

СВОБОДА ВОЛИ: ЗАПАДНЫЕ АЛЬТЕРНАТИВЫ БИОЛОГИЧЕСКОМУ РЕДУКЦИОНИЗМУ*

В современном западном дискурсе распространены два рода утверждений, на первый взгляд противоречащих друг другу. С одной стороны, высказываются мнения о тотальной свободе: свое крайнее выражение они находят в рекламном лозунге «Just do it», но присутствуют и в «американской мечте» о том, что путь к богатству и Белому дому открыт для каждого американца. С другой стороны, мы слышим утверждения о тотальном детерминизме: к примеру, в научно-популярном дискурсе говорится, что индивидуальной свободы действий нет, поскольку все определяет «эгоистичный ген» («the selfish gene») или поскольку «вы – это ваш мозг», а сознание – иллюзорно.

Я предлагаю исторические наблюдения. Сосуществование противоположных утверждений не ново: на протяжении трех столетий существенной чертой проекта Просвещения был поиск знания о законах природы, включая природу человека, на благо всего человечества. Этот проект заключается в том, чтобы найти *законы* природы, действующие с *необходимостью*, и на этой основе осуществить *выбор*, решить, *что делать*. Когда Бэкон и Декарт сформулировали ранний вариант этой программы, они допускали свободу воли, данную человеку Богом. В «Страстях души» Декарт писал: «Я вижу лишь одно основание, на котором покоится уважение к себе, – это наша свободная воля... Свободная воля позволяет нам властвовать над собой и тем уподобляет нас до известной степени Богу...»¹ В современных вариантах этой программы, однако, наука и свобода воли считаются несовместимыми: первая представляется истинным знанием, вторая – заблуждением. А это поднимает много вопросов.

Цель этой статьи – проиллюстрировать отношения философии и науки на примере споров о свободе воли. Ни философия, ни наука не являются какой-то единой сущностью, они представляют собой многообразие видов деятельности, и значит, между ними не может быть установлено какое-то одно отношение. Необходимо поэтому обсуждать их отношения через конкретные взаимодействия между ними. Пример споров о свободе воли интересен еще и тем, что в современной научно-популярной литературе утверждается: наука доказывает – вера в свободу воли ложна. Возражения на это поступают не только со стороны философии, но и науки; так взаимоотношения философии и науки становятся частью общего дискурса. Дискуссии о свободе воли в прошлом и настоящем многое приоткрывают в этих отношениях. Сначала я остановлюсь на подоплеке этих споров и наиболее часто приводимых аргументах за и против свободы воли. Во второй части статьи я проиллюстрирую предпринятые в конце XIX века попытки пересмотреть философские основания и авторитет науки в свете концепций воли. В качестве иллюстраций, знакомых многим, я использую работы Достоевского, Ницше и Бергсона.

* Сокращенная версия этой статьи прозвучала на Третьей международной конференции по сравнительной философии «Философия и наука в культурах Востока и Запада» (Москва, Ин-т философии РАН, 21–26 мая 2012 г.).

¹ Декарт Р. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 547.

Многие западные участники споров о том, «действительно» ли существует свобода воли, считают, что это вопрос вневременной, универсальной. Однако вряд ли надо напоминать, что во многих культурах нет не только понятия о свободе воли, но даже и категорий природы, человека и личности, которые западный человек считает само собой разумеющимися. В повседневной английской речи ссылка на свободу воли выражает веру в индивидуальную способность действовать (*agency*), и люди, принадлежащие к определенным социальным группам, часто говорят как о социальном факте, что они сами решают или выбирают, что им делать, что могли бы принять иное решение и что они отвечают за свой выбор². Такой язык на Западе, как утверждает специалист по классической философии Майкл Фреде, возник на определенном историческом этапе, у поздних стоиков и раннехристианских мыслителей, таких как Ориген и Августин³. Эти последние стремились показать, почему в мире, устроенном по принципу блага, где все обстоит так, как оно есть, индивиды должны все-таки выбирать и действовать, чтобы их жизнь была хорошей. (Часто на этом пути им приходилось бороться с фатализмом популярной тогда астрологии.)

Я не хочу в это углубляться и перескакиваю сразу в XIX век, в то время, когда ученые и публика серьезно обеспокоились тем, что прогресс науки подрывает веру в свободу воли, а следовательно, социальную и юридическую основу личной ответственности. На этом примере я буду рассматривать отношения философии и науки. В своей книге «Свобода воли и науки о человеке в Великобритании 1870–1910» я подробно исследовал эти споры в контексте одной страны⁴. Не только там, но и повсюду в Европе и Северной Америке были сочинения, в которых выражался страх перед детерминизмом, вызванный прогрессом физиологии, эволюционной теории, статистики и истории. Сто лет спустя, с 1980-х годов и по настоящее время, ведутся схожие дебаты о свободе воли и детерминизме, но на этот раз на ход их влияют новые данные об изучении мозга и теории естественного отбора.

