



John R. Searle

Rationality in Action

A Bradford Book
The MIT Press
Cambridge, Massachusetts
London, England

Джон
СЕРЛЬ

Рациональность в действии

Перевод с английского А. Колодия,
Е. Румянцевой

ПРОГРЕСС-ТРАДИЦИЯ
Москва

М 982569

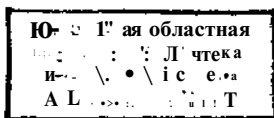
УДК 1/14
ББК 87.3
С 32

*Данное издание выпущено в рамках проекта
«Translation Project» при поддержке
Института "Открытое общество" (Фонд Сороса) - Россия
и Института «Открытое общество» - Будапешт*

С 32 Сёрль Дж. Рациональность в действии. Пер.
с англ. А. Колодия, Е. Румянцевой. - М.:
Прогресс-Традиция, 2004. - 336 с.

ISBN 5-89826-210-5

Новая книга крупного американского философа Джона Сёрля представляет собой оригинальное исследование одной из центральных проблем западной философии - проблемы рациональности. Автор анализирует факторы, определяющие рациональные действия человека, принципиальные отличия рациональности человека от рациональности животных, природу альтруизма. Пристальное внимание уделяется полемике с так называемой «классической моделью» рациональности, феноменам альтруизма и слабости воли. Книгу отличает ясная манера и строгая логика изложения.



ББК 87.3

ISBN 5-89826-210-5

© 2001 Massachusetts Institute of Technology
© А. Колодий, Е. Румянцева, перевод, 2004
© А. Орешина, оформление, 2004
© Прогресс-Традиция, 2004

Содержание

Об авторе

7

Благодарности

9

Введение

11

Глава 1

**«Классическая модель» рациональности и ее
недостатки**

14

Глава 2

**Базисная структура интенциональности, действия и
значения**

49

Глава 3

Разрыв: время и личность (Self)

81

Глава 4

Логическая структура разумных оснований

118

Глава 5

Некоторые особые черты практического разума:
сильный альтруизм как логическое требование

159

Глава 6

Как мы создаем независимые от желания основания
для действия

193

Глава 7

Слабость воли

245

Глава 8

Почему не существует дедуктивной логики
практического разума

264

Глава 9

Сознание, свободное действие и мозг

295

Указатель

327

Об авторе

Проблема рациональности и практического разума, то есть рациональности в действии, остается одной из ключевых для западноевропейской философии. Джон Сёрль (р. 1932), видный американский языковед и философ, в своей новой работе формулирует шесть постулатов так называемой «классической модели рациональности» и приводит аргументы, доказывающие их несостоятельность. Затем он представляет собственную теорию рациональности в действии.

Сёрль полагает, что лишь иррациональные действия обусловлены убеждениями и желаниями; к таким действиям относятся, к примеру, поступки человека, находящегося во власти навязчивой идеи или неодолимой зависимости. В большинстве же случаев нашей рациональной деятельности налицо разрыв между мотивирующим желанием и реальным принятием решений. Этому разрыву мы обязаны наличием у нас «свободой воли». Согласно представлениям Сёрля, всякая рациональная деятельность предполагает наличие свободы воли, поскольку рациональность возможна лишь там, где действующее лицо может из ряда вариантов поведения, как рациональных, так и иррациональных, выбрать один.

В отличие от большинства философских трудов в книге «Рациональность в действии» автор применяет предлагаемые им концепции к ситуациям повсе-

дневной жизни. Так, он доказывает, вопреки многим философским теориям, что слабость воли - это весьма распространенное явление. Кроме того, он раскрывает абсурдность утверждения о том, что рациональное принятие решений всегда основывается на стройном наборе желаний. Зачастую, полагает Сёрль, принятие рациональных решений сводится к выбору между противоречащими друг другу желаниями. По мнению автора, человека отличает от животных способность к действиям, рационально мотивированным независимыми от желания основаниями. Распространяя теорию рациональности на «личность» (self) и критикуя выдвинутую Д. Юмом концепцию личности, Д. Сёрль раскрывает, каким образом рациональное волеизъявление связано с понятием «неустранимой», то есть неюмовской личности. Ученый также создает концепцию взаимосвязи свободы воли с деятельностью человеческого мозга.

Благодарности

Поль Валери как-то сказал, что поэму никогда не заканчивают, ее оставляют в отчаянии. То же самое можно сказать и о некоторых философских работах. Неоднократно после того, как я заканчивал мои книги и отправлял их издателю, у меня было такое чувство: «Если бы я только мог переписать эту книгу с самого начала, она бы вышла такой, какой нужно!» Книгу, которую вы держите в руках, я действительно переписал заново. Несколько лет назад я завершил первоначальный вариант, его приняли к печати, но затем я решил все переделать. Некоторые главы я исключил, некоторые добавил и кое-какие переписал. Но теперь, когда моя книга идет к издателю, у меня снова появляется это чувство: «Если бы я только мог переписать книгу сначала...»

