

ЛАРС СВЕНДСЕН

---

# ФИЛОСОФИЯ СВОБОДЫ



# Ларс Свендсен

# Философия свободы

*Текст предоставлен правообладателем*  
*[http://www.litres.ru/pages/biblio\\_book/?art=18023499](http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=18023499)*  
*Философия свободы: Прогресс-Традиция; Москва; 2016*  
*ISBN 978-5-89826-442-0*

## Аннотация

Свобода является одним из основополагающих измерений в человеческой жизни, но до сих пор у нас нет единого понимания этого феномена. В настоящей книге рассмотрены все основные аспекты свободы, от метафизики до политики и морали. Автор ставит следующие вопросы: Существует ли свобода в мире, где всем управляют законы природы? Каковы критерии того, чтобы человек мог считаться свободным? Какое общественное устройство необходимо для обеспечения людям максимальной свободы? Должна ли свобода иметь границы? Что угрожает свободе в современном мире? Как реализовать свою свободу на практике? Как прожить жизнь, наполненную смыслом? Отвечая на эти вопросы, Ларс Свендсен прибегает к классической и современной философии, используя их, чтобы показать, что свобода является неотъемлемой составляющей нашей человеческой сущности.

# Содержание

Введение	13
Онтология свободы	32
1	32
2	48
Детерминизм и индетерминизм	54
Конец ознакомительного фрагмента.	68

# Ларс Свендсен

## Философия свободы

© Н. Aschehoug&Co, 2010

© Воробьева Е., перевод, 2015

© Издательство «Прогресс-Традиция», 2015

\* \* \*

*Та свобода, что в самом деле важна, связана с вниманием, сознательностью, тренировкой и умением действительно отдавать, проявлять заботу о других людях, жертвовать ради них – снова и снова, в самых мелких непривлекательных ситуациях, бесчисленное количество раз на день.*  
*Дэвид Фостер Уоллес*

Вам, вероятно, кажется, что свобода – это данность, ведь именно свобода отличает нас от животных и лежит в основе нашей человеческой сущности. В конце концов вы сами решаете, читать вам эту книгу или нет. Вы можете дочитать ее до конца, а можете прямо сейчас отложить ее в сторону и заняться чем-нибудь другим. Это свободный выбор. И в большинстве ситуаций, не считая каких-то особых обстоятельств, мы можем сами определять свое поведение. Впрочем, у свободы имеются и политические границы:

к примеру, в некотором гипотетическом государстве власти могли бы запретить вам читать эту книгу, поскольку ее содержание представляет для этого государства угрозу, а меня как автора могли бы за инакомыслие посадить в тюрьму. И наконец, есть еще вопрос о том, зачем вам нужно читать эту книгу и как чтение такой книги может повлиять на то, как вы проживаете свою жизнь.

Эта книга написана в защиту свободы и в качестве контраргумента тем, кто считает, что понятие свободы несовместимо с научной картиной мира, с которой мы живем сегодня, а также тем, кто убежден, что по политическим соображениям свободой можно и нужно жертвовать ради высоких целей. Кроме того, настоящая книга пытается представить все эти вопросы как целостную картину. Феномен свободы многомерен и включает в себя онтологические, метафизические, политические и личностные аспекты. Одной из предпосылок к написанию этой книги стал тот факт, что многие из трудностей, с которыми мы сталкиваемся в попытках понять свободу, происходят оттого, что мы путаем разные ее аспекты, как, к примеру, когда мы используем определение политической свободы в разговоре о свободе личности и наоборот. Именно поэтому я счел важным написать такую книгу, в которой демонстрировались бы как различия, так и взаимосвязь между различными пониманиями свободы. Самобытность этой книги заключается не столько в содержании отдельных частей, сколько в том, какую целостную картину

они образуют вместе, хотя я полагаю, что мне удалось также добавить новые нюансы и детали к толкованию некоторых философских теорий.

Я работал над книгой довольно долго, и она много раз менялась в процессе написания. В конце концов от того, что я изначально планировал опубликовать, осталась всего одна треть, поскольку я понял, что значительная часть материала никак не помогает мне приблизиться к цели. Наиболее серьезным сокращениям подверглась первая часть, из которой я вычеркнул почти все материалы естественнонаучной направленности. Несмотря на то, что многие из современных нейрофизиологических исследований релевантны для изучения и понимания феномена свободы, я решил включить в свою книгу лишь краткие ссылки на них, поскольку научный прогресс в этой области идет так быстро, что сведения устаревают скорее, чем я пишу. Кроме того, мои основные выводы не слишком тесно связаны с нейрофизиологией. Зато на первый план вышли политические аспекты свободы, поскольку именно в этой области мы сегодня сталкиваемся с наиболее острыми проблемами.

Разумеется, эта книга не является исчерпывающим исследованием феномена свободы. Говоря откровенно, каждый из разделов сам по себе мог бы послужить основой для написания отдельной книги. Объем философской литературы, посвященной свободе, так велик, что едва ли найдется человек, который смог бы прочесть и осмыслить все написанное.

Вероятно, кто-то будет недоволен отсутствием обстоятельного изложения концепций свободы, созданных такими философами, как Фома Аквинский, Спиноза, Кант, Шеллинг и Сартр. Без сомнения, рассуждения этих философов о свободе очень интересны, но включать в книгу все без исключения, что показалось интересным, – не та роскошь, которую писатель может себе позволить, если он вообще хочет дописать свою работу. Так что мне пришлось ограничиться кратким изложением взглядов отдельных философов и использовать фрагменты их рассуждений для иллюстрации собственных выводов. Я не пытался написать исторический экскурс в философию или социологию свободы, как не пытался и дать целостное представление о современных философских концепциях свободы<sup>1</sup>. Подобная затея потребовала бы

---

<sup>1</sup> Я могу порекомендовать следующие книги по истории свободы: David Schmidtz, Jason Brennan. *A Brief History of Liberty*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2010; Orlando Patterson. *Freedom*. Volume I: *Freedom in the Making of Western Culture*. New York: Basic Books, 1991; Ben Wilson. *What Price Liberty?* London: Faber and Faber, 2009; A.C. Grayling. *Towards the Light: The Story of the Struggles for Liberty and Rights*. London: Bloomsbury, 2007. В этих книгах наибольшее внимание уделяется политической свободе. Также могу порекомендовать антологию, состоящую из философских текстов различных исторических эпох, посвященных в основном онтологическим аспектам: Thomas Pink, Martin Stone (red.) *The Will and Human Action: From Antiquity to the Present Day*. London: Routledge, 2003. Отличные антологии с хорошим охватом современных работ: Robert Kane (red.) *The Oxford Handbook of Free Will*. Oxford: Oxford University Press, 2002; Gary Watson (red.) *Free Will*, 2<sup>nd</sup> ed. Oxford: Oxford University Press, 2003; Joseph Keim Campbell, Michael O'Rourke, David Shier (red.) *Freedom and Determinism*. Cambridge MA/London: MIT Press, 2004; Laura Waddell Ekstrom

написания многотомной энциклопедии, которая на девяносто процентов состояла бы из рассуждений, которые, по моим наблюдениям, заводят в тупик. В предисловии к книге «Философия зла» я писал, что никогда прежде не сталкивался с таким объемом литературы по теме. Когда я приступил к работе над книгой о свободе, мне стало ясно, что в сравнении с литературой о свободе объем литературы о философии зла довольно скромнен, поскольку на тему свободы написано, пожалуй, больше, чем на любую другую тему в этом мире. Библиографический список в конце этой книги насчитывает более трехсот пятидесяти наименований, и это лишь малая доля тех работ, что я просмотрел при работе над этой книгой, а я смог просмотреть далеко не все из написанного ранее. Не могу не согласиться с Дэниелом Деннетом в том, что огромное количество философских трактатов о свободе воли представляет, к сожалению, лишь эстетическую ценность – в силу своего технического совершенства, – однако не затрагивает ни одной из реальных проблем, возникающих в связи с данной темой<sup>2</sup>. С другой стороны, мы с Деннетом совершенно расходимся относительно того, какие именно проблемы следует отнести к реальным. Как мне кажется,

---

(red.) Agency and Responsibility: Essays on the Metaphysics of Freedom. Boulder CO: Westview Press, 2000; Ian Carter, Matthew H. Kramer, Hillel Steiner (red.) Freedom: A Philosophical Anthology. Malden MA/Oxford: Blackwell, 2007.

<sup>2</sup> Daniel C. Dennett. Elbow Room: Varieties of Free Will Worth Wanting. Cambridge MA: MIT Press, 1984. с.3. Также о взглядах Деннета на свободу см. Daniel C. Dennett: Freedom Evolves. London: Penguin, 2003.



ся, Деннет страдает редукционизмом и отказывается видеть некоторые из проблем, говоря, что их попросту не существует, тогда как я, с его точки зрения, пытаюсь завести читателей в метафизические дебри, от которых он и пытается их спасти.

Я попытался в этой книге охватить ту литературу, которая наилучшим образом соответствует поставленным задачам, и использовал систему сносок для того, чтобы предоставить читателю ссылки на прочие работы. Вероятно, другой автор опирался бы на совсем иные тексты, к примеру, уделил бы больше внимания теории справедливости Джона Ролза, тогда как я считаю, что эта теория не приводит к интересным выводам и гораздо плодотворнее было бы проследить за рассуждениями Амартии Сена. Здесь стоит упомянуть, что, хоть «Теория справедливости» Ролза и является одной из самых авторитетных, обсуждаемых и критикуемых работ по политической философии после 1971 года, она едва ли получила какое-либо приложение к реальной политике, в отличие от работ Сена. К сожалению, в дальнейшем я не смогу столь же подробно обосновывать выбор тех или иных работ, которые я использую в своем исследовании. Эта книга могла бы стать в несколько раз толще, и существует огромное количество второстепенных вопросов, которые можно было бы – и, вероятно, стоило бы – подробно обсудить на ее страницах. Однако моей задачей было скорее написать как можно более связное изложение основных онто-

логических и антропологических вопросов, связанных с политической свободой и свободой личности.

Вероятно, эта книга получилась несколько менее доступной, чем мои предыдущие работы, и к тому же более широкой по охвату. Отдельные части ее написаны в более аналитической манере, нежели прежние книги, которым свойственен скорее континентальный стиль<sup>3</sup>. Это не означает, что мой подход к философии изменился. Я получал образование в обеих традициях и никогда не придавал большого значения кажущемуся противостоянию между ними, скорее я рассматриваю обе традиции как неотъемлемые части общего философского инструментария, из которого выбираю те инструменты, которые наилучшим образом подходят для решения текущих задач. В этой книге я рассматриваю несколько различных тем, и при рассмотрении одних я пользуюсь более «аналитическими» методами, а при рассмотрении других – более «континентальными», но чаще всего беру понемногу от обеих традиций. С моей точки зрения, основной водораздел в современной философии проходит не между «аналитической» и «континентальной» традициями, а между той философией, которая стремится принести пользу в жизни, и той, которая не преследует такой цели, однако здесь не время и не место для того, чтобы углубляться

---

<sup>3</sup> О различии между «аналитической философией» и «континентальной философией» см. Lars Fr. H. Svendsen. *Hva er filosofi*. Oslo: Universitetsforlaget, 2003. Глава 6.