Одна из причин огромного воздействия, которое оказал «Опыт о человеческом разумении» Дж. Локка, заключалась в обсуждении им возможностей «экспериментального метода». На протяжении XVIII века это означало аргументацию на основе опыта, включая эксперимент, однако чаще относилось к попытке исследовать работу ума – рефлексию и интроспекцию. Изучая и осмысливая свой опыт, Локк проанализировал понятие власти, возведя его к осознанию человеком своей способности двигаться, движений собственного тела. «Идею начала движения мы получаем только из рефлексии о том, что происходит в нас самих: ведь мы знаем по опыту, что одним только хотением (*willing*), одной своей мыслью в уме можем привести в движение те части нашего тела, которые до этого находились в покое»⁵. Он сказал, что каждый человек испытывает «воление», возникающее в сознании (*mind*) и приводящее к переменам в физическом движении. И это с тех пор повторялось как аргумент в пользу свободы воли. Веком позже Сэмюэл Джонсон в одной из

² П.Ф.Стросон из Оксфорда в своей влиятельной работе по аналитической философии утверждает, что ссылки на волю должны пониматься как указания на склонность того или иного человека использовать язык вины, ответственности, негодования, хвалы и т. п. См.: *Strawson P.F. Freedom and resentment, in Freedom and Resentment and Other Essays. London, 1974.*

³ *Frede M. A Free Will: Origins of the Notion in Ancient Thought / Ed. A.A.Long. Berkeley (CA), 2011.*

⁴ *Smith R. Free Will and the Human Sciences in Britain 1870–1910. L., 2013.*

⁵ *Локк Дж. Опыт о человеческом разумении. Кн. II, гл. XXI, 4 // Локк Дж. Соч.: В 3 т. Т. 1 / Под ред. И.С.Нарского. М., 1985. С. 286*

известных деклараций здравого смысла сказал: «Сэр, мы *знаем*, что наша воля свободна, и точка» («Sir ... we *know* our will is free, and there's an end on't.»⁶). А еще столетие спустя викторианский философ Генри Сиджвик заметил, что, какие бы аргументы в пользу научного детерминизма ни выдвигались, те, кто верит в свободу воли, основываются на собственном опыте такой свободы. «Против поразительного множества доказательств, накопленных в пользу детерминизма, можно привести непосредственное свидетельство сознания в момент совершения преднамеренного действия»⁷. Еще один викторианец, правовед Джеймс Фитцджеральд Стивен, утверждал: «Каждый человек привязан к слову “*воля*” (“to will”) ... значение которого столь же живое, что и значение слова “*видеть*” для каждого зрячего»⁸.

В британской философской культуре существовала традиция исходить из того, что каждый человек знает о свободной воле из опыта. В то же время была и традиция, согласно которой опыт дает ложное знание, поскольку разум говорит нам, что наши действия следуют из сложившихся условий «по необходимости». (В английском языке слово «детерминизм» до 1870-х годов употреблялось редко, и поначалу споры велись на языке «свободы и необходимости»⁹.) Веру в необходимость поддерживали разного рода религиозные, философские и научные рассуждения. Богословский аргумент нашел свое самое яркое выражение в кальвинизме: Бог всемогущ, и пути Его нельзя познать, тем паче в них усомниться. Все события, в особенности людские действия, происходят из Его Воли, и если Воля эта спасает, то речь идет о трансцендентной Благодати, а не о человеческой воле. Если гордый собой человек думает, что у него есть воля, молитвенное смирение открывает, что его поступки зависят от Воли Божьей. Философский аргумент состоял в том, что вся природа подчинена всеобщим законам, и раз наука (в XIX веке) доказала, что человек – это часть природы, мы должны принять, что все человеческие действия также носят всеобщий характер и являются частью природы. Аргумент натурфилософии или естественных наук заключался в том, что опыт показывает: наши действия с регулярностью и без исключения следуют за мотивами, и то, какое именно действие будет произведено, зависит от того, какой мотив возобладает над другими. Действие, таким образом, это результат не свободного выбора, а соревнования мотивов.

В последние десятилетия, с развитием эволюционной теории и нейронаук, этот последний аргумент стал центром теоретических споров. Некоторые ученые авторы заявляют: то, что мы делаем, определяется состоянием отношений между нейронами в головном мозге. Тем не менее это заявление много критикуют, главным образом за то, что оно основано на непонимании отношений между разными формами знания, в частности научного знания и философии. Тех, кто отрицает свободу воли, критикуют за сциентизм – точку зрения, согласно которой есть только одна форма знания, та, которая имеет место в естественных науках. Критики же считают, что есть и другое знание, например, повседневное моральное знание, которое, как они утверждают, мы можем законным и подходящим образом отнести к свободе воли¹⁰.