Отчасти благодаря этой продолжительной истории я смог получить больше полезных комментариев, чем обычно, и я даже больше обычного обязан в этом моим ученикам и другим критикам. Материал данной книги обсуждался на моих семинарах в Беркли и в лекциях в Северной Америке, странах Европы, Южной Америки и Азии. Он был предметом обсуждения на симпозиуме в рамках Витгенштейновской конференции в Кирхберге (Австрия) в 2000 г., и четыре главы были представлены на чтениях в Париже и в Сеуле. Более ранний вариант этой работы, в который входила большая часть первых семи глав, получил в Испании премию Ховельяноса и был издан на испанском языке под названием *Razones Para Actuar*

издательством «Нобель» в 2000 г. Особую признательность я выражаю моему испанскому переводчику Луису Вальдесу. Работа над этой темой началась более пятнадцати лет назад, когда Майкл Бретман пригласил меня выступить на конференции по практическому разуму. Я в долгу перед Майклом и другими участниками конференции за их ценные замечания. Большое спасибо Крису Кауэллу за подготовку алфавитного указателя и всем, кто прочитал эту работу и откликнулся на нее: Роберту Ауди, Гвидо Баччагалуппи, Верит Брогорд-Педерсен, Уинстону Чонгу, Алану Коуду, Будвижну де Брену, Дженнифер Хьюдин, Кристине Корсгорд, Джозефу Муралю, Томасу Нагелю, Джессике Сэмьюэлс, Барри Смиту, Мэриэм Тэлос, Бернарду Уильямсу, Лео Зэйберту и более всего моей жене Дагмар Сёрль, которой я посвятил эту книгу.

Введение

Эта книга представляет собой исследование в рамках традиции философских взглядов на рациональность и попытку уточнить доминирующую точку зрения в этой традиции.

Иногда я работаю лучше, если могу противопоставить свою точку зрения мнениям оппонентов. Философия часто развивается в дебатах. Здесь я полемизирую с концепцией рациональности, на которой сам учился и которая, по моему убеждению, является доминирующей в нашей интеллектуальной культуре. Я называю ее, думаю, вполне оправданно, «классической моделью».

Критикуя «классическую модель», я критикую очень влиятельную традицию в западной философии. В этой книге я указываю на некоторые узкие места этой модели и пытаюсь их преодолеть. Но может показаться неправомерным нападать на модель рациональности, которая во многих отношениях является правильной и подчеркивает роль рациональности и интеллекта в принятии решений и в жизни вообще, тогда как сама идея рациональности систематически подвергается нападкам. Различные адепты релятивизма нападали на идею рациональности как таковую, иногда под ярлыком постмодернизма. Рациональность в них представляется чем-то сущностно гнетущим и подавляющим, деспотическим и т. д. Почему я критикую вполне приемлемую теорию рациональности, когда сама рациональность подвергается нападкам? Как и всех, меня пугают эти нападки,

но я не уделяю им большого внимания, поскольку не верю, что они могут стать вразумительными. Например, иногда меня спрашивают: «Каковы ваши аргументы в пользу рациональности?» Бессмысленный вопрос, поскольку само понятие «аргумент» предполагает наличие стандартов рациональности. Эта книга написана не в защиту рациональности, поскольку идея «защиты» в форме аргументов, доводов и так далее предполагает в себе ограничения рациональности, так что в ней вообще нет смысла. Ограничения рациональности универсальны и встроены в структуру разума и языка, в частности, в структуры интенциональности и речевых актов. Можно описать функционирование этих ограничений, как я пытаюсь сделать здесь, и можно критиковать другие подобные описания, что я также делаю, но рациональность как таковая ни требует, ни даже допускает обоснования, поскольку любые мысль и язык и, следовательно, рассуждение предполагают наличие рациональности. Можно спорить о теориях рациональности, но нельзя подвергать сомнению ее существование.

Эта книга представляет собой исследование традиции философских взглядов на рациональность и попытку уточнить доминирующую точку зрения в этой традиции.

В отзывах на публичные лекции по этим вопросам я обнаружил две устойчивые ошибки, которые делали люди в отношении того, что можно ожидать от теории рациональности, и я хочу искоренить эти ошибки в зародыше. Во-первых, многие верят, что теория рациональности должна обеспечить их алгоритмом рационального принятия решений. Они считают, что не стоит платить деньги за книгу о рациональности, если она не предлагает им конкретного метода для принятия решений: нужно ли разводиться с супругом или супругой, какие инвестиции сделать на фондовом рынке и за какого кандидата голосовать на следующих выборах. В силу оснований, существующих вну-

три проводимого мной анализа, ни одна теория рациональности не может дать алгоритма для принятия правильных решений. Цель такой теории не в том, чтобы сказать вам, как разрешить трудную проблему, а чтобы объяснить определенные структурные свойства рационального принятия решений. Как теория истинности не дает алгоритма для определения того, какие высказывания являются истинными, так и теория рациональности не дает алгоритма для принятия большинства рациональных решений.

