит различное толкование знания.

Сборник завершается статьей Ллойда Джерсона «Плотин об акрасии»⁸. Мысль Плотина колеблется между двумя весьма различными императивами. С одной стороны, он хочет быть верным толкователем Платона путем очищения его от позднейших наслоений, т. е. быть скорее «палео-», чем «нео-платоником». С другой, он не может устоять от желания великого синтеза Платона с аристотелевскими и стоическими идеями. Поэтому, в частности, в своей психологии он рассматривает человека и как единое, и как составное. Едина в человеке его самость, душа; составным он выступает, если его душу рассматривать вместе с телом, иначе говоря, воплощенной. Джерсон находит уместным применить к платиновской психологии различие желаний на «первого» и «второго порядка», которое проводит современный американский моральный философ Гарри Франкфурт (широко известный своим бестселлером о *bullshit*)⁹. Желания второго порядка направлены на желания первого порядка. Иначе говоря, душа как самость может иметь определенные желания по поводу тех желаний, которые испытывает воплощенная и составная душа. Для Плотина противоречия неизбежно раздирают человека как воплощенную душу. Он может испытывать как «невольные желания» (*aproaireton*), за которыми не стоят желания второго порядка, так и «желаемые желания» — те, которые подкреплены жела-

⁷ *Destrée P. Aristotle on the Causes of Akrasia.*

⁸ *Gerson L. Plotinus on Akrasia: the Neoplatonic Synthesis.*

⁹ *Frankfurt H. On Bullshit.* Princeton UP, 2005. Русский перевод: Франкфурт Г. О брехне. Логико-философское исследование херни. М.: Европа, 2008.

ниями второго порядка. Высший идеал, на который может рассчитывать человек (как воплощенная душа), — это испытывать только «желаемые желания». Любому же человеку, такого идеала не достигшему, угрожает риск попадания в акратические ситуации, когда он будет делать то, что сам не одобряет.

Этот сборник (упомянутые статьи которого представляют, на мой взгляд, наибольшую ценность) свидетельствует о том огромном интересе, который вызывает в последние годы проблема акрасии (*weakness of the will*, *Willensschwäche*, *la faiblesse de la volonté*). Действительно, редкий год обходится без монографии или конференции (не говоря уже о статьях), ей посвященных. Не потому ли, что действовать не в согласии с собственным знанием становится все более распространенной, банальной формой поведения человека в отдельности и человечества в целом? Могут ли древние помочь нам лучше разобраться в этой проблеме? По крайней мере, уже Сократом она была сформулирована в виде морально-теоретических «ситуаций», которые не требуют от современного человека никакого усилия толкования: это *наши* ситуации. Если сверхрационализм Сократа и критиковался младшими современниками, а затем потомками, то он логичностью своего чека на дал и средства для размышления над проблемами знания и действия. В этом смысле мы остаемся должниками Сократа.

Что, вероятно, изменилось за без малого две с половиной тысячи лет — так это наша психологическая осведомленность (чтобы не сказать «компетентность», что было бы воистину неуместным самообманом). Характерологическую парадигму Теофраста-Лабрюйера свергла экспериментальная и интроспективная психология XIX в., которые были затем подорваны психоанализом, который в свою очередь непрестанно становится объектом критики и самокритики. Все они оставили свой след в психологической сфере «жизненного мира» современного человека, который сегодня *не может не* иметь некоторого представления о себе как биологически, культурно, исторически, но и психологически определенном типе. В известной мере это развитие было предвосхищено Платоном. Он, как явствует, в частности, из многих статей сборника, остается сократиком и вместе с тем углубляет этико-мотивационную теорию учителя. Платон дает понять, что наряду с желаниями и представлением о благе человек обладает еще и каким-то представлением о них и об их взаимоотношениях. Иначе говоря, волей-неволей каждый человек строит свою частную метапсихологическую теорию души, которая в зависимости от наклонностей и целей может вести человека к философии, истине и благу, а может искусно оправдывать его гедонистические или иные саморазрушительные выборы (в ситуациях, когда выбор возможен).

Неизвестно, выделил бы сегодня Платон наряду с «демократическим» еще какого-нибудь «постдемократического», «(пост)модернистского» или «(пост)консумеристского» человека, но почему не предположить —

вслед за ним, — что у человека имеется частная метапсихологическая теория блага, согласно которой благом является иногда преследовать удовольствие (зная, что оно не обязательно ведет к некоему более глобальному благу), как раз для того, чтобы гомеопатически удовлетворить удовольствие и тем самым погасить потребность (по модели «выкурить одну, чтобы больше не хотелось»)? Да простит мне читатель сие вольное упражнение в актуализации, навеянное этим насыщенным сборником. Доля правды в этой шутке состоит, возможно, в приглашении к размышлению: если сам «демократический человек» по определению не читал Платона, то как будет его читать человек «постдемократический»? Тот, что стал свидетелем того, как знание покинуло вековой пьедестал и уступило место желанию?

Михаил Маяцкий