⁶ *Boswell J.* Boswell's Life of Johnson, ed. G.B.Hill, revised L.F.Powell, 2nd edn, T. 2. Oxford., 1964. С. 82.

⁷ *Sidgwick H.* The Methods of Ethics. 7th edn. L., 1962. P. 65.

⁸ *Stephen J.F.* A General View of the Criminal Law of England, L., 1863. P. 77.

⁹ См.: *Harris J.A.* Of Liberty and Necessity: The Free Will Debate in Eighteenth-Century British Philosophy. Oxford, 2005.

¹⁰ См.: *Kane R.A.* Contemporary Introduction to Free Will. N. Y., 2005.

Я мог бы вкратце напомнить о главных вехах в развитии науки XIX в., которые указывали на присутствие в делах человека необходимости, или, как стало говорить позже, детерминизма. В физике первый закон термодинамики – закон сохранения энергии, сформулированный около 1850 года, не оставил места для такой силы, как воля или способность (Бога или человека) вмешаться в энергетическую систему природы. Затем дарвиновская теория эволюции представила происхождение человеческой расы как результат действия природных законов, поместив его, следовательно, в царство необходимости. В это же время распространилось убеждение в том, что орган психики – это мозг и что не может быть психических явлений, независимых от нервных процессов, и вера в то, что мы, по словам Т.Г.Гексли, «обладающие сознанием автоматы»¹¹. Ученые обратились к исследованию корней христианства и историческим доказательствам жизни Христа. Это вылилось в написание работ, в которых религиозная вера представлена как продукт социально-исторических условий. Наконец, систематическое собирание данных о человеке, таких как средняя продолжительность жизни или число самоубийств, демонстрировало определенный порядок, даже если отдельное событие – например, убийство – представлялось случайным. В 1860-е годы Г.Т.Бокль скандализировал всю Европу своей книгой «История цивилизации в Англии», в которой возникновение цивилизации изображал как результат действия естественных законов, а не воли великих людей, моральных правил или духовной причины. Драматург Дж.Б.Шоу описал с иронией мрачное настроение своих современников в начале XX века: «Мы – часть космической системы. Свобода воли – иллюзия. Мы – дети Причины и Следствия. Мы – Неизменное, Непобедимое, Безответственное, Неизбежное»¹².

Некоторые современные авторы пришли к тем же выводам. Американский психолог Даниэль М.Вегнер пишет: «Настоящий каузальный механизм поведения никогда не дан сознанию». Субъективный опыт свободной воли, на который полагались старые философы и обычные люди, он считает заблуждением: «Каждое из наших действий в реальности – кульминация внутреннего набора физических и ментальных процессов»¹³. Этими словами Вегнера я хотел бы проиллюстрировать свою главную мысль. В аргументации за и против свободы воли, выдвигаемой от Локка и до наших дней, обычно не хватает ясного аналитического различения между философскими утверждениями и утверждениями научными или эмпирическими, и это несмотря на частоту заявлений, что нечто в сознании – это факт. Я не говорю, что это само по себе неправильно, что ясные различия должны быть всегда (хотя многие аналитические философы именно так считают). Насколько я понимаю, в современной философии об этих сложных вещах согласия нет. Я отмечаю тем не менее, что ученые встраивают философские предпосылки в тот процесс, который они называют научным доказательством. Вегнер в предложении, которое я только что цитировал, использует слово «реальность», «реально», делая при этом онтологическое утверждение о том, какова вселенная. Вегнер, возможно, сказал бы, что это – обычный язык, но обычный язык также полон онтологических предпосылок. И в научной, и в повседневной речи контурно намечены определенные философские позиции. Вегнер верит, что нейрон-

¹¹ *Huxley T.H.* On the hypothesis that animals are automata and its history, in *Methods and Results: Essays* [Collected Essays, T. 1]. L., 1894.

¹² “We are the Unalterable, the Irresistible, the Irresponsible, the Inevitable” (*Shaw G.B.* Back to Methusalem // *The Complete Plays of Bernard Shaw*. L., 1934. P. 952.

¹³ *Wegner D.M.* *The Illusion of Conscious Will*. Cambridge (MA), 2002. P. 97, 27.