в этот вопрос.

Некоторые части этой книги выходили ранее в виде отдельных публикаций. Часть I, «Онтология свободы», увидела свет впервые, однако отдельные абзацы основаны на кратком изложении темы, которое я даю в учебнике «Истина, добро, красота – введение в философию» (Осло, 2004), написанном в соавторстве с Симо Сэтеле. Главы о патернализме и принуждении психиатрии в части II основаны на заметках, написанных мною для аналитического центра «Сивитаа». Главы о свободе слова и неприкосновенности частной жизни являются слегка отредактированными версиями статей «Свобода слова, критика и толерантность» (в Gauden-Kolbeinstveit, Lars (red.) Ytringsfrihet: 10 essays. Civita, Oslo, 2012) и «Зачем нам неприкосновенность частной жизни? О свободе и праве на личную жизнь» (в Clemet, Kristin, Egeland, John O. (red.) Til forsvar for personvernet. Universitetsforlaget, Oslo, 2010). Глава о либеральных правах является существенно дополненной и отредактированной версией статьи «Либеральные права» (в Stenstadvold, Halvor (red.). Georgs bok. Pax, Oslo, 2010. Стр. 79–91). Отдельные абзацы и разделы основаны также на моих предисловиях к главам о различных философах в книге «Liberalisme: Politisk frihet fra John Locke til Amartya Sen» (Universitetsforlaget, Oslo, 2009).

За комментарии к тексту я благодарю Гуннара К. Оквога, Кристин Клемет, Мариуса Доксхейма, Пола Фосса, Кир-

стен Каллеберг, Мортена Кинандера, Атле Оттесена Сэвика и Эрика Торстенсена. Также я хотел бы поблагодарить Фонд специальной литературы и Либеральный научно-исследовательский институт за финансовую поддержку. Кроме того, я благодарен Факультету философии и общих наук Бергенского университета, а также информационному ресурсу Cívita за то, что дали мне время написать эту книгу.

# Введение

В романе «Уолден два» (1948) Б. Ф. Скиннер описывает примитивное общество, живущее плодами сельского хозяйства и воспитывающее детей всей общиной. Жизнь членов этого общества легка и приятна, они располагают свободным временем, которое могут уделять искусству, науке и различным ремеслам. Основатель этого сообщества, Фрейзер, выражающий в романе идеи самого автора, утверждает, что его сограждане живут столь гармоничной жизнью потому лишь, что они с детства приучены хотеть только того, что могут получить либо осуществить. Их эмоции, поведение и деятельность формируются посредством поведенческой терапии таким образом, что их мечты и желания ни в чем не должны расходиться с планом, предусмотренным Фрейзером для общины. Тем самым, утверждает Фрейзер, «Уолден два» является «самым свободным местом на земле», ведь никто в этом обществе не терпит принуждения<sup>4</sup>. Все делают только то, чего они сами хотят. В этом обществе нет тюрем, поскольку отсутствует необходимость прибегать к наказанию или принуждению для того, чтобы заставить граждан поступать согласно воле Фрейзера. В общину попадает философ по имени Кастрл, который заявляет, что свобода жителей общины

---

<sup>4</sup> B.F. Skinner. *Walden Two*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 2005 (1948). С. 247.

лишь видимость, так как хоть они и могут поступать согласно своим желаниям, сами желания они выбирать не могут. Их воля полностью определяется факторами, на которые они не имеют никакого влияния. Можно сказать, что все они подверглись промыванию мозгов. Фрейзер реагирует на это заявление совершенно невозмутимо. Он соглашается, что все жители общины строго детерминированы и что они не имеют «глубинной» свободы воли, о которой толкует философ. Однако заявляет, что подобный вид свободной воли, когда человек сам выбирает, чего ему хотеть, является лишь иллюзией. Таким образом, его сограждане приобрели счастье, ничего не теряя.

Если бы Фрейзер (а тем самым и Скиннер) оказался прав, это существенным образом изменило бы наш взгляд на человека. Была бы у нас в таком случае рациональная причина возлагать на граждан общины ответственность за их дурные поступки и превозносить за добрые? Предположим, неподалеку от «Уолден два» располагается еще одна община, пусть она называется «Уолден три». Ее основал брат Фрейзера, Нильс, социальный антрополог и психолог, очень проникшийся книгой Колина Тернбулла об африканском племени Ик, члены которого описываются как полностью лишенные доброты и человечности<sup>5</sup>. Нильс решил проверить, удаст-

---

<sup>5</sup> Colin Turnbull. The Mountain People. New York: Simon and Schuster, 1972. Следует добавить, что книга Тернбулла стала объектом весьма суровой критики, а также в значительной степени дискредитирована, однако это не мешает служить ей хорошим примером для иллюстрации моей мысли.

ся ли ему воссоздать нечто подобное, и в этом преуспел. С точки зрения обыденной морали члены общины «Уолден три» не более чем зловредные твари. Как и их соседи, жители «Уолден три» делают лишь то, что хотят. Обе группы жестко детерминированы в своих желаниях, и действуют они в соответствии с этими желаниями. Вопрос в том, можем ли мы похвалить жителей «Уолден два» и вынести порицание жителям «Уолден три» за добрые и дурные поступки соответственно. Думается мне, не можем, по крайней мере, к тому есть не больше оснований, чем хвалить пса Фидо за его дружелюбный нрав и наказывать пса Рекса за то, что он рычит на людей. Я имею в виду, что было бы нерационально винить собаку в том, какова она есть и как она ведет себя, поскольку не собака за это в ответе. Точно так же обстоит дело и с жителями общин «Уолден два» и «Уолден три», которые стали тем, кто они есть, потому, что их сделали такими Фрейзер и Нильс. Они точно так же детерминированы и не способны нести моральную ответственность, как и вышеупомянутые собаки.

Тем самым мы только что лишили себя всякого морального стандарта, пригодного для оценки человеческого поведения, в том смысле, что мы можем лишь констатировать: люди ведут себя так, потому что они таковы. У нас не больше оснований предъявлять определенные моральные требования к человеку – ты должен вести себя так, а не иначе, – чем к собаке или кирпичу, который падает с крыши и обру-

шивается на голову прохожему. Но так ли это на самом деле? А может быть, прав идейный противник Фрейзера, Кастл, утверждающий, что существует иное, более глубокое понимание свободы воли, не учтенное Фрейзером? Или же существует еще одна альтернатива, при которой люди детерминированы, как и говорит Фрейзер, но при этом должны нести ответственность за свои поступки?

Давайте ненадолго представим себе, что Фрейзер прав в своих идеях и эти идеи верны также относительно него самого. Можем ли мы продолжать оценивать его моральную правоту или неправоту при создании общины? Может ли тотальный детерминизм подразумевать и тотальный нигилизм, или же в такой вселенной останется место для моральных ценностей? Во вселенной, где все предопределено, где Фрейзер может сделать только X, но не Y, было бы странно порицать Фрейзера за то, что он совершил X. Для этики не остается места. Как может существовать добро и зло там, где есть только один возможный сценарий? В полностью детерминированной вселенной нет разницы между убийцей-садистом и его жертвой. Оба живут согласно своей природе, и больше о них сказать нечего. Но мир, где нет разницы между добром и злом, вряд ли пригоден для жизни.

Возвращаясь к «Уолден два», мы можем добавить, что в этом обществе действуют строгие правила. Имеется некий набор ценностей, общих для всех его граждан. Вопрос в том, можем ли мы говорить о свободном обществе, если



у людей в нем нет вариантов выбора. В последующих главах я постараюсь доказать, что существует тесная связь между автономией и плюрализмом, и в силу этого Фрейзер не имеет права называть «Уолден два» самым свободным местом на земле потому лишь, что там никого не принуждают поступать против своей воли. Фрейзер считает, что он создал оптимальный жизненный уклад. Но что если одному из его сограждан пришли бы в голову другие идеи? Фрейзер, наверное, возразил бы, что такого просто *не может* произойти, настолько глубоко внушена людям его идеология. Но представим себе, что Кастл, заезжий философ, привез с собой несколько книг и оставил их в публичной библиотеке «Уолден два», не сообщив об этом Фрейзеру. В этих книгах описаны другие жизненные уклады, и предположим, что некоторые члены общины прочли о них и захотели жить по-другому. Что сделает Фрейзер с этими людьми? Вряд ли ему и здесь удастся избежать принуждения и запугивания, а значит, «Уолден два» никоим образом не может быть «самым свободным местом на земле». Нельзя позволить диссидентам свободно разгуливать по общине и оказывать влияние на других граждан, а значит, придется отправить их в ссылку, посадить в тюрьму или просто уничтожить, а кроме того, Фрейзеру пришлось бы ввести цензуру, иначе говоря – удалить вредные книги из библиотеки. Идеологический плюрализм – величайшая угроза существованию «Уолден два». Таким образом, мы убедились, что свобода граждан «Уолден

два» – лишь видимость, поскольку в основе ее лежит запрет на любые другие возможности кроме тех, что предусмотрены якобы добрым, а на самом деле тираническим Фрейзером. Скиннер описывал «Уолден два» как свою версию рая на земле, и позднее я покажу, как подобные идиллические проекты в реальной жизни приводят к политическим катастрофам.

Дискуссия между Фрейзером и Кастлом прекрасно иллюстрирует тот факт, что понятие свободы было и остается весьма противоречивым. Не в том смысле, что многие готовы назвать себя принципиальными противниками свободы, а в том смысле, что существует огромное количество противоречащих друг другу определений этого понятия. Можно, конечно, сказать, что у всех этих определений есть некое общее ядро, благодаря которому мы можем называть свободой такое множество различных вещей, однако как только мы попытаемся выделить и определить это ядро, разногласия вновь заявят о себе. Уолтер Брайс Гэлли называл свободу как «essentially contested concept» (пер. с англ. – «принципиально спорное понятие»), то есть такое понятие, использование которого неизбежно вызывает споры<sup>6</sup>. Гэлли показал, что между всеми подобными понятиями наблюдается определенное сходство. Во-первых, у всех у них имеется некое ядро, общее для многих определений и подходящее

---

<sup>6</sup> W.B. Gallie. Essentially Contested Concepts // Proceedings of the Aristotelian Society. 167/1956.

к большому количеству примеров. Во-вторых, подобные понятия часто используются для вынесения этических суждений. В-третьих, все они достаточно сложны, чтобы допускать значительные расхождения в определениях. И в-четвертых, составные части этих понятий настолько общи либо неясны, что их можно толковать несколькими способами. Понятие свободы отвечает этим критериям более, чем какое-либо другое. Поэтому было бы наивно полагать, что можно разрешить все противоречия относительно понятия свободы одной книжкой вроде этой. Самое большее, на что я могу рассчитывать, – это дать как можно более полное и связное изложение различных аспектов человеческой свободы и надеяться, что оно покажется читателю убедительным. В дискуссии о свободе и ее различных вариантах не существует неоспоримых доводов, способных развеять все сомнения. Есть лишь более или менее правдоподобные теории и наблюдения.