Второе ошибочное мнение в отношении рациональности состоит в том, что если бы стандарты рациональности были универсальными и если бы все люди действовали рационально, то не существовало бы споров. Вследствие этого принято считать, что постоянство противоречий среди хорошо информированных и рациональных людей говорит о том, что рациональность привязана каким-то образом к культурам и отдельным людям. Но все это ошибочно. Стандарты рациональности, как и стандарты истинности, вполне применимы ко всем людям и культурам. Но при универсальных стандартах рациональности и рационального мышления есть возможность возникновения крупных противоречий; это даже неизбежно. Пусть существуют обоснованные и принятые стандарты рациональности, люди, действующие полностью рациональным образом, владеющие полной информацией; все равно рациональные противоречия появятся - поскольку, например, рационально действующие субъекты часто имеют различные и противоречивые ценности и интересы, тем не менее одинаково приемлемые с рациональной точки зрения. Одна из наиболее глубоких ошибок состоит в той позиции, что неразрешимые конфликты являются знаком того, что кто-то, должно быть, ведет себя иррационально, и под вопрос ставится сама рациональность.

Глава

1



«Классическая модель»
рациональности
и ее недостатки

I. Проблема рациональности

Во время Первой мировой войны знаменитый исследователь психологии животных Вольфганг Кёлер, работая на острове Тенерифе, показал, что обезьяны могут принимать рациональные решения. В типичном эксперименте он оставлял обезьяну там, где находились ящик, палка и связка бананов, подвешенная на недоступной для нее высоте. Животному давалось некоторое время на то, чтобы сообразить, как получить фрукты. Обезьяна пододвигала ящик под бананы, брала палку, тянулась к ним и снимала их с высоты¹. Кёлер больше интересовался гештальтпсихологией², чем рациональностью, но его

¹ Wolfgang Köhler, *The Mentality of Apes*, second edition, London: Routledge and Kegan Paul, 1927. В экспериментах Кёлера участвовали шимпанзе.

² Гештальтпсихология - одна из основных школ европейской (преимущественно немецкой) психологии 1-й половины XX в. В качестве основы

обезьяны проявляли ту форму рациональности, которая является общепринятой в наших теориях. Ее суть состоит в том, что рациональное принятие решений заключается в выборе *средств*, которые позволяют нам достигнуть нашей *цели*. Цели - это не что иное, как наши желания. Мы подходим к принятию решения с заранее намеченной целью, а рациональность выступает как инструмент, позволяющий нам находить средства для достижения этой цели.

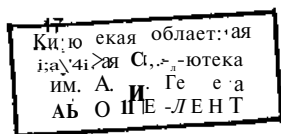
Нет сомнений в том, что кое в чем рациональное принятие решений обезьяны сходно с нашим. Но остается много других способов рационального принятия решений, в которых обезьяна не смогла бы, даже гипотетически, преуспеть. Ей удалось сообразить, как достать бананы сейчас, но она не знает, как заполучить их на следующей неделе. Люди, в отличие от обезьян, многие решения связывают с организацией своего будущего. Более того, животное не способно рассматривать большие периоды времени, т. е. свою жизнь, с точки зрения смерти. У людей же в основном все решения, во всяком случае, все важные решения, такие, как где жить, какой карьере посвятить себя, какую иметь семью, с кем заключать брак, имеют отношение к распределению времени перед смертью. Можно сказать, что смерть - это горизонт человеческой рациональности; но идея смерти и способность планировать, принимая ее во внимание, недоступны для концептуального мышления обезьяны. Второе отличие человеческой рациональности от обезьяньей состоит в том, что люди обычно вынуждены выбирать между сталкивающимися и несовместимыми целями. Иногда с таким выбором могут сталкиваться и животные: Буриданов осел - знаменитый гипотетический случай. Для обезьяны Кёлера выбор был прост: ящик, палка и бананы - или ничего. Третье ограничение у обезьяны состоит в том, что она

изучения сложных психологических явлений выдвинула принцип целостности и интенциональности сознания. - Прим. ред.

не может рассматривать основания для действия, не зависящие от ее желаний. Ее желание сделать что-то со стулом и палкой продиктовано только первичным желанием съесть бананы. Но у людей нередко бывает множество не основанных на желаниях оснований для действий. Эти независимые от желания побуждения могут формировать почву для желаний, но то, что для нас они являются основаниями для действия, не зависит от того, основано их существование на желаниях или нет. Это интересный и спорный вопрос, мы еще вернемся к нему и рассмотрим его более детально в последующих главах. Четвертое отличие человека от обезьяны состоит в том, что обезьяна обладает лишь ограниченным представлением о себе как о личности (self), как о рациональном существе, принимающем решения и способном принять ответственность в будущем за действия, предпринятые в настоящем, или ответственность в настоящем за решения, принятые в прошлом. И пятое отличие, связанное с четвертым, состоит в том, что животное не соотносит свои решения с общими принципами, которые одинаково применимы как к нему самому, так и к другим.