ные процессы в мозге в отличие от свободы воли реальны, и значит, если мы хотим узнать нечто о сознании, нам нужно знание его реальной физической основы. Он тем самым признает, что есть только один вид знания, в терминах которого все в конечном счете будет объяснено. Это и есть сциентизм. Эта философская презумпция влияет на научные аргументы о свободе воли, поскольку в мышление Вегнера с самого начала встроено предположение о том, что все «реальные» события детерминированы. Его утверждение, что свобода воли – иллюзия, есть логическое следствие его образа мысли, а не эмпирический факт. Вот хороший пример смещения философского и научно-го утверждений в современной культуре.

Я могу привести три серьезных возражения против отрицания свободы воли, которое мы находим у Вегнера и других нейропсихологов. Во-первых, немало философов и обычных людей скептически относятся к возможности реалистской теории знания как универсального, всеохватывающего. Ученые не могут ссылаться на «реальное», как если бы существовало согласие по поводу того, что это такое. За пределами сообщества авторов, пишущих о «нейрональном я», существует социальный мир, в котором люди используют язык для описания реальности свободной воли, феноменологии самощущения человека, действующего и ответственного за свои поступки. Говоря о «реальном», Вегнер обозначает лишь то, что таковым называет некое, пусть даже крупное сообщество людей – специалисты по нейронаукам и их попутчики.

Второе мое возражение заключается в том, что приписывать свободу воли мозгу или нейрональным процессам (или, скорее, ее отрицать) – это категориальная ошибка. На этот аргумент сильно повлиял Витгенштейн. Язык свободной воли использует повседневные правовые, моральные и социальные категории, и на этом языке принято говорить, что свободу воли осуществляет человек как личность, и только он. На этом языке утверждается, что люди – реальны, и потому способности или процессы, приписываемые людям, такие как свобода воли, также реальны в терминах этого языка. Обсуждать свободу воли как тему нейропсихологии с точки зрения этого языка будет злоупотреблением¹⁴.

Позвольте сказать об этом немного подробнее. Способ мышления в физиологии таков, что ищет каузального объяснения; это мышление совершается по правилам естественных наук, играет в такую игру, в которой логически необходимо иметь для каждого события физическую причину. В этом дискурсе разговор о свободе невозможен, и точка. Никакие эмпирические доказательства вроде тех, что может предоставить физиология, не помогут нам решить, существует свобода воли или нет. Эмпирические доказательства – к примеру, клинические симптомы – помогут определить, принадлежит ли конкретный человек к социальной категории людей, которых мы не наделяем свободой воли, например, к душевнобольным, но это уже другой вопрос. В социальных мирах, где мы говорим о свободе воли осмысленно, как это происходит на Западе во многих сферах повседневной нравственной и социальной жизни, мы обсуждаем людей, а не мозги. Когда мы говорим о людях и спрашиваем, почему они делают то, что делают, мы хотим ответить в терминах и категориях, подходящих для людей, – таких, как мотивы и стремления, желание и страх, боль и удовольствие, а не таких, как событие в мозге. Язык свободы воли принадлежит образу мыслей (возвращаясь к уже высказанному тезису), в котором есть онтология личности.

¹⁴ См.: Bennett M.R., Hacker P.M.S. *Philosophical Foundations of Neuroscience*. Oxford, 2003.

Третье возражение состоит в том, что нейропсихологи в своих экспериментах подходили к проблеме свободы воли так, как если бы речь шла о каком-то простом, ограниченном действии, вроде выбора незначительного движения, например, вращения руки в запястье (задача, поставленная перед испытуемым во много обсуждавшихся экспериментах Бенджамина Либета (Benjamin Libet), которые цитирует Вегнер). Но акты свободной воли не таковы; они гораздо более похожи на решение сделать доклад на конференции, чем провести каникулы на Сейшеллах. Каждое действие человека имеет свою историю и свой контекст, и решение о том, присутствует в данном случае или нет свобода воли, должно приниматься с учетом нарративов в этой истории и контексте. Даже люди, участвующие в научных экспериментах, в которых от испытуемых требуется решить, вращать рукой в запястье или нет, делают то, что они делают, в свете той долгой истории, которая привела их в ситуацию эксперимента¹⁵. Свобода воли относится к реальной социальной жизни, в данном случае к участию в нейропсихологических экспериментах, а не к фиксируемому экспериментатором повороту запястья.