Монтескьё начинает свое рассуждение о свободе в книге «О духе законов» с заявления, что ни одному понятию в истории не приписывалось больше различных значений, чем слову «свобода»<sup>7</sup>. Авраам Линкольн в своей речи о свободе и рабстве 1864 года сформулировал это следующим образом:

---

<sup>7</sup> Montesquieu. *The Spirit of the Laws*. В переводе и редакции Anne M. Cohler, Basia C. Miller, Harold S. Stone. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. кн. 11.2, с. 154.

\$\$\$«Точного определения свободы никогда не существовало в мире, и сегодня оно как никогда необходимо американскому народу. Все мы ратуем за свободу, но подразумеваем разное. Для некоторых свобода означает, что каждый человек может делать что ему угодно с самим собой и плодами своего труда, для других – что можно делать что угодно с другими людьми и плодами их труда. Здесь говорится не просто о разных, но о совершенно несовместимых пониманиях одного и того же слова»<sup>8</sup>.

Исайя Берлин в своем известном эссе «Две концепции свободы» отмечает, что зафиксировано более двухсот значений слова «свобода», и он берется описать лишь два из них<sup>9</sup>. Одной из особенностей понятия свободы является его многозначность – возможно, это самое многозначное понятие вообще. Вследствие этого может возникать множество разногласий, потому что два человека, обсуждающие «свободу», вовсе не обязательно говорят об одном и том же явлении. Едва ли существует надежное основание для того, чтобы решить, какое из многочисленных пониманий свободы

---

<sup>8</sup> Abraham Lincoln. Address at Sanitary Fair, Baltimore, Maryland, April 11, 1864 // Roy P. Basler (red.) Collected Works of Abraham Lincoln. T. 7. NJ: New Brunswick, 1953. С. 310 и далее.

<sup>9</sup> Isaiah Berlin. To begreper om frihet // Lars Fr. H. Svendsen (red.) Liberalisme. Politisk frihet fra John Locke til Amartya Sen. Oslo: Universitetsforlaget, 2009. С. 297.

является «истинным», и конечная формулировка определения зависит от того, какие ценности мы берем за основу<sup>10</sup>. В дальнейшем я буду уделять больше внимания политическим аспектам свободы, нежели ее метафизическим свойствам, просто потому, что последние не оказывают такого значительного влияния на нашу повседневную жизнь. Наше стремление к свободе основано на опыте, прямо противоположном свободе, а именно – на угнетении. Оно существует в множестве различных форм, начиная от отношений с близкими и заканчивая столкновениями с бюрократической машиной. Общим моментом всех этих форм яв-

---

<sup>10</sup> Это зависит также от фундаментальных онтологических убеждений индивида. Такие широкие философские категории, как «натурализм» или «прагматизм», не очень полезны, поскольку в них заключается большое разнообразие несовместимых позиций; впрочем, они хотя бы задают некий горизонт, на который можно ориентироваться. Если кому-то интересно мое философское кредо, то я отнес бы себя к категории «натуралистов» в самом широком смысле, то есть я предполагаю, что за пределами видимой Вселенной ничего не существует (а если бы и существовало, это не оказывало бы никакого влияния на происходящее в этой Вселенной, а следовательно, его существованием можно пренебречь). С этой общей натуралистической позицией согласятся многие из современных философов. Однако я не отношу себя к сциентистам, то есть я не думаю, что наука в целом и естествознание в частности может рассказать нам все, что нам необходимо знать о человеческой жизни. Я также не поддерживаю редукционизм, согласно которому различные онтологические уровни можно последовательно свести к нескольким базовым онтологическим уровням, так что все на свете может быть объяснено исходя из свойств элементарных физических частиц. Напротив, я придерживаюсь плюрализма и считаю, что мы сможем лучше понять любой феномен, рассматривая его на различных уровнях и объясняя при помощи различных теорий.

ляется необходимость делать то, чего мы делать не хотим, или невозможность делать то, что хочется, по крайней мере, безнаказанно. Как замечает Джон Дьюи: «То, к чему люди стремились и за что боролись во имя свободы, не имеет единой формы и названия, но это уж точно не является метафизической свободой воли»<sup>11</sup>. Это не обязательно означает, что метафизические аспекты свободы неактуальны, поскольку, когда мы дойдем до разговора о политической свободе, мы увидим, что взгляды на нее во многом вытекают из метафизических рассуждений о том, какова природа человеческого существа. Верно и обратное: наши взгляды на политический аспект свободы могут повлиять на наши суждения в метафизических вопросах. К примеру, Исайя Берлин отрицает детерминизм, отчасти исходя из своих идей о политической свободе, решающим звеном которых является способность субъекта выбирать один из множества вариантов действия<sup>12</sup>. Мы можем также отметить, что наши взгляды на свободу воли оказывают определенное влияние на наше поведение. Психологические эксперименты показывают, что люди, чья вера в свободу воли ослаблена, более склонны к мошенничеству и нарушению закона, нежели те, кто твердо в нее верит<sup>13</sup>. Кроме того, метафизическая свобода воли,

---

<sup>11</sup> John Dewey. *Human Nature and Conduct*. New York: Henry Holt, 1922. С. 303.

<sup>12</sup> Isaiah Berlin. *Liberty*. Oxford: Oxford University Press, 2002. С. 4–12, 16 и далее, 29 и далее, 265–270, 322 и далее.

<sup>13</sup> Cp. Kathleen D. Vohs, Jonathan W. Schooler. *The Value of Believing in Free Will*.

похоже, тесно связана с ощущением осмысленности бытия, которое возникает тогда, когда мы верим, что наше будущее и будущее окружающих зависит от наших действий, что мы можем что-то изменить в этом мире.

Многозначно не только собственно слово «свобода»<sup>14</sup>, но также многие слова, служащие обозначением для определенных позиций в дискуссии о свободе, такие, как, например, «либертарианство», используемое как в онтологическом, так и в политическом дискурсе – причем в разных смыслах. Я имею в виду, что можно быть либертарианцем в политике, не будучи им в онтологии, и наоборот. Вероятно, в таком случае было бы уместно использовать разные слова для «политического» и «онтологического» либертарианства, однако я полагаю, что в настоящей книге в этом нет

---

Encouraging a Belief in Determinism Increases Cheating // Psychological Science. 1/2008.

<sup>14</sup> Стоит упомянуть и еще один терминологический нюанс, а именно, что в англоязычной литературе используется два разных слова для обозначения понятия свободы: *liberty* и *freedom*, тогда как в других европейских языках используется только одно слово. Как правило, эти два термина считаются синонимичными, и я буду придерживаться той же позиции. Единственным исключением является Ханна Арендт, которая проводит между этими терминами различие, которое мы не будем здесь обсуждать. Хорошее изложение позиции и этимологии данных слов можно найти в работе Hanna Fenichel Pitkin. Are Freedom and Liberty Twins? // Political Theory. 4/1988. Кроме того, Бернард Уильямс тоже различает эти два слова, однако его подход более прагматичен и сводится главным образом к обозначению разницы между онтологическим и политическим аспектами, тогда как в обыденном словоупотреблении этой разницей можно пренебречь. См. Bernard Williams. From Freedom to Liberty: The Construction of a Political Value // Philosophy & Public Affairs. 1/2001.

необходимости, поскольку всякий раз, начиная дискуссию, я буду обозначать, говорим мы об онтологии или политике, а кроме того, я вообще не планирую уделять серьезное внимание политическому либертарианству. Также хочу подчеркнуть, что объем понятия «политическое либертарианство» не вполне ясен. Понятие это употребляется главным образом в американской литературе в том же смысле, в котором европейская литература трактует «классический либерализм», однако вдобавок к этому включает в себя некоторые позиции, присущие анархизму<sup>15</sup>. В настоящей книге я трактую либерализм как идеологию сильного государства, чья власть, тем не менее, должна быть определенным образом ограничена. Следовательно, существуют такие варианты либертарианства, которые не являются ответвлениями либерализма и скорее склоняются к анархизму<sup>16</sup>. Могу приве-

---

<sup>15</sup> Работа, в которой проводится гораздо более четкое различие между либертарианством и либерализмом: Samuel Freeman. *Illiberal Libertarians: Why Libertarianism Is Not a Liberal View* // *Philosophy & Public Affairs*. 2/2002. Антология, многие тексты которой относятся к либертарианской в широком смысле слова традиции: David Boaz (red.) *The Libertarian Reader*. New York: The Free Press, 1997. Справочник, в котором содержатся краткие статьи о центральных понятиях и фигурах либертарианизма: Ronald Hamowy (red.) *The Encyclopedia of Libertarianism*. Thousand Oaks/London: Sage Publications, 2008. Также стоит прочесть Norman P. Barry. *On Classical Liberalism and Libertarianism*. New York: St. Martin's Press, 1987. Весьма занимательная история либертарианизма в США: Brian Doherty. *Radicals for Capitalism: A Freewheeling History of the Modern American Libertarian Movement*. New York: Public Affairs, 2007.

<sup>16</sup> Из этого следует также, что так называемый анархокапитализм не является формой либерализма. В наше время анархокапитализм является довольно мар-



сти и обратный пример. Такого философа, как Ролз, можно с уверенностью определить как либерального, но не либертарианского. В этой книге я буду пользоваться в основном словом «либерализм» в его европейском понимании, которое, впрочем, и само является достаточно многозначным и размытым, тогда как понятие политического либертарианства будет появляться на этих страницах лишь в исключительных случаях<sup>17</sup>. Понятие «либертарианство» я буду

---

гинальной идеологией, и если вам хочется услышать имена основных теоретиков, я могу назвать Мюррея Ротбарда и Дэвида Фридмана. Для анархокапиталиста допустимы исключительно добровольные отношения между людьми, и с его точки зрения это несовместимо с подчинением государству, которое представляет собой монополию насилия. Анархокапитализм принимает лишь совершенно нерегулируемый рынок, на котором индивид может приобрести у конкурирующих между собой поставщиков такую услугу, как защита от насилия – или отказаться от ее приобретения. Это весьма далеко отстоит от обычного понимания либерализма. Либерализм не считает государство как таковое неприемлемой монополией, в отличие от анархокапиталиста. Несмотря на это, анархокапитализм часто считается одной из позиций в рамках либерализма.

<sup>17</sup> Я попытался хотя бы отчасти показать широту либеральной традиции в своей книге Lars Fr. H. Svendsen. *Liberalisme. Politisk Frihet fra John Locke til Amartya Sen*. Oslo: Universitetsforlaget, 2009. Общий объем литературы о различных аспектах либерализма составляет не одну тысячу томов. Однако с чего-то начинать нужно, и хорошей отправной точкой для изучения этой традиции могут стать следующие работы: Hans Blokland. *Freedom and Culture in Western Society*. London: Routledge, 1997; Alfonso J. Damico (red.) *Liberals and Liberalism*. Totowa: Rowman & Littlefeld, 1986; Katrin Flikschuh. *Freedom: Contemporary Liberal Perspectives*. London: Polity Press, 2007; Gerald F. Gaus. *Contemporary Theories of Liberalism*. London: Sage Publications, 2003; John Gray. *Liberlalism*. 2<sup>nd</sup> edition. Buckingham: University Press, 1995; John Gray. *The Two Faces of Liberalism*. Cambridge: Polity Press, 2000; Stephen Holmes. *Passions and Constraint*. Chicago:

употреблять главным образом для обозначения онтологической позиции и изредка для обозначения политической позиции – в тех случаях, когда это ясно из контекста. Идеологии консерватизма и либерализма не имеют жесткого разграничения, ни для одной из них нельзя привести списка критериев, руководствуясь которыми можно однозначно назвать то или иное явление либерализмом или консерватизмом. Как следствие, мы всегда будем сталкиваться с разногласиями по поводу того, что можно считать «каноническим» примером той или иной идеологии. Тем не менее, в ядре каждой отдельно взятой идеологии будут присутствовать определенные идеи, выраженные сильнее других.