При обсуждении вышеизложенных вопросов обычно говорят, что у обезьян нет своего языка. Идея, очевидно, состоит в том, что если бы мы только могли преуспеть в обучении их азам лингвистического общения, у них был бы полный набор инструментов для принятия рациональных решений, и они несли бы такую же ответственность за них, как и люди. Я очень сомневаюсь, что дело обстоит именно так. Простой способности создавать символы недостаточно для всего диапазона процессов рационального мышления. Попытки научить шимпанзе использовать символы лингвистически заканчивались в лучшем случае спорными результатами. Но даже если бы они имели успех, мне кажется, что способы использования символов, которым были обучены

М 982569



Уошо, Лана и другие знаменитые подопытные шимпанзе, недостаточны для того, чтобы стоять в ряду человеческих рациональных возможностей, которые связаны с некоторыми специфическими особенностями человеческих лингвистических способностей. Дело в том, что простое умение использовать символы само по себе не вырабатывает полный спектр человеческой рациональности. Как мы увидим на этих страницах, необходимо обладать способностью к определенным способам лингвистической репрезентации, но в отношении этих способов, как нам кажется, невозможно провести четкую границу между интеллектуальными способностями, которые выражены в системе обозначения, и самым использованием системы обозначения. Ключ вот в чем: животные могут *вводить в заблуждение*, но они не могут *лгать*. Способность лгать является следствием более изощренной человеческой способности брать на себя определенные *обязательства*, которые представляют собой случаи, когда животное по имени человек намеренно *налагает условия выполнения на условия выполнения*. Это утверждение может показаться непонятным, но мы разъясним его в следующих главах.

Извечные философские проблемы, такие, как проблема рациональности, имеют характерную логическую структуру. Как может быть, что имеет место p в условиях, где очевидно налицо q , причем q , по-видимому, делает невозможным p ? Классическим примером этой схемы, конечно, является проблема свободы воли. Как возможно, что мы действуем свободно, если дано, что у каждого события есть причина, а причинность делает свободу действий невозможной? Такая же логическая структура свойственна и большому числу других вопросов. Как у нас может быть сознание, если дано, что мы полностью состоим из бессознательных частиц материи? Эта же проблема встает и в отношении интенциональности: как же

у нас могут быть интенциональные состояния - состояния, которые направлены на объекты и на положения дел в окружающем мире, - когда дано, что мы целиком состоим из материи, лишенной интенциональности? Похожая трудность обнаруживается и в скептицизме: как можем мы что-либо знать, если дано, что мы никогда не можем быть уверены в том, что не спим, не находимся во власти галлюцинаций или нас не обманывают злые демоны? В этике: как в мире могут существовать ценности, если дано, что мир полностью состоит из нейтральных по отношению к ценностям фактов? А вот вариация на тему данного вопроса: как можем мы знать, что *должно быть*, когда дано, что любое знание есть знание о том, что *фактически* имеет место, и мы не можем вывести утверждение о том, что должно быть, из утверждений о том, что есть случай? Проблема рациональности, т. е. один из вариантов этих извечных проблем, может быть сформулирована следующим образом: как возможно рациональное принятие решений в мире, в котором все происходящее является результатом неразумных, слепых, природных движущих сил?

II. «Классическая модель» рациональности

Рассуждая о рациональности обезьян, я отметил, что в нашей интеллектуальной культуре есть специфическая традиция обсуждения рациональности и практического разума, рациональности в действии. Эта традиция восходит еще к утверждению Аристотеля о том, что обдумывание всегда относится к средствам, а не к целям³, и выражается в зна-

³ Алан Коуд указал мне на то, что здесь, возможно, имеет место распространенное непонимание истинной сути взглядов Аристотеля.

менитом высказывании Юма: «Разум есть и должен быть рабом страстей», и в афоризме Канта: «Тот, кто желает цели, желает и средств». Эта традиция получает изощренную формулировку в современной теории математического решения. Эта традиция ни в коем случае не является единой, и я не хотел бы утверждать, что Аристотель, Юм и Кант защищают одну и ту же концепцию рациональности. Напротив, между ними есть ощутимые различия. Но есть одна объединяющая их всех нить, и я считаю, что Юм дал самое четкое определение тому, что здесь будет называться «классической моделью». Многие годы у меня зрели сомнения насчет этой традиции, и большую часть данной главы я посвящу раскрытию некоторых важнейших ее черт. Также я предварительно выскажу некоторые мои сомнения. «Классическую модель» можно охарактеризовать так: она представляет человеческую рациональность как более сложный вариант рациональности обезьян.