Выдвигая свои возражения, я утверждаю независимость определенных видов философской или концептуальной аргументации от науки. Моя статья *представляет* отношения между философией и наукой. Эти отношения, как я их понимаю, встроены в тот вид деятельности, которым я сейчас занимаюсь. Уточнение всех формальных деталей этих отношений я оставляю философам – пусть они спорят. Некоторые современные философы, как Патрисия Чёрчленд или Дэниэл Деннет, заявляют, что философия сознания может двигаться вперед, лишь достраивая то, чего уже достигла эмпирическая наука. Заявляя это, они отворачиваются от доминировавшей в XX веке традиции аналитической философии, которая четко разделяла логические и эмпирические утверждения. Они исходят из знаменитой статьи У.Куайна «Две догмы эмпирицизма» и поддерживают натуралистическую эпистемологию¹⁶. Им противостоят другие философы, например, исследователь Витгенштейна П.Хакер.

Если изложить мою позицию неформально, я бы сказал так: оснований, чтобы считать эмпирическое знание о мозге фундаментом для всего остального знания, не больше, чем оснований считать таким фундаментом эмпирическое знание, полученное в истории науки, то есть историю о том, как мы пришли к нашему пониманию мозга. Большинство представителей естественных наук посчитают это странным, так как в мире, в котором они живут, они имеют дело с «реально» реальной физической природой, в этом их убеждает их способность предсказывать что-либо и манипулировать событиями этого мира. Я сказал бы, однако, что у так называемого «реального» есть своя история, и для историка основа «реального» лежит не в природе, а именно в этой реальности. Я не претендую на то, чтобы внести вклад в философию, сказав, что такое «реальность» сама по себе и имеет ли такой вопрос вообще смысл.

Когда ученые вроде Вегнера делают допущения о том, что «реально», они редко отдают себе отчет в импликациях собственного языка. Ясно, что осознание подобных допущений – дело философии. Когда же мы их осознаем, то возникают два важных направления, в которых можно двигаться.

¹⁵ См.: Tallis R. Aping Mankind: Neuromania, Darwinitis and the Misrepresentation of Human Nature. Durham, 2011.

¹⁶ Quine W.V.O. Two dogmas of empiricism, in From a Logical Point of View. 2nd edn. Cambridge (MA), 1980.

Первое – социологическое, второе – философское. Хотя в данном случае нам следует двигаться во втором направлении, я хотел бы кратко отметить социологические возможности для дискуссии о свободе воли.

Как я уже сказал, язык свободы воли в некоторых культурах существует, а в других – нет, и даже на Западе этот язык не у всех на устах. Вариации в наличии этой категории вызывают к социологическому или этнологическому анализу¹⁷. Многие авторы в социальных науках говорят не о свободе воли, а о способности или возможности действовать, используя термин для характеристики различных степеней свободы, которыми обладает человек в любой социальной группе. Большой корпус исследований в социальной психологии, к примеру, посвящен *атрибуции* способности действовать индивиду. В этом интеллектуальном контексте свобода воли – не то, чем человек обладает, а то, что в определенных социальных условиях, обычно подразумевающих ответственность, ему приписывается. Это вопрос не философский, а о понимании того, где, когда и с какой социальной целью одни люди используют определенные способы описания других людей, приписывая причины и возможности действия людям, а не вещам. Это вопрос имеет огромную важность для чувства собственного достоинства и собственной ценности, которым обладают люди. Социальные отношения, включая правовую систему, в либеральном индивидуалистическом обществе зависят от возможности такой атрибуции. Западная правовая система определяет человека (личность) как *актора* или агента, которому правомочно приписывать свободу воли и ответственность перед законом. Среди социальных философов вроде Б.Барнса, чья книга «Understanding Agency» представляет как раз ту позицию, которую я описываю, есть такие, кто сказал бы, что, поняв раз социальные операции, руководящие языком воли и ответственности, мы поняли все¹⁸. Это значит обращаться с социальными категориями и правилами (а не нейронами!) как с реальностью.

Можно было бы еще об этом говорить, но я вернусь к тому, что делают философы. Есть огромный корпус аналитических работ о свободе воли, часть которого посвящена уточнению аргумента (называемого «компатибилизмом», ‘compatibilism’) о том, что события в природе и человеческая свобода выбора сопоставимы или униформны. Это – не моя область. Вместо этого я взгляну на литературу о свободе воли, написанную в ответ на развитие естественных наук в XIX веке. Существует значительная оппозиция тому, чтобы выводить детерминизм человеческой жизни из науки, и во многих случаях это предполагает допущения об отношениях философии и науки. Я хотел бы упомянуть три знаменитых, но очень разных случая – Достоевского, Ницше и Бергсона.