Я хочу также подчеркнуть, что выражение «свобода воли», которое будет весьма часто встречаться на этих страницах, не означает, что внутри нас имеется какая-то отдельная сущность, именуемая «волей» и обладающая свойством свободы. «Свобода воли» в этой книге трактуется как свобода действия, то есть как некое качество, присущее нашей деятельности. Иметь свободную волю значит обладать способностью принимать решения, предпринимать какие-либо

---

University of Chicago Press, 1995; Paul Kelly: Liberalism. London: Polity Press, 2005; Pierre Manent. *Historie intellectuelle du libéralisme*. Paris: Calmann-Lévy, 1987; Ellen Frankel Paul et al. (red.) *Natural Rights Liberalism from Locke to Nozick*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005; Ellen Frankel Paul et al. (red.) *Liberalism: Old and New*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007; Paul Starr. *Freedom's Power. The True Force of Liberalism*. New York: Basic Books, 2007; Alan Wolfe: *The Future of Liberalism*. New York: Knopf, 2009.

действия исходя из своих практических суждений, ставить себе цели и уметь оценивать различные сценарии деятельности как более или менее подходящие для достижения этих целей. Если вам не нравится выражение «свобода воли», можете всякий раз мысленно заменять его на выражение «свобода действия»<sup>18</sup>.

Настоящая книга делится на три части:

*Онтология свободы.* Здесь я рассматриваю важнейшие вопросы о сущности свободы, о том, может ли вообще свобода существовать в мире, подчиняющемся бесчисленным законам и правилам, а также о том, почему именно свобода делает нас людьми. В первой главе мы поговорим о свободе воли, отталкиваясь от философии Аристотеля, а затем перейдем к проблеме детерминизма. Первоначально я планировал очень обширный обзор дискуссии между ярыми детерминистами, либертарианцами и компатибилистами, однако впоследствии решил, напротив, сильно урезать эту

---

<sup>18</sup> Некоторые исследователи проводят различие между свободой воли и свободой действия, при этом свобода воли состоит в том, что мы можем выбирать, чего хотеть, а свобода действия в том, чтобы делать то, что мы хотим делать, однако для моей работы это различие не играет особой роли. Я рассматриваю это как две стороны одного явления, поскольку мы не можем обладать свободой воли без свободы действия, равно как и свободой действия без свободы воли. Кое-кто также проводит различие между свободой воли и добровольностью, в том смысле, что мы можем действовать добровольно, не обладая свободой воли, но и такое различие я не готов принять, поскольку я убежден и готов доказать, что свобода воли является необходимой предпосылкой для добровольных действий.

часть. Причина в том, что эта дискуссия так и не привела ни к каким плодам, однако обросла значительным объемом философских рассуждений, сложность которых совершенно не оправдана. Участники этой дискуссии, как и подобает настоящим философам, очень долго обменивались одними и теми же аргументами и контраргументами без видимого результата. Сам я вряд ли могу добавить что-то принципиально новое к этой дискуссии, и подобные рассуждения увели бы нас далеко от целей настоящего исследования. Тем не менее во второй главе я даю краткое изложение упомянутой дискуссии, не делая, впрочем, никаких серьезных выводов, чтобы затем обозначить иной подход к проблеме. В общем и целом я склонен думать, что вопрос о том, насколько совместима свобода воли с детерминизмом – равно как и с индетерминизмом, следовало бы оставить за скобками и вместо того, чтобы предаваться метафизическим раздумьям, сосредоточиться в первую очередь на более прагматических вещах, например на том, как широко распространенные представления о свободе воли, здравом рассудке и ответственности выглядят в свете того, что мы сегодня знаем о человеке и мире. Тем не менее мне показалось необходимым озвучить наиболее острые пункты дискуссии хотя бы для того, чтобы продемонстрировать, что феномен свободы можно и нужно обсуждать вне зависимости от того, найдены ли ответы на основополагающие метафизические вопросы. В третьей главе я излагаю теорию Питера Стросона

об объективных и реактивных установках, а также развиваю свои идеи касательно свободы воли и ответственности. В главе четвертой, завершающей первую часть книги, мы поговорим об автономии.

*Политика свободы.* Эта часть подхватывает мысли, высказанные в предыдущей, и ставит вопрос о том, как организовать социум исходя из понимания человеческой природы, изложенного в главах с первой по четвертую. Вопрос об общественном устройстве и о рамках, призванных ограничить поведение индивидов, должен рассматриваться исходя из того, какова человеческая сущность. Глава пятая посвящена либеральной демократии как форме правления. В главе шестой обсуждается различие между позитивным и негативным толкованием свободы с точки зрения Исайи Берлина, а затем следует краткий обзор вопросов плюрализма ценностей и морального реализма. Седьмая глава посвящена обзору новореспубликанской критики негативной свободы. В восьмой главе я исследую соотношение понятий равенства и свободы, в частности вопрос о том, какого рода равенство оправдано в рамках того понимания свободы, что изложено в предыдущих главах, а также какого рода равенство могло бы послужить фундаментом для всеобъемлющей свободы. Далее я объясняю, каким образом и почему политические утопии являются на самом деле рецептами социальных катастроф. В девятой главе вы найдете экскурс в историю либеральных прав, а также список прав, ко-

которые должны быть положены в основу всякого свободного общества. В главах десять, одиннадцать и двенадцать я рассказываю о трех правах, подвергавшихся наибольшему давлению со стороны либеральных демократий в новейшей истории. Это право не быть объектом патерналистских посягательств, право на защиту личности и право на свободу слова. Попутно я пролью немного света на вопрос принуждения в психиатрии. Содержание глав с пятой по двенадцатую касается в основном формальных черт, необходимых обществу для поддержания и защиты свободы своих граждан; здесь мало внимания уделяется конкретным социальным условиям, которые, без сомнения, очень важны для реализации права граждан на свободную жизнь. Описание этих условий видится мне скорее социологической, нежели философской задачей<sup>19</sup>.

*Этика свободы.* В этой части я продолжаю размышления, начатые в предыдущих, и пытаюсь ответить на вопрос о том, чему именно должна служить свобода после того, как мы разобрались в ее онтологических предпосылках и политических рамках. Тринадцатая глава посвящена тому, как проблема свободы влияет на наши моральные ценности и жизненную позицию.

При написании этой книги я старался показать нить сво-

---

<sup>19</sup> См. Gunnar C. Aakvaag. Å leve sitt eget liv. Et essay om frihet. Oslo: Universitetsforlaget, 2012.

их рассуждений и логический переход от одной главы к другой, но сделать при этом так, чтобы каждую главу при желании можно было читать независимо от других. Читатели, которым покажется слишком сложной первая часть, или те, кто больше интересуется политическими аспектами свободы, нежели онтологическими, могут просто пропустить первые четыре главы и начинать сразу со второй части. Впрочем, как и любой писатель, я хотел бы, чтобы книга была прочитана от начала и до конца.

# Онтология свободы

## 1

### Свобода действия

Любой человек – по крайней мере, если он находится в здравом рассудке, – рассматривает в качестве объектов морального одобрения или осуждения лишь других людей. Реагировать подобным образом на какие-либо другие объекты или феномены было бы нерационально. Впрочем, нельзя сказать, чтобы мы никогда этого не делали. Когда извержение исландского вулкана Эйяфьядлайекюдль 14 апреля 2010 года повлекло за собой задержку и отмену сотен авиарейсов, то тысячи людей, застрявшие в аэропортах, без сомнения проклинали этот вулкан, хотя с рациональной точки зрения они должны были просто признать, что такие вещи иногда случаются, и нельзя винить вулкан за то, что он извергается.

Бывает и такое, что мы относимся к животным так, как если бы у них была мораль, зная при этом, что такое отношение иррационально, ведь именно в наличии морального чувства заключается разница между людьми и другими животными. Впрочем, так считалось не всегда. В Средневеко-



вье был проведен целый ряд судебных процессов над животными<sup>20</sup>. Одним из наиболее известных примеров является случай во французском городе Савиньи, где в 1457 году свинья была осуждена за «преднамеренное и безжалостное» убийство пятилетнего мальчика<sup>21</sup>. Более того, на скамье обвиняемых оказалась не только сама свинья, но и шесть ее поросят. В соответствии с принятой практикой судопроизводства, свинье и поросятам был назначен адвокат, произносивший речь в их защиту. Спасти свинью ему не удалось, однако поросята были оправданы, несмотря на то, что их застали на месте преступления перемазанными в крови жертвы. Смягчающим обстоятельством послужил их юный возраст и тот факт, что они пошли на преступление под влиянием матери. Надо отметить, что на других подобных процессах обвиняемым часто выносился обвинительный приговор в числе прочего и потому, что они громко хрюкали и проявляли всяческое неуважение к суду. Количество подобных судебных процессов достигло кульминации в начале XVII века, однако они продолжали совершаться еще многие десятки и даже сотни лет: последние примеры относятся уже к XX ве-

---

<sup>20</sup> Обширный исторический обзор поразительных правовых документов о процессах над животными можно найти в книге Edward Payson Evans. *The criminal prosecution and capital punishment of animals*. London: Heinemann, 1906. Более свежее исследование: Jen Girgen. *The historical and contemporary prosecution and punishment of animals* // *Animal Law*, 2003.

<sup>21</sup> Grigen. *The historical and contemporary prosecution and punishment of animals*, С. 110.

ку.

Я надеюсь, что факты, изложенные в предыдущем абзаце, заставили моего читателя удивиться и задуматься. Что-то в этих судебных процессах кажется нам очень странным, не так ли? Дело в том, что в них совершенно не учитывается принципиальная разница между человеком и животным, а именно наличие у человека и отсутствие у животного чувства морали. Несмотря на то, что человек тоже является частью природы, он отличается от всех остальных живых существ совершенно радикальным образом. У нас есть социальные нормы и уклады, учреждения и правила, которых нет ни у одного другого животного, даже у высокоразвитых приматов. В этой связи можно упомянуть, что даже Дарвин, будучи автором теории о происхождении человека от животного, отмечал это принципиальное различие. Он пишет, что «из всех различий между человеком и животными нравственное чувство или совесть важнее всего»<sup>22</sup>. Далее он отмечает: «Нравственное же существо – это тот, кто способен производить сравнение между своими прошедшими и будущими поступками, одобряя их или не одобряя»<sup>23</sup>, и далее: «У нас нет никакого основания предполагать, что какое-либо из низших животных обладает этой спо-

---

<sup>22</sup> Charles Darwin. *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex*. Princeton: Princeton University Press, 1981. Т. 1, с. 70. Здесь и далее перевод цитируется по изданию: Чарльз Дарвин. Происхождение человека и половой подбор. Санкт-Петербург: Издание В. И. Губинского, 1908.