Когда впервые, будучи студентом Оксфорда, я узнал о теории математических решений, мне показалось, что там есть проблема. Эта теория выглядит как жесткое следствие следующей аксиомы: если я ценю свою жизнь и цену двадцать пять центов (это не такие уж большие деньги, но их стоит, скажем, поднять с тротуара), то я могу поставить свою жизнь против этих денег. Я пришел к выводу, что нет вероятности, что я поставлю свою жизнь против двадцати пяти центов, и тем более я бы не рискнул жизнью своего ребенка из-за монетки. Поэтому долгие годы я спорил по данному поводу с некоторыми видными представителями этой теории решений, начиная с Джимми Сэвиджа в Энн-Арбор и заканчивая Айзеком Леви в Нью-Йорке. Обычно примерно через полчаса дискуссий они приходили к выводу: «Вы явно иррациональны». Я не вполне в этом уверен. Я думаю, их теория рациональности вызывает сомнения. Несколько лет спустя ограничения этой кон-

цепции рациональности буквально постучались ко мне в дверь (и это было практически значимо) во время вьетнамской войны, когда я отправился навестить своего друга, который занимал высокую должность в Пентагоне. Я пытался переубедить его относительно военной политики, которой придерживались Соединенные Штаты в то время, особенно по поводу бомбежек Северного Вьетнама. У моего друга была докторская степень по математической экономике. Он подошел к доске, нарисовал кривые традиционного макроэкономического анализа и сказал: «Там, где пересекаются эти две линии, предельная полезность сопротивления равна предельной бесполезности нахождения под бомбами. В этой точке вьетнамцы должны сдаться. Мы предполагаем лишь одно: что они рациональны. Мы всего лишь предполагаем, что враг рационален!»

Я понял, что у нас серьезные проблемы не только в теории рациональности, но и в ее применении на практике. Кажется безумием думать, что решение, которое должны были принять Хо Ши Мин и его соратники, сродни решению о покупке тюбика зубной пасты, когда человек строго руководствуется ожиданиями максимальной полезности, но нелегко сказать четко, что же неправильно в этом допущении. И на страницах этой книги я хочу попытаться выразить точно, в чем здесь ошибка. Сейчас можно дать предварительную интуитивную формулировку: в человеческой рациональности, в противоположность обезьяньей, существует разница между основаниями для действия, которые связаны с удовлетворением того или иного желания, и основаниями, не зависящими от желаний. Основное различие между видами оснований для действия заключается в том, что одни из них связаны с тем, что вы хотите и что вы должны сделать для получения желаемого, тогда как другие связаны с тем, что вы должны сделать независимо от ваших желаний.

Шесть оснований «классической модели»

В этой главе я изложу и проведу обсуждение шести положений, которые являются главными составляющими того, что я уже назвал «классической моделью» рациональности. Я не хочу представлять эту модель жесткой в том смысле, что принятие одного из этих утверждений заставляет принимать все остальные. Некоторые авторы принимают одни части и отрицают другие. Но я считаю, что эта модель образует стройное целое, и это целое как явно, так и неявно оказывает влияние на современные работы. Более того, данная модель представляет ту концепцию рациональности, на которой я был воспитан тогда, когда изучал экономику и философию морали в Оксфорде. Она не казалась мне удовлетворительной тогда, не представляется таковой и сейчас.

1. Действия, если они рациональны, обусловлены убеждениями и желаниями

Убеждения и желания служат как причинами, так и основаниями наших действий, а рациональность в значительной степени координирует наши убеждения и желания, чтобы они приводили к «правильным» поступкам.

Важно подчеркнуть, что смысл слова «причина» («cause») здесь близок «смыслу действующей причины» («efficient cause»)* Аристотеля: причиной события является то, что заставляет его происходить. Такая причина, в том или ином контексте, является достаточным условием для того, чтобы событие произошло. Слова о том, что конкретные убеждения и желания привели к какому-либо событию, подобны словам

* «Действующая причина» не есть «причина» в детерминистском смысле, но в языке нет отдельного термина для обозначения данного понятия. - Прим. ред.

о том, что землетрясение послужило причиной разрушения здания.

2. Рациональность подразумевает соблюдение особых правил, которые проводят грань между рациональным и иррациональным мышлением и поведением

Задача теоретиков состоит в том, чтобы попытаться выявить скрытые правила рациональности, которым, к счастью, большинство разумных людей способны следовать бессознательно. Скажем, они могут говорить по-английски, не зная правил грамматики, или говорить прозой, не зная, что говорят прозой, как в знаменитом примере с господином Журденом⁴; точно так же они могут вести себя рационально, даже не подозревая, что следуют неким правилам. Но теоретики обязаны найти эти правила и сформулировать их.

3. Рациональность - это особая познавательная способность

Согласно Аристотелю и его многочисленным последователям, обладание рациональностью является отличительной чертой людей: человеческое существо - это рациональное животное. Люди обладают различными познавательными способностями: зрением, языком и так далее, и рациональность является одной из этих способностей, возможно даже наиболее характерной для человека. В одной недавно вышедшей книге автор даже размышляет об эволюционных преимуществах людей в связи с обладанием этой способностью⁵.

⁴ Персонаж комедии Ж.-Б. Мольера «Мещанин во дворянстве». - Прим. ред.