В России нет необходимости много говорить о том, как Достоевский отверг науку в пользу индивидуальной свободы, – его критика, вошедшая в «Записки из подполья», стала классической. Хотя эта работа вышла в 1865 году, свое влияние она оказала позже, так как публика 1860-х годов, жаждущая социальных реформ, увидела в «Записках» извращенное разглагольствование, идущее вразрез с гуманным использованием знания. Достоевский изобразил возмущенный мир человека, верящего в свободу воли до такой степени, что он жертвует чем угодно, даже бедной и невинной Лизой и собственными интересами, чтобы ее отстоять. Природа, общество или любовь могут попытаться его стеснить, однако, думает он, душа его не обязана этому подчи-

¹⁷ См.: *Lloyd G.E.R. Cognitive Variations: Reflections on the Unity and Diversity of the Human Mind.* Oxford, 2007. Гл. 6, о разнообразии категорий каузальности.

¹⁸ *Barnes B. Understanding Agency: Social Theory and Responsible Action.* L., 2000.

няться: «...Да какое мне дело до законов природы и арифметики, когда мне почему-нибудь эти законы и дважды два четыре не нравятся?» В результате – трагическая жизнь опустившегося человека, чье «я» заключено в «каменных стенах», но *тем не менее «я» у него есть*¹⁹. И это «я» жертвует одним за другим для того, чтобы осуществить свою свободу. Достоевский хорошо знал то, о чем писал: в годы, проведенные на каторге, в Омске, он был поражен теми ухищрениями, с которыми узники сохраняли индивидуальную идентичность, показывая самим себе, что даже в жестоких условиях заключения у них есть своя воля.

Американский биограф Достоевского Джозеф Франк утверждает, что «Записки из подполья» – пародия, гневный отклик на роман Н.Чернышевского «Что делать?», вышедший в 1863 году и ставший сенсацией. В романе изображены трое молодых людей, достигающих личной и политической гармонии благодаря серьезному отношению к материальной правде человеческого существования – правде, которую тогда открывала физиология. В том же году, что и роман Чернышевского, появилось эссе И.М.Сеченова «Рефлексы головного мозга», которое впоследствии в советской идеологии приобрело канонический статус как прорыв к материалистической и реалистичной науке о природе человека²⁰. Целью Сеченова в этом эссе было продемонстрировать, что знание о мозге могло бы, по крайней мере в принципе, объяснить то, что люди обычно называют волевым действием. Так, изображение Достоевским индивидуальной воли было непосредственным ответом на утверждение, что независимый дух может удовлетвориться следованием природе и верой в то, что способность действовать – это функция нервов. Достоевский считал, что наука о мозге ничего не может сказать о воле, и высмеивал бессилие науки перед лицом добра и зла.

Мрачная повесть Достоевского помогает также прояснить языковую путаницу, часто присутствующую в разговорах о свободе воли. Ученые критики веры в свободную волю (к примеру, Т.Г.Гексли) иногда говорили, что если бы свобода воли существовала, то сводилась бы к случаю или случайному событию в природном порядке. Верить в это, говорят они, иррационально. Однако антоним свободной воли – принуждение в моральном порядке; антоним случайности – детерминизм в порядке физическом. В культурах, где есть такое понятие, свободная воля – это состояние, приписываемое человеку, и в этих культурах активность человека, личности не является ни детерминированной, ни случайной, но или свободной, или вынужденной, или в определенной степени и той, и другой. Антигерой Достоевского, отвергая и арифметику, и любовь для того, чтобы сохранить смысл своего существования как свободного «я», действует не случайным образом, и то, что он делает, имеет физические причины и следствия. Он не верит иррационально, что, если у него есть свобода выбора, он может летать. «Человек из подполья» действует свободно в тех рамках, стесняющих человеческое существование (включая законы природы), от которых он страдает.

Если теперь прокомментировать работы Ницше, то делать это надо, отдавая себе отчет в том, что его писания – самостоятельный интеллектуальный проект. Извиняет меня только то, что он затронул ряд вопросов, центральных для споров о каузальности и свободе воли. В его эпоху он стал свидетелем

¹⁹ *Достоевский Ф.М.* Записки из подполья // *Достоевский Ф.М.* Собр. соч. Т. 2. М., 1982, С. 408–409.

²⁰ *Frank J.* Dostoevsky: The Stir of Liberation 1860–1865. Princeton (NJ), 1986. гл. 21; *Joravsky D.* Russian Psychology: A Critical History. Oxford, 1989. P. 53–63, 92–104.