<sup>23</sup> Darwin. *The Descent of Man*. Т. 1, с. 88 и далее.

собностью». Под «низшими животными» подразумеваются при этом все остальные представители животного мира. Люди уникальны: мы единственные живые существа, обладающие моралью<sup>24</sup>. Обладать моралью означает быть в состоянии *оценить различные варианты действий* относительно той или иной *системы норм* и *выбрать* один из вариантов. Насколько нам известно, таким критериям отвечает только человек. Поскольку эти критерии определяют понятие морального существа, и никакие другие животные в мире им не соответствуют, получается, что только человек является моральным существом, и это выделяет его среди всех остальных животных. И поэтому только к человеку мы можем предъявлять какие-либо моральные требования.

В первой книге «Политики» Аристотель пишет:

\$\$\$«Что человек есть существо общественное в большей степени, нежели пчелы и всякого рода стадные животные, ясно из следующего: природа, согласно нашему утверждению, ничего не делает напрасно; между тем один только человек из всех живых существ одарен речью. Голос выражает печаль и радость, поэтому он свойствен и остальным живым существам (поскольку их природные свойства развиты до такой степени, чтобы ощущать радость и печаль и пере-

---

<sup>24</sup> Я более подробно осветил этот вопрос в моей книге Lars Fr. H. Svendsen. Mennesket, moralen og genene – en kritikk av biologismen. Oslo: Universitetsforlaget, 2001.

давать эти ощущения друг другу). Но речь способна выражать и то, что полезно и что вредно, равно как и то, что справедливо и что несправедливо. Это свойство людей отличает их от остальных живых существ: только человек способен к восприятию таких понятий, как добро и зло, справедливость и несправедливость и т. п. А совокупность всего этого и создает основу семьи и государства»<sup>25</sup>.

По своему характеру человек – «политическое животное», то есть животное, живущее в обществе себе подобных, и для Аристотеля это неразрывно связано со способностью к речи. Речь делает возможным рациональный обмен мнениями между индивидами, и лишь благодаря этому мы можем отличать справедливость от несправедливости, добро от зла.

Вопрос о свободе человека был с самого начала связан с особенностями, присущими именно человеку. Существо, способное нести ответственность за свои поступки, должно прежде всего обладать пониманием таких базовых принципов морали, как справедливость, наказание и поощрение. Это понимание не обязательно должно быть глубоким, но совсем не обладая представлением об этих базовых принципах, человек не смог бы ориентироваться в системе норм и правил, а следовательно, не смог бы отвечать за свои дей-

---

<sup>25</sup> Aristoteles. Politikken. Пер. на норв. Tormod Eidie. Oslo: Vidarforlaget, 2007. 1253а. Перевод здесь и далее цитируется по изданию: Аристотель. Политика // Аристотель. Сочинения в 4 т. Т. 4. Москва: Мысль, 1983.

ствия. Далее, необходимо быть способным к определенному самоконтролю и к выбору той или иной стратегии поведения. Не считая пограничных и спорных случаев, мы, как правило, можем легко определить, кто может нести моральную и юридическую ответственность, а кто в эту категорию не попадает. Итак, одни люди могут отвечать перед моралью и законом за свои действия, а другие нет, и эта ответственность тесно связана со свободой. Другими словами, способность нести ответственность – это и есть свобода.

Аристотель, по всей видимости, первым выдвинул теорию о моральной ответственности. Вот что он пишет:

\$\$\$«Принято считать, что поступки, совершаемые подневольно или по неведению, произвольны, причем подневольным является тот поступок, источник которого находится вовне, а таков поступок, в котором действующее или страдательное лицо не является пособником, скажем если человека куда-либо доставит морской ветер или люди, обладающие властью»<sup>26</sup>.

Итак, Аристотель приводит два критерия добровольного поступка: (1) *Знание*: Действующее лицо должно осознавать, что именно оно делает. (2) *Контроль*: Действующее лицо должно контролировать свои действия, и они не должны быть вызваны естественными причинами или други-

---

<sup>26</sup> Aristoteles: Den nikomakiske etikk, в переводе на норв. Øyvind Rabbås, Anfn Steigen. Oslo: Bokklubben Dagens Bøker, 1999. Книга III (1109b30f). Перевод здесь и далее цитируется по изданию: Аристотель. Никомахова этика // Аристотель. Сочинения в 4-х томах. Т.4. Москва: Мысль, 1983.

ми лицами. Далее Аристотель развивает мысль и приводит еще несколько критериев, в том числе для различения «подневольных» и «непроизвольных» поступков, что полезно для разбора некоторых пограничных случаев, однако углубляться в это мы не станем. Несложно понять, почему для определения свободной воли важны *оба* аристотелевых критерия. Поступки человека, который физически контролирует свои действия, однако не обладает пониманием ситуации и возможных последствий своих действий, не могут считаться полностью добровольными. К примеру, если кто-то подсыпал яд в мою чашку с кофе, а я из любезности отдал этот кофе другому человеку, нельзя будет сказать, что я добровольно отравил его. Точно так же нельзя считать мои действия добровольными, если я полностью понимаю ситуацию, но не могу контролировать свои поступки. К примеру, я знаю, что другой человек умрет, если я нажму на красную кнопку, и я всем сердцем хочу этого избежать, но я привязан к стулу, а к руке моей подвешен тяжелый груз. В конце концов силы у меня кончатся, моя рука опустится и нажмет на кнопку. Все вы согласитесь, что этот поступок не будет добровольным.

Критерий знания можно объяснить и следующим образом. Мы вправе приписывать человеку определенное действие только тогда, когда человек признает, что наше описание этого действия и его последствий соответствует намерениям, с которыми человек приступал к этому действию.

Позвольте мне привести пример. Я стою босиком на мокром полу в ванной и собираюсь повесить новый светильник. Чтобы меня не ударило током, я отключил основной рубильник в доме. В это время в квартиру заходит жена, видит, что в доме темно, а главный рубильник отключен, и включает его, так что я получаю сильный удар током и умираю. И когда позже полицейские спросят у моей жены, что случилось, она вряд ли скажет, что планировала убить своего мужа, скорее она ответит, что просто хотела включить свет. Ее знания о ситуации на момент совершения действия делают убийство непреднамеренным. Наши знания всегда чем-то ограничены, и большая часть того, чего мы не знаем, нам и не нужна (к примеру, кто является производителем того светильника, который я хотел повесить в ванной). Среди той информации, которая нам все-таки нужна, следует различать ту, незнание которой может быть поставлено нам в вину, и ту, незнание которой не возбраняется. К примеру, если бы в нашей квартире часто сам собой отключался главный рубильник, и вдобавок я бы не сообщил жене о том, что собираюсь повесить новый светильник, ее совершенно не в чем было бы винить. Напротив, если бы я заранее предупредил ее о своих электромонтажных планах, и если бы отключенный рубильник не был обычным делом в нашем доме, можно было бы упрекнуть ее в том, что перед тем, как включать рубильник, она не проверила, не вешаю ли я светильник в ванной. И ее слова о том, что она просто забыла, вряд ли удо-

влетворили бы полицию. Потому что в подобной ситуации нужно было сделать все возможное, чтобы не забыть. Незнание не освобождает от ответственности в том случае, если знание является нашей обязанностью.

Тот, кем искусно манипулируют, не отвечает критерию знания. Мы должны оценивать действующее лицо исходя из его реальной возможности получить адекватное знание о контексте и последствиях его действий. Массовые и всеобъемлющие манипуляции часто называются «промывкой мозгов», однако то, что под этим названием фигурирует в популярной культуре, в частности в фильме «Маньчжурский кандидат», в действительности не существует<sup>27</sup>. Никто не может «запрограммировать» людей и превратить их в роботов, идущих наперекор своим желаниям и ценностям, заставить их вопреки своему желанию совершить покушение на жизнь политика или другого гражданина. Едва ли возможно настолько сильно промыть кому-то мозги. Однако это не означает, что посредством манипуляции нельзя оказать сильное влияние на взгляды и поведение людей. Насколько глобальной должна быть манипуляция для того, чтобы человек перестал отвечать критерию знания, зависит от степени его осознанности.

Контроль за своими действиями состоит в том, что человек совершает поступки по собственному выбору, а это под-

---

<sup>27</sup> Cp. Dominic Streatfeild. Brainwash. The Secret History of Mind Control. London: Hodder & Stoughton, 2006.



разумеает отсутствие принуждения. Мы должны различать виды принуждения, при которых действующее лицо физически не имеет возможности поступить иначе вплоть до невозможности произвольно управлять своими движениями, и те случаи, в которых способность человека к выбору поступков выведена из строя при помощи психологических или ментальных инструментов. Кроме того, имеются такие ситуации, в которых человек, находясь под давлением, все же сохраняет способность выбирать между различными вариантами действий. Существуют степени принуждения, и вряд ли можно выделить явный и универсальный критерий, позволяющий определить, в какой момент принуждение переходит ту границу, за которой мы уже не можем говорить о свободной воле. Мы можем попробовать провести грань между *давлением*, которое оказывает нежелательное влияние на выбор человека, и *принуждением*, которое вовсе отнимает у человека возможность выбора. Грабитель, направляющий на вас пистолет со словами «Кошелек или жизнь!», сводит вашу свободу к выбору из двух неприятных альтернатив, но вы хотя бы можете выбирать. Если же грабитель отравит вас парализующим ядом, чтобы затем беспрепятственно забрать ваши деньги, ваша свобода будет не просто ограничена, она будет отнята. Таким образом, первый грабитель может служить иллюстрацией давления, а второй – принуждения. Однако на деле граница между давлением и принуждением может быть довольно расплывчатой, так что скорее имеет смысл го-

ворить о *степени* принуждения.

Исходя из этого, можно утверждать, что люди действуют более или менее добровольно, и от степени добровольности их поступков зависит также и степень их ответственности. Однако даже в случае, если человек действует под принуждением, например, разглашает секретные сведения под угрозой причинения вреда его близким, можно сказать, что действие его было добровольным, поскольку он самостоятельно выбрал одну из альтернатив. Будучи под принуждением, он выбрал тот вариант, который в большей степени согласуется с его ценностями и приоритетами. Выдавая секретные сведения, чтобы обеспечить безопасность своим близким, он делает это потому, что безопасность близких для него важнее, но в принципе могло бы быть и наоборот. Большинство, конечно, не назовет это свободным выбором, поскольку хотя человек и действует исходя из своих ценностей и приоритетов, в нормальных обстоятельствах он не стал бы разглашать секретную информацию. В данном случае вернее было бы сказать, что заинтересованные лица использовали его ценности и приоритеты для того, чтобы подорвать его способность к самоконтролю, и для большинства из нас это явилось бы хотя бы частичным оправданием его поступка. Однако никто из нас не стал бы оправдывать человека, который поступил бы подобным образом ради собственной выгоды, к примеру, позволив подкупить себя значительной денежной суммой. Но в чем принципиальная разница?