⁵ Антологию более ранних работ см. в изд.. *Weakness of Wil*, edited by G.W. Mortimore, London: Macmillan St.Martin's Press, 1971.

4. Очевидные случаи слабости воли - то, что древние греки называли акразией, - могут возникнуть только тогда, когда налицо изъяны в психологических предпосылках для действия

Поскольку рациональные поступки обусловлены убеждениями и желаниями, а убеждения и желания обычно вызывают действие, прежде всего потому, что ведут к формированию интенции, очевидные случаи слабости воли требуют особого объяснения. Почему случается, что действующий субъект имеет правильные убеждения и желания, формирует правильную интенцию и все же не выполняет соответствующего действия? Устоявшееся мнение сводится к тому, что очевидные проявления акразии происходят в том случае, когда действующий субъект фактически не имеет правильных предпосылок к действию. Поскольку убеждения, желания и, следовательно, интенции являются причинами, то если вы соедините их рационально, действие произойдет в результате причинной необходимости. Поэтому если действия нет, в причинах есть некий изъян.

Слабость воли всегда была и остается проблемой «классической модели», и существует обширная литература по этому вопросу⁶, но слабость воли всегда рассматривается как нечто очень странное и труднообъяснимое, что-то, имеющее место только при странных или ненормальных обстоятельствах. Мое мнение, которое я разъясню позже, состоит в том, что акразия у рациональных существ так же распространена, как вино во Франции. Каждый, кто когда-либо пытался бросить курить, похудеть или меньше пить на больших вечеринках, поймет, о чем я сейчас говорю.

⁶ Robert Nozick, *The Nature of Rationality*, Princeton: Princeton University Press, 1993.

5. Практический разум должен начинать с описания исходных целей действующего субъекта, в том числе его задач, основных желаний, стремлений и намерений; все это само по себе не подлежит рациональным ограничениям

Чтобы привести в действие практическое рассуждение, субъект должен прежде всего отчетливо представлять себе, чего он желает или что ценит, и тогда практическое рассуждение направлено на обеспечение того, чтобы действия субъекта наилучшим способом соответствовали этим желаниям и ценностям. Мы можем сформулировать этот тезис, сказав, что для практического рассуждения в какой-либо области субъект должен начать с набора первичных желаний (в широком смысле, т. е. его моральные, эстетические или другие оценки рассматриваются как желания). Пока не имеется определенного набора желаний, поля деятельности для разума не существует; разум лишь учитывает желания человека, но желания уже должны существовать. И эти изначальные желания сами по себе не подлежат рациональным ограничениям.

Модель практического разума примерно такова. Представьте, что вы хотите поехать в Париж и думаете, каким способом лучше это сделать. Вы могли бы взять билет на корабль, плыть на каяке, лететь на самолете. В конце концов, задействовав для принятия решения свой практический разум, вы решаете лететь на самолете. Но если это единственная схема, по которой может действовать практический разум, выбирая «средства» для достижения «целей», то можно сделать два вывода. Первый: не может существовать разумных оснований действия, которые не вытекают из желаний (широко истолкованных), то есть не может существовать не связанных с желанием оснований для действия. И второй: эти первичные (исходные) желания не могут сами быть подверг-

нута рациональной оценке. Разум всегда занимается средствами, но целями - никогда.

Тезис о том, что не существует не зависящих от желания оснований действия, является сердцевинной «классической модели». В обоснование его часто приводят высказывание Юма: «Разум есть и должен быть рабом страстей». И Герберт Саймон пишет: «Разум имеет полностью инструментальный характер. Он не может сказать нам, куда идти, в лучшем случае он может сказать, как попасть туда, куда нам надо. Он как ружье, которое может служить разным нашим целям, как хорошим, так и плохим»⁷. Бертран Рассел высказывается еще лаконичнее: «У разума есть совершенно ясное и четкое назначение. Он обеспечивает выбор правильных средств для достижения цели. С выбором целей он не имеет ничего общего»⁸.

6. Система рациональности эффективна только в том случае, если изначальные желания взаимно непротиворечивы

Ясное объяснение этого положения дал Джон Эльстер: «Убеждения и желания едва ли могут быть причинами действия, если они не согласуются между собой. Они не должны содержать логических, концептуальных или прагматических противоречий». Легко понять, почему это замечание кажется правдоподобным: если рациональность действует в области логического размышления, то в аксиомах не может быть никаких несоответствий или противоречий. Из противоречия вытекает все, так что если имелось противоречие в первоначальном наборе желаний, может произойти что угодно; по крайней мере, так кажется.

⁷ Reason in Human Affairs, Stanford, CA: Stanford University Press, 1983, p. 7-8.

⁸ Human Society in Ethics and Politics, London: Allen and Unwin, 1954, p. viii.