того, как научные объяснения в терминах истории, наследственности и социальных условий в качестве движущей силы человеческих действий заменяли моральные цели, того, как язык свободы воли замещался языком детерминизма. В результате, считал Ницше, для человека, если он честен с собой, более невозможно верить в духовный прогресс человечества (что продолжали делать многие интеллектуалы). Претензии ученых на объективность, которую Ницше называл «безвольным соцерзанием» мира, когда удаляют «выбирающего, рассуждающего, интерпретирующего субъекта», лишают наше целеполагание всякого рационального и духовного основания. Для всего, включая науку, нужны новые основания. Именно с этой целью детерминистская наука раскритиковала понятие свободы воли, освободив слово «воля» от его морального и христианского наследия. Для Ницше это означало, что слово «воля» можно использовать по-новому, «переименовать» («...воли налицо так мало, что самое слово становится свободным и может быть употреблено для обозначения чего-либо другого»²¹). Он искал философских оснований для нового понятия воли, которую назвал «волей к власти». Так в работах Ницше вера в невозможность свободы воли в мире, понимаемом в научных терминах, обернулась поддержкой «воли», но трактуемой иначе, как причина, толкающая на поиски в науке и философии.

Ницше относился скептически, если не презрительно, к старому викторианскому понятию воли как личной добродетели, добродетели характера. Буржуазные люди, с пренебрежением писал он, отличаются тем, что либо не знают своих мотивов, либо отрицают их существование. Они постоянно приписывают воле то, что берет начало в скрытом желании: «Стоит ли добавлять – мудрый Эдип был прав в том, что мы действительно не отвечаем за наши сны и столь же мало за наше бодрствование и что отец и мать доктрины о свободе воли – это человеческая гордость и чувство власти»²². Тем не менее он отверг научный детерминизм как альтернативу лицемерию – дорогу, по которой пошел Фрейд. Вместо этого Ницше стремился выйти за пределы полярности «свобода воли–детерминизм» с помощью познания человеческого существа как, по его собственным словам, волевого «интерпретирующего субъекта».

Ницше был не одинок в убеждении, что научная редукция знания к последовательности событий, к физическим причинам, не связанным никакой целью, обесмысливает ценности. Страх, что это окажется правдой и что возврат к христианской вере невозможен, вызвал кризис европейской мысли, который столь занимал немецкоязычных мыслителей в конце XIX века. Кризис был замечен в работах и самих ученых, горячо утверждавших, что наука не нуждается ни в каком обосновании, как если бы ценности истины в общем и ценность подчинения законам природы в частности были самоочевидны. Ницше (как он думал) показал неспособность науки обеспечить саму себя теми причинами, которые побуждают искать истину, или какими-то иными ценностями. Сам же он возводил ценности к «невинности нашего становления», которую он склонен был описывать как «волю»²³.

Как и Достоевский, Ницше обратился к понятию свободной воли как к центральному для человеческого достоинства и ответственности. Если быть человеком представляет ценность, то эта ценность, по мнению Ницше, долж-

²¹ Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей / Пер. с нем. Е.Герцык и др. М., 2005, § 95; см.: *Nehemas A. Nietzsche: Life as Literature*. Cambridge (MA), 1985. P. 76–79.

²² *Nietzsche F. Daybreak: Thoughts on the Prejudice of Morality* / Trans. R.J.Hollingdale, Harmondsworth. Middlesex, 1968. § 124, 128.

²³ Ницше Ф. Воля к власти. § 552.

на стоять у истоков вещей как последняя причина, а не условное следствие. В контексте этой аргументации он и утвердил свободу воли: «Ценность человека сводят к его *моральной ценности*; следовательно, его моральность должна считаться за *prima causa*; следовательно, в человеке должен быть принцип, “свободная воля”, как *causa prima*»²⁴. Мне это кажется решающим заявлением: *если существует культура, построенная на свободных действиях человека, то свободное действие следует установить первопричиной*. Этот аргумент – моральный, экзистенциальный, культурный, в самом деле философский: свободная воля не является и не может являться эмпирической материей или родом эмпирической материи, знание о котором могут дать нам естественные науки.

Мой последний пример оппозиции научному редукционизму и развенчанию свободы воли как чего-то ненаучного – это Бергсон. Как и в примерах с Достоевским и Ницше, моя цель – не рассуждать, а показать лишь, что у детерминистской формы науки существовали философские альтернативы. Первая книга Бергсона – «Опыт о непосредственных данных сознания» (1889), вышедшая на английском как «Time and Free Will» (1910), была прямым откликом на дискуссию о свободе воли. Аргумент Бергсона начинается с пространственного утверждения о том, что мы имеем непосредственный опыт свободной активности: «Психическая сила, заключенная в душе, подобно ветрам в пещере Эола, как будто только и ждет случая вырваться оттуда наружу. Воля надзирает за этой силой, открывает ей время от времени выход...»²⁵. В своей книге он пытался поменять метафизику, стоящую за этим нелепым изображением воли как психической силы.