Ведь и в этом случае у действующего лица есть выбор между двумя альтернативами, и он действует исходя из своих ценностей и приоритетов, в число которых входит стремление к собственному обогащению, и тем не менее мы склонны возлагать на него большую ответственность за разглашение тайны. Может быть, ответ состоит в том, что в обоих случаях человек действует одинаково с точки зрения свободы воли и ответственности, однако первого можно оправдать с точки зрения морали, а второго нет, поскольку забота о безопасности своих близких является морально приемлемым мотивом, а забота о собственной выгоде таковым не является? Здесь необходимо добавить, что подобное действие под принуждением будет приемлемо с позиций морали лишь в том случае, если угроза благополучию и безопасности других людей серьезна и ущерб в случае ее исполнения будет значительно больше, нежели ущерб от разглашения информации. Кроме того, нам легче понять человека, которого угроза причинения вреда его близким ввергла в состояние паники, лишившей его способности контролировать свои действия и предвидеть их последствия. Тем не менее данный пример демонстрирует, что вопрос о том, отвечают ли действия человека критериям знания и контроля, всегда требует тщательного рассмотрения.

Давайте теперь поразмышляем о том, насколько хорошо мы в действительности контролируем нашу повседневную жизнь. Ведь мы вряд ли будем утверждать, что все наши

поступки в течение дня являются результатом осознанного выбора. Чаще всего мы действуем просто по привычке, не утруждая себя анализом контекста. Является ли это угрозой нашей свободе? Джон Стюарт Милль считает, что такого автоматизма следует остерегаться: «Способность человека понимать, судить, различать, что хорошо и что дурно, умственная деятельность и даже нравственная оценка предметов – все эти способности упражняются только тогда, когда человек делает выбор»<sup>28</sup>. И далее: «Деспотизм обычая повсюду составляет препятствие к человеческому развитию»<sup>29</sup>. Кант тоже утверждал, что очень важно противиться влиянию привычек, отнимающему у нас свободу и независимость<sup>30</sup>. Для него привычки – это своеобразная форма принуждения. Но хотя привычки и могут быть инструментом принуждения, они часто играют в нашей жизни положительную роль. Привычка – это особый способ взаимодействия с окружающим миром, указывающий на определенную степень по-

---

<sup>28</sup> John Stuart Mill. Om friheten. В переводе на норв. Pål Foss. Oslo: Vidarforlaget, 2010. С. 70. Перевод здесь и далее цитируется по изданию: Джон Стюарт Милль. О свободе // О Свободе: Антология мировой либеральной мысли (I половины XX века). Москва: Прогресс-Традиция, 2000.

<sup>29</sup> John Stuart Mill. Om friheten. С. 83.

<sup>30</sup> Immanuel Kant. Pädagogik // Kants gesammelte Schriften, т. IX, Preußischen Akademie der Wissenschaften (red.) Berlin/New York: De Gruyter, 1902. С. 463. Ср. Immanuel Kant. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht // Kants gesammelte Schriften, т. VII, Preußischen Akademie der Wissenschaften (red.) Berlin/ New York: De Gruyter, 1902. С.149.

нимания<sup>31</sup>. Без привычек мир казался бы бессмысленным, потому что именно привычки связывают мир в единое целое и создают тот фон, на котором отдельные вещи обретают смысл. Без привычек наш мир начал бы разваливаться на глазах. Гегель говорит, что привычка – это вторая натура<sup>32</sup>. Привычка – это нечто благоприобретенное, но при этом настолько хорошо усвоенное, что в своей непосредственности и устойчивости приближается к инстинкту. Однако привычки можно менять. Без привычек мы вряд ли могли бы выполнять хоть какие-то повседневные действия, помимо чисто инстинктивных. К примеру, на теннисном корте мы играем тем лучше, чем меньше думаем о своих действиях и пытаемся принимать осознанные решения. Означает ли это, что на теннисном корте мы не действуем добровольно? Вовсе нет, потому что мы знаем что делаем и имеем возможность контролировать свои действия. Мы даже, возможно, посвятили в юности немало часов тренировкам на корте, чтобы иметь возможность делать то, что делаем сейчас. Здесь я должен согласиться с Джонатаном Джейкобсом в том, что процесс образования привычек никоим образом не ограничивает нашу способность к осознанным действиям, а скорее играет решающую роль в развитии свобод-

---

<sup>31</sup> Ср. Maurice Merleau-Ponty. *Kroppens fenomenologi*. В переводе на норв. B.Nake. Oslo: Pax, 1904. См. Русскоязычное издание Морис Мерло-Понти. *Феноменология восприятия*. Санкт-Петербург: Ювента; Наука, 1999.

<sup>32</sup> G.W.F. Hegel. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I, Werke*. T. 8. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1986. § 410.

ной воли<sup>33</sup>. Без сомнения, некоторые привычки препятствуют нашей свободе, но без обширного ассортимента привычек мы вообще не могли бы действовать свободно. Поэтому в действительности привычки являются не помехой свободе, но предпосылкой к ней, а поскольку привычки можно менять, ссылка на действие по привычке не освобождает от ответственности. Свобода действия неразрывно связана с ответственностью. Способность нести ответственность дает совершенно уникальный статус в нашем мире. И тот, кто отвечает за свои действия, отмечен особым образом. Вот что пишет об этом Достоевский:

\$\$\$«Делая человека ответственным, христианство тем самым признает и свободу его. Делая же человека зависящим от каждой ошибки в устройстве общественном, учение о среде доводит человека до совершенной безличности, до совершенного освобождения его от всякого нравственного личного долга, от всякой самостоятельности, доводит до мерзейшего рабства, какое только можно вообразить»<sup>34</sup>.

Так что вопрос лишь в том, совместим ли такой взгляд на моральную ответственность, свойственную лишь человеческому виду, с тем, что мы, как нам кажется, знаем об окружающем мире. Если свобода как свойство вступает в про-

---

<sup>33</sup> Jonathan Jacobs. *Choosing Character: Responsibility for Virtue and Vice*. Ithaca/London: Cornell University Press, 2001. С.19.

<sup>34</sup> Федор Михайлович Достоевский. *Среда // Дневник писателя*. В переводе на норв. Geir Kjetsaa. Т. 1. Oslo: Solum Forlag, 1993. С. 23.

тиворечие с другими постулатами, которые мы признаем как неоспоримую истину, то нам придется отбросить и наши представления о моральной ответственности, как необходимой предпосылке к свободе.

До сих пор мы исходили из того, что человек действует свободно и добровольно, если он удовлетворяет двум аристотелевским критериям знания и контроля. Кроме того, мы обсудили, какие формы принуждения, давления и манипуляции следует принимать во внимание при оценке того, соответствует ли ситуация упомянутым критериям. Я также придерживался взгляда, что действующее лицо в принципе *может* контролировать свои действия, но в следующей главе мы попытаемся оспорить это утверждение.

## Свобода и детерминизм

Все мы обладаем осознанием собственной свободы. Джон Локк писал, что для него нет ничего очевиднее того, что он свободен<sup>35</sup>. Сэмюэл Джонсон указывал на то, что мы уверены в собственной способности пошевелить пальцем или не делать этого по своей воле более, нежели мы уверены в том или ином логическом умозаключении<sup>36</sup>. Однако у нас нет никаких гарантий того, что это наше осознание каким-либо образом коррелирует с истинной природой этого мира. Исходя из наших знаний о мире, наша свобода может оказаться самой что ни на есть иллюзией. К примеру, биолог Эдвард Осборн Уилсон утверждал, что так называемая свобода воли не более чем иллюзия, являющаяся продуктом молекулярных процессов<sup>37</sup>. Эта идея имеет много теоретических обоснований. Сэмюэл Джонсон даже утверждал, что «вся теория свидетельствует против свободы воли, весь наш опыт гово-

---

<sup>35</sup> Джон Локк. Письмо к Молинэ от 20 января 1693 года в John Locke. The correspondence of John Locke. т.4. Oxford: Clarendon Press, 1979.

<sup>36</sup> James Boswell. The Life of Johnson. London: Penguin, 2008. С. 681 (15 апреля 1778).

<sup>37</sup> Edward O. Wilson. Consilience: The Unity of Knowledge. London: Abacus, 1999. С. 131. А также Edward O. Wilson. On Human Nature. Harmondsworth: Penguin, 1995 (1978). С. 195.



рит об обратном»<sup>38</sup>. Однако не все так просто. Есть также теории, свидетельствующие в пользу свободы воли, и практический опыт, свидетельствующий против нее. Что же касается утверждения Джонсона о том, что мы шевелим пальцем по собственной воле, то оно было оспорено нейрофизиологом по имени Бенджамин Либет, который провел серию весьма шумевших опытов, которые, по мнению многих, говорят о том, что мы не шевелим пальцем по собственной воле, напротив, двигательный импульс посылается мозгом *до* того, как мы принимаем осознанное решение пошевелиться.

Таким образом, наше осознание собственной свободы все не является гарантией того, что мы действительно свободны. Вот я сижу за столом и пишу эту книгу, и я совершенно уверен в том, что я самостоятельно решаю, хочу ли я написать еще одно предложение, или я лучше закончу работать и пойду поиграю со своей кошкой. А когда я принимаю решение написать еще одно предложение, я, конечно же, уверен, что его содержание целиком и полностью зависит от меня: к примеру, я могу, если захочу, написать какую-то мысль, которую считаю заведомо ложной. Мы все рассуждаем примерно так, но может статься, что все мы являемся жертвами самообмана, и наша свобода всего лишь фикция. Этот самообман заключается в том, что мы не осознаем истинных мо-

---

<sup>38</sup> James Boswell. The Life of Johnson. London: Peguin, 2008. С. 681 (15 апреля 1778).

тивов своих действий.

Шопенгауэр в своей речи «О свободе человеческой воли», за которую он получил приз Королевского научного общества Норвегии в 1839 году, указывает на тот факт, что осознание человеком собственной свободы не может служить доказательством того, что он действительно свободен. Он описывает рабочего, который в конце смены думает, что теперь-то он сам волен решать, чем ему заняться, и вот он хочет прогуляться, или пойти в клуб, или сходить в театр, или, раз уж на то пошло, бросить все и пуститься на поиски новой жизни, чтобы никогда не возвращаться назад. Однако в результате он решает, совершенно свободно, как ему кажется, пойти домой к жене, как он обычно и делает. Шопенгауэр сравнивает этого рабочего с водой в пруду:

\$\$\$«Это все равно, как если бы вода сказала: “Я могу вздыматься высокими волнами (да! Как на море, в шторм), я могу бурно катиться вниз, увлекая за собой все, что попадает мне на пути (да! Как река катится по руслу), я могу низвергаться, бурля и пенясь (да! Как водопад), я могу взвиться в воздух, свободная, как стрела (да! Как в фонтане), я могу, в конце концов, выкипеть и испариться (да! При температуре не ниже 80 градусов); однако я не делаю всего этого и добровольно остаюсь мерцающей гладью пруда”. И подобно тому, как вода может все это лишь тогда, когда случатся условия, обеспечивающие то или иное ее состояние, так и тот человек может сделать все перечисленное лишь при опре-

деленных условиях: пока для этого не появится причина, это невозможно. Когда же причина появится, это с неизбежностью должно будет случиться, как с водой в соответствующих условиях»<sup>39</sup>.