Некоторые сомнения относительно «классической модели»

Я мог бы привести и другие тезисы и еще воспользуюсь возможностью обогатить характеристику «классической модели» на протяжении книги. Но даже этот краткий перечень дает общее представление об этой концепции, и я хочу начать ее обсуждение, изложив ряд оснований, заставляющих меня думать, что каждое из приведенных утверждений неверно. В лучшем случае они описывают отдельные примеры, но не дают общей теории роли рациональности в мышлении и действии.

1. Рациональные действия не вызываются убеждениями и желаниями. В сущности, убеждениями или желаниями продиктованы только иррациональные и нерациональные действия

Начнем с рассмотрения той идеи, что рациональными являются действия, причинами которых являются убеждения и желания. Важно подчеркнуть, что слово «причина» обычно употребляется в значении «действующей причины», как, например: взрыв стал причиной разрушения здания, землетрясение вызвало разрушение шоссе. Я хочу сказать, что примеры (cases) действий, для которых предшествующие им убеждения и желания действительно являются каузально достаточными, отнюдь не являются моделями рациональности, и подобные действия по большому счету являются необычными (bizarre) и типично иррациональными случаями. Это те случаи, когда, например, субъект находится в состоянии одержимости или под влиянием какой-нибудь пагубной страсти и не может не следовать собственному желанию. Однако в типичном случае рационального принятия решения, когда, например, я решаю, за какого кандидата проголосовать, у меня есть выбор, и я рассматриваю раз-

личные основания, чтобы выбрать среди всех альтернатив ту, которая меня более всего устраивает. Но я могу заниматься этой деятельностью, только если думаю, что мой набор убеждений и желаний сам по себе еще недостаточен, чтобы быть причиной моего действия. Эта операция рациональности предполагает разрыв между множеством интенциональных состояний, на основе которых я принимаю мое решение, и действительным принятием решения. Иными словами, если, с моей точки зрения, разрыва нет, я не могу рационально принимать решения. Чтобы увидеть это, нужно лишь взглянуть на случаи, в которых разрыва нет, где убеждение и желание действительно каузально достаточны. Например, у наркомана есть непреодолимое стремление принять героин, и он верит, что перед ним героин; тогда, будучи маниакально одержимым, он принимает наркотик. В данном случае наличие убеждения и желания достаточно, чтобы определить действие, поскольку одержимый человек не может сдерживать себя. Но едва ли это является моделью рациональности. Такого рода случаи, по всей видимости, находятся за рамками рациональности.

В случае обычного рационального поступка мы должны предположить, что предшествовавшего ему набора убеждений и желаний недостаточно, чтобы детерминировать действие. Это является исходной предпосылкой процесса обдумывания и абсолютно необходимо для применения рациональности. Мы предполагаем, что здесь налицо разрыв между «причинами» действия, то есть убеждениями и желаниями, и «следствием» в виде самого действия. Этот разрыв имеет свое традиционное название - «свобода воли». Для того чтобы рационально принимать решения, мы должны заранее знать, что обладаем свободной волей в любой рациональной деятельности. Мы не можем избежать этого предположения, поскольку даже отказ от рационального решения явля-

ется для нас отказом только в том случае, если мы рассматриваем его как проявление свободы. Чтобы увидеть это, давайте обратимся к примерам. Представьте, что вы пришли в ресторан и официант приносит вам меню. У вас есть выбор между, скажем, телячьими отбивными и спагетти; вы не можете сказать: «Я детерминист, *che sara, sara*⁹. Я буду просто ждать, что случится. Я всего лишь посмотрю, куда приведут меня мои убеждения и желания». Этот отказ от применения свободы сам по себе может быть осмыслен вами только как проявление свободы. Кант указал на это давным-давно: нельзя выбросить из головы собственную свободу при совершении добровольного действия, потому что процесс размышления сам по себе может происходить, если предполагается наличие свободы и разрыв между причинами в форме убеждений, желаний и других оснований, и реальным решением, которое мы принимаем.

Если мы хотим говорить об этом точно, я думаю, нужно отметить, что здесь существуют (по меньшей мере) три разрыва. Во-первых, это разрыв в рациональном принятии решения, когда мы пытаемся принять решение о том, что намерены делать. Иными словами, это разрыв между причинами принятия решений и реальным решением, которое мы принимаем. Во-вторых, существует разрыв между решением и действием. Как причины для решения недостаточно для того, чтобы его принять, так и решение еще не является причиной для того, чтобы произвести действие. После принятия решения наступает пора реализовывать его. И вы опять-таки не можете остановиться и просто позволить решению вызвать действие, равно как и пассивно позволить доводам вызвать это решение. Например, предположим, что вы решили проголосовать за кандидата по фамилии Джонс. Вы идете в кабину для голосования с твер-

⁹ Будь что будет (ит.).

мым решением, но вам все-таки нужно еще осуществить его. И иногда, из-за второго разрыва, вы не делаете этого. По разным возможным причинам или при отсутствии таковых вы не делаете того, что решили.