Нововведением Бергсона стал отказ от количественной концепции времени, которую ввели ученые-физики, назвавшие время четвертым измерением пространства. Время, утверждал он, это не последовательность и не может быть представлено пространственно. Время – это длительность, «органическое целое», «внутренняя длительность, воспринимаемая сознанием, совпадает со взаимопроникновением фактов сознания, с постепенным обогащением нашего я»²⁶. «Я» или душа, по Бергсону, существуют, если под этими словами понимать не вещь, а процесс, становление через длительность, активность самодетерминации, а не каузальный эффект механических событий. Свобода – в процессе, в действии. Конечно, мы можем отдать себе отчет в своих действиях и сослаться на детерминирующие причины, но когда мы это делаем, детерминизм предстает чертой ретроспективного конструирования нарратива о процессе, понятом как если бы это было еще одно пространственное измерение. Напротив, когда мы представляем наши действия свободными, мы описываем процесс возникающий: «Итак, свободный акт имеет место во времени, которое течет, а не во времени, которое уже истекло». Он таким образом заключил, вразрез с традиционной естественнонаучной точкой зрения, что «свобода есть факт, и к тому же самый ясный из установленных фактов»²⁷. Это на самом деле перевернуло общепринятое положение естественных наук с ног на голову: надежный фундамент знания феноменологически является активным становлением, а каузальная связь событий, которую описывают ученые-естественники, напротив, абстракция.

²⁴ Ницше Ф. Воля к власти. § 288.

²⁵ Бергсон А. Собр. соч. Т. 1. М., 1992. С. 59.

²⁶ Там же. С. 96.

²⁷ Там же. С. 146; См.: Bergson H. Creative Evolution, trans. A.Mitchell. L., 1913; Life and consciousness in Mind-Energy: Lectures and Essays. trans. H.W.Carr, L., 1920.

Ученые, заявил Бергсон, следовали Юму в анализе причинности как отношений следования, без «действенных» связей (или активной силы) между вещами. Сам он отверг такой анализ. Отношение, которое мы субъективно переживаем как волю, это не отношение двух вещей, как бы помещенных в пространство, а выражение бытия «я» в длительности. Если, затем мы примем осознание за основание знания, мы получим модель понимания событий в природе, которая «приписывает вещам длительность, совершенно аналогичную нашей, независимо от ее природы»²⁸. Иными словами, он трактует физический мир как конституируемый в качестве «органического бытия» во времени.

В своих позднейших лекциях о «Творческой эволюции» Бергсон исходил из субъективного осознания действия как источника самой базовой интуиции: «Попытаемся же смотреть не глазами одного интеллекта, схватывающего только законченное и наблюдающего извне, но с помощью духа, то есть той способности видеть, которая присуща способности действия и как бы брызжет от перекручивания акта воли вокруг самого себя»²⁹. Бергсон вновь утвердил веру в субъективное переживание свободного действия как прототип знания творческого становления мира. Он целиком принял антропоцентрические импликации своего аргумента, отвергнув объективность, как она понималась в естественных науках, и вместо этого обратившись к интуиции. На протяжении ряда лет он пользовался вниманием широкой аудитории, воспринявшей с энтузиазмом его философию, в которой, по выражению Макса Вебера, мир вновь представлялся «заколдованным» ('re-enchanted'). «Не существует вещей; есть только действия»³⁰, – писал Бергсон. В первые десятилетия XX века такие идеи были распространены в спекулятивной философии и инновационных областях искусства, к примеру, в свободном танце.

Итак, чтобы изложить свое видение отношений между наукой и философией в частном случае, я подверг анализу сочинения, в которых индивидуальный опыт субъекта действия, именуемый в обычной речи свободой воли, противопоставляется выводам детерминистской науки, объявляющей волю иллюзией. В конце XIX века этот контраст стимулировал серьезные попытки пересмотреть философские основания, на которых построено научное знание, отвергнуть сциентизм и вернуть главенство философии. Западная интеллектуальная жизнь в лучшем своем выражении строилась именно на таких полемических аргументах, а не на одном каком-нибудь доминирующем мировоззрении. Проект Просвещения никогда не был одной простой программой, но всегда включал и науку, занятую поиском законов природы, и философию, пытающуюся определить место науки по отношению к другим формам мышления. Свойственный концу XIX века контраст между детерминистским сциентизмом и философской культурой, открытой, если не основанной на концепции свободного действия, возрожден в современных дебатах вокруг знания, полученного в нейронауках. В статье я пытался показать важную роль исторических и философских аргументов в проблематизации допущений ученых; в частности, проблематизации утверждений о том, что описания нейрональных событий относятся к миру, который единственно «реален».

Перевод с английского И.Е. Сироткиной

²⁸ Бергсон А. Собр. соч. Т. 1. С. 143.

²⁹ Бергсон А. Творческая эволюция. М., 2001. С. 246.

³⁰ Там же. С. 244.