Вода может принимать все описанные формы, но не сама по себе. Смысл этого сравнения в том, что вода не осознает тех условий, которые необходимы для изменения ее состояния. Эти условия, между тем, являются определяющими для ее поведения. И тот факт, что вода не осознает этих условий, не делает их менее реальными. То же, утверждает Шопенгауэр, верно и для людей. Мое осознание себя свободным является на самом деле недостаточным осознанием тех причин, которые в действительности определяют мое поведение. Можно сформулировать это иначе: не осознавать причины, определяющие наше поведение – это не то же самое, что осознавать, что мы ни от чего не зависим.

Если вдуматься, такое вполне вероятно: мы ведь действительно можем не осознавать тех причин, которые полностью определяют наше поведение. И возможно, что те наши проявления, которые трактуются как признаки сильной воли, в действительности диктуются вовсе не нашей волей<sup>40</sup>. К примеру, *эпифеноменалисты* трактуют сознание как по-

---

<sup>39</sup> Arthur Schopenhauer. *Kan Menneskets frie Villie bevises af dets Selvbevidsthed*. В переводе Johan Fredrik Bjelke. Oslo: Solum, 1993. С. 79.

<sup>40</sup> Более пространную дискуссию по этой теме см. в книге John R. Searle. *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983. С. 130.

бочный продукт деятельности мозга. Конечно, среди философов осталось не так уж много эпифеноменалистов, но они есть. Эпифеноменализм утверждает, что хотя нам и кажется, будто наше сознание руководит нашими действиями, на самом деле оно не имеет никакого влияния. Можно сказать, что между мозгом и сознанием есть односторонняя причинно-следственная связь, то есть мозг вызывает определенные явления в сознании, тогда как сознание вообще не может влиять на мозг (или на что бы то ни было). Дэниел М. Вегнер пишет:

\$\$\$«Ощущение того, что мы осознанно желаем совершить действие <...> служит своего рода компасом, указывающим сознанию на то действие, которое вскоре произойдет... Таким образом, переживание собственной воли является индикатором, одним из измерительных приборов, которыми мы пользуемся для управления. Подобно показаниям компаса, ощущение потребности в действии рассказывает нам о том, как функционирует судно. Как и показания компаса, эту информацию следует понимать как сознательное переживание, на которое так и хочется навесить ярлык “эпифеноменализм”. Подобно тому, как показания компаса сами по себе не управляют судном, так и сознательные переживания не управляют человеческими действиями»<sup>41</sup>.

Нам кажется, что наши решения имеют последствия

---

<sup>41</sup> Daniel M. Wegner. The Illusion of Conscious Will. Cambridge MA/London: MIT Press, 2002. С. 317 и далее.

в окружающем нас физическом мире – даже эпифеноменалисты признают это. Мое ощущение того, что это я, а точнее моя воля, поднимает, к примеру, мою руку, вовсе не служит гарантией того, что все и в самом деле обстоит именно так. Вполне вероятно, что, как пишет Колин Блейкмор, «ощущение воли является лишь уловкой мозга»<sup>42</sup>. И все же правдоподобность этой гипотезы не означает, что она верна. Кроме того, можно возразить, что такие утверждения не научны, а создают лишь видимость науки, поскольку их невозможно ни подтвердить, ни опровергнуть научными методами. Мы видим корреляцию между ментальными процессами и активностью мозга, но это не доказывает, что наш мозг может думать сам. В лучшем случае это лишь указывает на то, что, когда мы думаем, это сопровождается активностью определенных участков мозга.

Разумеется, мы имеем полное право искать объективные причинно-следственные связи, лежащие в основе того или иного действия, однако было бы неверно отбрасывать при этом всю персональную составляющую, например намерения, или рассматривать эту персональную составляющую исключительно как иллюзию. Объективная и субъективная концепция наших действий выделяют разные их качества, и здесь сложно удержаться от эпистемического дуализма<sup>43</sup>.

---

<sup>42</sup> Colin Blakemore. *The Mind Machine*. London: BBC Publications, 1988. С. 270.

<sup>43</sup> Весьма интересную дискуссию об этом можно найти в книге Jürgen Habermas. *Das Sprachspiel. verantwortlicher Urheberschaft und das Problem*

Ни наши знания об окружающем мире, ни наше осознание себя как мыслящих и обладающих свободой выбора существ не способны дать нам единственно верного ответа на вопрос о том, возможна ли свобода воли. Так что давайте сперва подробнее изучим теоретическую базу детерминизма и индетерминизма, а затем вернемся к этой проблеме.

## **Детерминизм и индетерминизм**

Метафизическая теория детерминизма предполагает, что вещи и события в мире связаны друг с другом посредством неизбывных причинно-следственных отношений. Согласно этой теории, состояние всех вещей во Вселенной в момент времени  $t$  является производной от состояния их в предшествующий момент и законов природы. Следовательно, состояние Вселенной в момент, следующий за моментом  $t$ , является следствием ее состояния в момент  $t$ . Предположив, что мы обладаем полным знанием о состоянии Вселенной в момент  $t$ , а также обо всех законах природы, мы в принципе можем предсказать любое событие в будущем, от поведения мельчайших элементарных частиц до движения крупнейших космических тел. Кроме того, мы можем предсказать любое действие любого человека. Это означает, что прошлое и будущее абсолютно симмет-

---

der Willensfreiheit: Wie lässt sich der epistemische Dualismus mit einen ontologischen Monismus versöhnen // Deutsche Zeitschrift für Philosophie. 5/2006. Также см. Thomas Nagel. The View from Nowhere. Oxford: Oxford University Press, 1986.

ричны, и будущее так же определено, как и прошлое. И существует только один возможный вариант будущего. Уильям Джеймс сформулировал это следующим образом: «Возможности, которые не будут реализованы, являются чистыми иллюзиями с точки зрения детерминизма; таких возможностей никогда не существовало»<sup>44</sup>.

Теория детерминизма служит выражению одного-единственного условного суждения: «Если... то...». Предполагается, что второй элемент суждения полностью предопределен первым, и связь между первой и второй частью является причинно-следственной связью<sup>45</sup>. С точки зрения модальной логики можно сказать, что в любом логически возможном мире детерминированное событие произойдет тогда, когда имели место детерминирующие обстоятельства (причины и законы природы). Согласно теории детерминизма, каждое событие имеет *достаточные* причины, которые полностью его объясняют. Если у события X имеются достаточные причины, значит, может произойти X, и ничего кроме X. Другими словами, детерминизм утверждает, что у каждо-

---

<sup>44</sup> William James. The Will to Believe and Other Essays. New York: Dover Publications, 1956. С. 151. См. Русское издание: Уильям Джеймс. Воля к вере. Москва: Республика, 1997.

<sup>45</sup> Объяснить, что означает понятие причины, – задача заведомо трудная. Полное и основательное изложение различных подходов и теорий каузальности можно найти в книге: Helen Beebe, Christopher Hitchcock, Peter Menzies (red.) The Oxford Handbook on Causation. Oxford/New York: Oxford University Press, 2009.

го события имеются причины. Этот принцип применяется равно широко как в быту, так и в научных исследованиях. Зная причины, которые в достаточной мере служат для возникновения некоего феномена, мы считаем, что тем самым объясняем этот феномен. Вопрос лишь в том, можем ли мы обосновать, что в мире действует закон, согласно которому некий набор причин с необходимостью приводит и служит достаточным условием для события X.

Разумеется, ученые должны иметь возможность применять принцип детерминизма в научных исследованиях как методологический прием, то есть допускать, что у события X есть достаточные причины, поскольку только в этом случае можно дать событию X полноценное объяснение. Однако выводы из такого методологического допущения не следует экстраполировать на онтологию и считать, что мир действительно таков, как мы предположили. Если мы в научных целях пытаемся объяснить каждый феномен при помощи принципа детерминизма, это вовсе не означает, что каждый феномен возможно объяснить подобным образом. Существует огромное количество вещей, которые мы на данный момент объяснить не в состоянии, и мы даже не знаем, какие из этих бесчисленных вещей мы вообще сможем объяснить в будущем.

В «Лекциях о свободе воли» Людвиг Витгенштейн утверждает, что наше понятие о необходимости коренится в том, что мы считаем наблюдаемые нами явления физическо-



го мира природными законами, по которым, как по рельсам, движется все вокруг<sup>46</sup>. Необходимость законов следует, как нам кажется, из самого понятия «закон», поскольку систематические отклонения от какого-либо закона заставят нас пересмотреть его так, чтобы он объяснял и всевозможные отклонения. Мы считаем, что в пересмотренном виде закон является описанием некой необходимости, и даже если у нас нет закона, объясняющего некоторые феномены, мы предполагаем, что закон существует, просто он до сих пор не сформулирован, однако он способен объяснить эти феномены, потому что такой расклад, при котором никакого закона, объясняющего их, не существует, мы просто не готовы принять. Витгенштейн утверждает, что в нашем представлении о законах природы скрыт элемент фатализма, словно они записаны в некой книге каким-то божеством. Эта книга «содержит, по всей видимости, непогрешимое описание тех путей, которым должны следовать все события»<sup>47</sup>. Витгенштейн опровергает эту метафору божественных скрижалей и предполагает, что нет никаких эмпирических доказательств существования необходимости, но мы все равно исповедуем веру в нее. Разумеется, мы наблюдаем в мире определенные регулярные соответствия, но да-

---

<sup>46</sup> Ludwig Wittgenstein. *Philosophical Occasions 1912–1951*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1993. С. 429–44. См. Русскоязычное издание: Людвиг Витгенштейн. *Философские исследования*. Москва: АСТ, Астрель, 2011.

<sup>47</sup> Ludwig Wittgenstein. *Philosophical Occasions 1912–1951*. С. 431.

же наблюдая очередное регулярное соответствие, мы можем сказать: «Мир свободен, однако в данный момент он демонстрирует некоторую регулярность»<sup>48</sup>. Детерминистический взгляд на мир обманывает нас, поскольку заставляет нас верить, что что-то произойдет именно так, а не иначе, тогда как Витгенштейн утверждает, что правильнее было бы утверждать: событие может произойти «так или иначе»<sup>49</sup>. Наблюдаемые нами регулярные соответствия не являются доказательством того, что возможен только один исход.

Необходимо отличать эпистемологию от онтологии: то, что мы можем знать о мире, от того, чем мир *является*. Если теория детерминизма верна, то мы можем предсказать любое будущее событие, однако на практике мы, конечно, не в состоянии делать подобные предсказания. Напротив, даже в контролируемом эксперименте редко удастся повторить полученный результат, при том, что производятся те же самые действия тем же самым образом в тех же самых условиях. Даже в лабораторных условиях имеют место вариации. Как отмечает Нэнси Картрайт, законы Ньютона верны только при *ceteris paribus* – при допущении, что все прочие условия остаются идентичными, а – подобное едва ли возможно в нашем мире<sup>50</sup>. Это означает, что в действительности мы

---

<sup>48</sup> Там же. С. 433.

<sup>49</sup> Ludwig Wittgenstein. *Filosof og kultur. Spredte bemerkninger*. В перев. К.О.Åmås. Oslo: Cappelen, 1995. с.80.

<sup>50</sup> Nancy Cartwright. *How the Laws of Physics Lie*. Oxford: Oxford University Press,

можем давать точные предсказания на основе Ньютоновых законов только при весьма определенных условиях, и нельзя не отметить, что они применимы только на макрофизическом уровне, и только на этом уровне мы можем давать более или менее точные предсказания. На уровне микромира точность наших предсказаний резко падает и становится сопоставимой с точностью наших предсказаний касательно психических и социальных феноменов.

Так что мы можем с уверенностью утверждать, что мы не в состоянии достаточно точно предсказать каждое будущее событие. В мире квантовой физики поведение объектов настолько непредсказуемо, что мы вообще можем говорить только о той или иной степени вероятности. В большинстве научных дисциплин нам удастся предсказать события лишь с некоторой степенью вероятности, и разброс ее в разных науках достаточно велик. Даже в пределах физики существуют значительные различия между квантовыми частицами, которые, по всей видимости, не подчиняются принципу детерминизма, и видимыми и воспринимаемыми посредством других органов чувств физическими объектами, которые ведут себя более предсказуемо. Другими словами, в одних областях принцип детерминизма действует, а в других нет. Исходя из наших сегодняшних знаний, можно утверждать, что у теории всеобщего детерминизма нет достаточных научных оснований. Современная наука скорее поддер-

живает идею всеобщего индетерминизма, при котором отдельные системы проявляют достаточную регулярность, чтобы их можно было счесть детерминированными.

Вопросу о том, поддерживает ли физическая наука детерминизм, долгое время придавали слишком большое значение в том смысле, что многие полагали, будто этот вопрос можно решить при помощи одной лишь физики, не принимая во внимание более высоких онтологических уровней. Я хочу сказать, что высшие онтологические уровни никак нельзя полностью редуцировать до низших, потому что на высших уровнях возникают другие каузальные свойства, так что не только высшие уровни онтологии подвергаются каузальному влиянию со стороны низших, но и наоборот. И даже обладая всей релевантной информацией на низшем уровне, мы не можем объяснить все свойства высшего уровня. Существует много уровней анализа. На каждом из этих уровней имеются свои объекты, законы и понятия. Разные уровни не являются полностью самостоятельными, однако и полностью свести их друг к другу невозможно. Изучение объектов на низшем уровне безусловно проливает свет на поведение объектов высшего уровня, но лишь в ограниченном объеме. На каждом новом уровне возникают новые каузальные свойства, и этот уровень невозможно объяснить, разложив его на составные части и описав свойства этих частей. Взаимодействие частей целого на высшем уровне как раз и образует основные свойства этого уров-

ня. Когда Денис Нобл собирался вывести математическую модель сердечного ритма для кардиостимулятора, он выяснил, что невозможно решить эту задачу, наблюдая за поведением отдельных молекул – лишь наблюдение за системой в целом, определяющей ритм отдельных ее элементов, помогло ему добиться цели<sup>51</sup>. Свойства целого, разумеется, отчасти являются следствием свойств составных частей, однако и свойства целого в свою очередь устанавливают границы, которыми определяются свойства составляющих. События на низших уровнях приводят к изменениям на высших уровнях, но и события на высших уровнях влияют на то, что происходит на низших. Не только в действиях человека, но и в поведении ряда других животных применимо понятие каузальности, которая действует не только снизу вверх, но и сверху вниз. Это обстоятельство служит камнем преткновения для тех, кто пытается обосновать теорию детерминизма средствами одной лишь физики<sup>52</sup>. Существенная разница между человеком и другими животными состоит не только в том, что люди обладают казуальностью нисходящего типа, поскольку то же самое можно сказать и о некоторых других высших животных, но в том, что люди обладают некоторыми когнитивными способностями, а именно – по-

---

<sup>51</sup> Denis Noble. *The Music of Life. Biology Beyond Genes*. Oxford/New York: Oxford University Press, 2006. Гл. 5.

<sup>52</sup> Ср. Helen Stewart. *A Metaphysics for Freedom*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

нятием о нормативных требованиях, которые сообщают людям каузальные свойства, не присущие никаким другим животным.

Впрочем, это различие между людьми и другими животными часто не принимается во внимание, когда речь идет о *генетическом* детерминизме. Я не планирую подробно обсуждать генетический детерминизм на этих страницах, поскольку исчерпывающим образом написал об этом в другой работе<sup>53</sup>. Может показаться странным, что вопрос о генетическом детерминизме вызывал столько споров, ведь генетический детерминизм по сути не отличается от любого другого вида детерминизма. Если мы считаем, что элементарные частицы определяют наше поведение, то объяснение этого поведения следует искать именно в свойствах элементарных частиц, а намерения действующего лица при этом можно считать иррелевантными. Точно таким же образом генетик, придерживающийся теории детерминизма, будет считать причиной всего свойства генов, и интенции действующего лица в лучшем случае будут сочтены продуктом свойств тех же генов. Не существует никакой принципиальной разницы между различными формами детерминизма. Я считаю, что причина, по которой многих так тревожит генетический детерминизм, заключается в том, что другие формы детерминизма берут за точку отсчета нечто внешнее по отношению к нам самим, внешние причины, тогда как ге-

---

<sup>53</sup> Svendsen. Mennesket, moralen og genene.

нетический детерминизм затрагивает само наше существо и лишает нас какой бы то ни было самостоятельности, так что для свободы воли просто не остается места.

Тот факт, что некоторые аспекты моей жизни запрограммированы генетически, неоспорим: я родился человеком, а не пандой, поскольку гены моих родителей располагали к рождению именно человеческого детеныша, а не маленькой панды. С другой стороны, уже на этом этапе мы можем заметить, что генетический материал был необходимым, но не достаточным условием для появления на свет такого человеческого детеныша. Соотношение между генами, целыми организмами и окружающей средой таково, что невозможно выделить один из этих факторов в качестве главного элемента. Участок ДНК является решающим элементом каузальной основы возникновения какого-либо свойства, однако он является именно элементом. Вместо модели, в которой каузальность показана в виде стрелочек, которые напрямую ведут от участков ДНК к частям и свойствам целых организмов, мы имеем модель, где каузальные связи идут во всех возможных направлениях. И теперь вы спросите меня, какое отношение все это имеет к свободе. Разумеется, система, в которой каузальность действует во всех направлениях, может быть столь же детерминированной, как и та, в которой действует только восходящая каузальность. И все же мы видим принципиальное различие, поскольку за точку отсчета мы принимаем организм как единое целое, а следовательно-

но, отвергаем представление о том, что гены являются единственным фактором, определяющим поведение организма. По моему мнению, более или менее трезвый взгляд на современную биологию не вносит существенного вклада в решение метафизических вопросов, связанных с теорией детерминизма. И точно так же, как мы не можем предсказать поведение человека исходя из свойств составляющих его организм элементарных частиц, не можем мы и предсказать его поведение исходя из свойств его генетического материала.

Если бы мы действительно могли более или менее точно предсказывать события, это служило бы важным аргументом в пользу теории детерминизма. Однако поскольку предсказания такого рода нам недоступны, этот аргумент отпадает. Мы не можем категорически утверждать, что теория детерминизма ошибочна, поскольку вполне возможно, что однажды человечеству удастся выстроить теории, позволяющие с большей точностью предсказывать события, однако на сегодняшний день реальность такова, что у теории всеобщего детерминизма просто нет достаточных обоснований.

У вас может возникнуть искушение поддержать теорию индетерминизма, которая вкратце состоит в том, что ни одно событие не имеет достаточных причин. Индетерминизм вовсе не предполагает, что происходящее в определенных условиях совершенно произвольно – мы вполне можем говорить о том, что *обычно* происходит в таких условиях. С точки зрения эпистемологии мы оказываемся в ситуации, когда



один и тот же набор исходных условий не обязан приводить к событию X, а может с тем же успехом привести к Y или Z. Многие видят в этом возможность для человека быть свободным, и первым, кто встал на позицию индетерминизма с целью обосновать понятие свободы, был Лукреций. В поэме «О природе вещей», написанной около середины первого века до нашей эры, он утверждает, что атомы могут немного отклоняться от своих траекторий, и это определяет возможность существования свободы<sup>54</sup>.

Никаких научных доказательств всеобщего индетерминизма не существует. Единственным надежным опровержением детерминизма послужил бы эксперимент, в котором действующее лицо сначала делает X, а затем Y при совершенно идентичных условиях, однако это, разумеется, невозможно. Кроме того, индетерминизм вовсе не служит аргументом в пользу свободы и ответственности. Защищая представление о свободе от угрозы, которую представляет собой теория детерминизма, мы пребываем в уверенности, что детерминизм лишает нас контроля над собственными действиями. Однако индетерминизм как таковой вовсе не утверждает, что мы контролируем свои действия, он лишь вносит в схему элемент случайности, а случайность служит свободой не больше, чем строгая причинно-следственная связь.

---

<sup>54</sup> Lucretius. *De rerum natura*. В переводе на норв. Trygve Sparre. Oslo: Aschehoug, 1978. кн. 2, ст. 216–93. См. русскоязычное издание: Лукреций. *О природе вещей*. Москва: ЛКИ, 2012.

Почему тот факт, что событие не определяется причинно-следственной связью, должен давать нам основания считать, что действующее лицо получает свободу и ответственность? Если бы нам пришлось жить во Вселенной, где внешние объекты и наше собственное тело не следуют законам физики, и любые происходящие события были совершенно случайны, мы были бы далеко не свободны. Мы оказались бы пленниками совершенно непонятной системы, где мы совершенно ничего не можем контролировать. Таким образом, отсутствие предопределенности означает лишь, что все управляется случайностью, а случайность совершенно не подразумевает ни свободы, ни ответственности. Тот, кто попытался бы использовать индетерминизм для защиты понятия свободы, столкнулся бы с необходимостью найти способ показать, как отсутствие предопределенности приводит к тому, что действующее лицо получает контроль, то есть способность произвольно становиться причиной определенных событий.

Многие – вероятно, почти все – современные физики отвергают детерминизм и поддерживают индетерминизм. То же касается и философов, особенно тех, кто занимается философией науки. Среди философов, не работающих с философией науки, особенно физической, многие как раз отдают предпочтение детерминизму. Впрочем, тот факт, что многие физики и/или философы занимают в этом противостоянии ту или иную позицию, имеет не очень большое

значение. Вопросы науки и философии решаются не путем голосования.

Большинство философов согласится с тем, что верность или ошибочность теории детерминизма является сложным вопросом. Теория детерминизма не обязательно верна и не обязательно ошибочна. Этот вопрос невозможно решить при помощи только философских аргументов, для его решения требуется прибегнуть к эмпирическим наблюдениям и исследованиям. Однако ни одно эмпирическое исследование не в состоянии дать однозначный ответ. Дать научное обоснование той или иной позиции в принципе не представляется возможным. Это не означает, что научные теории и открытия не имеют никакого значения для проблемы детерминизма. Напротив, они могут дать нам много важной информации, способствующей лучшему пониманию того, как функционирует человек и почему мы поступаем так, как поступаем. И все же они не дадут нам ответа на вопрос. Как сформулировал Патрик Саппес, философ-детерминист может спокойно придерживаться своих взглядов и быть уверенным в том, что его позиция никогда не будет научно опровергнута, но то же самое будет верно и в отношении индетерминизма<sup>55</sup>

---

<sup>55</sup> Patrick Suppes. The Transcendental Character of Determinism // Midwest Studies in Philosophy. 18/1993. С. 254.

# Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.