Существует и третий разрыв, который возникает при действиях, длящихся в течение определенного времени. Это разрыв между началом действия и его продолжением вплоть до самого завершения. Предположим, например, что вы решили изучить португальский язык, переплыть Ла-Манш или написать книгу о рациональности. Здесь существует, во-первых, разрыв между причинами решения и самим решением, во-вторых, разрыв между решением и началом действия и, в-третьих, разрыв между началом выполнения этого действия и его полным осуществлением. Даже если вы уже начали выполнять действие, вы не можете предоставить причинам действовать самим по себе, вы должны прилагать усилия, чтобы продолжать дело до самого его завершения.

На этом этапе рассуждений я хочу подчеркнуть два момента: существование разрывов и их центральное место в вопросе о рациональности.

Что доказывает существование разрывов? Я представлю аргументы более детально в главе 3; для начала будем считать, что простейшими аргументами являются те, которые я только что изложил. Рассмотрите любой процесс рационального принятия решений и действия, и вы увидите, что принимаете во внимание существующие альтернативные возможности, что процессы действия и размышления имеют смысл только при наличии предварительной информации об этих альтернативах. Сопоставьте данные ситуации с теми, в которых вы не задумывались о других возможностях. Когда вы охвачены непреодолимой страстью, вы, как принято говорить, совершенно не контролируете себя, у вас нет ощущения, что вы могли бы поступить как-то иначе.

Другой способ убедиться в существовании разрыва - это заметить, что, когда вы принимаете решение, у вас часто есть несколько разных оснований для совершения действия, однако вы действуете лишь в соответствии с одним из них и без всякого наблюдения знаете, с каким именно. Это примечательный факт. Кстати, отметьте тот любопытный речевой оборот, которым мы это описываем: *вы действовали в соответствии с такой-то причиной*. Представьте, например, что у вас был целый набор оснований голосовать как «за», так и «против» Клинтона на президентских выборах. Вы думали, что как президент он мог бы быть хорош в области экономики, но плох в области внешней политики. Вам понравился тот факт, что он совершил поездку в колледж, где вы когда-то учились, но вам не импонирует его личный стиль. В конце концов вы проголосовали за него только потому, что он посетил ваш старый колледж. Причины не воздействовали на вас. Это вы *выбрали* одну из причин и действовали на ее основании. Вы сделали эту причину действующей, поступая *в соответствии с ней*.

Вот почему, кстати, объяснение вашего поступка и его оправдание могут не совпадать. Предположим, вас попросили оправдать вашу поддержку Клинтона; вы могли бы апеллировать к его превосходному управлению экономикой. Но при этом вполне возможно, что реальной причиной вашего действия был его визит в ваш родной оксфордский колледж, то есть на самом деле вы думали: «Верность колледжу прежде всего». И знаменательно здесь следующее: обычно вы знаете без наблюдения, какая причина была действующей, потому что сами сделали ее действующей, то есть причина является действующей лишь потому, что вы сами сделали ее действующей.

Осознание этого разрыва существенно для суждения рациональности, ибо рациональность мо-

жет проявиться только в этом разрыве. Хотя понятие свободы и понятие рациональности совершенно различны, область рациональности совпадает с областью свободы. Простейшим аргументом в защиту такой точки зрения является то, что рациональность возможна только там, где возможна иррациональность, и это влечет за собой возможность выбора между разными рациональными вариантами, равно как и между иррациональными вариантами. Областью этого выбора как раз и является разрыв. Утверждение, что рациональность может проявиться только в рамках этого разрыва, так же справедливо для теоретического разума, как и для практического, но для теоретического разума оно является более утонченным, так что я пока отложу обсуждение этого аспекта и сконцентрируюсь на практическом разуме.

На этих страницах я еще много буду говорить о разрыве. Данная книга в некотором смысле является книгой о разрыве, потому что проблема рациональности - это и есть проблема разрыва. Здесь же я хочу изложить еще два пункта.

Первое: чем заполнен разрыв? Ничем. Внутри разрыва ничего нет: вы намереваетесь что-то сделать или же, дождавшись подходящего момента, делаете то, что собирались, или вы осуществляете решение, принятое ранее, вы продолжаете действовать или не продолжаете действовать в избранном ранее направлении.

Второе: даже при том, что у нас есть весь этот опыт, не может ли быть сама проблема в целом просто иллюзией? Да, так может быть. Наше переживание разрывов не является самоценным. Из всего вышесказанного можно заключить, что свободная воля может быть большой иллюзией. *Психологическая реальность разрыва не гарантирует соответствующей нейробиологической реальности.* Я обращаюсь к этим вопросам в главе 9.

2. Рациональность не является полностью или даже по большей части вопросом следования правилам рациональности

Давайте вернемся ко второму тезису «классической модели» о том, что рациональность - это система правил, что мы думаем и действуем рационально лишь до тех пор, пока мы думаем и действуем согласно этим правилам. Если потребуется аргументировать это заявление, я думаю, большинство традиционных теоретиков просто укажут на правила логики. Очевидным примером, который защитник «классической модели» может представить, мог бы быть, скажем, простой *modus ponens*¹⁰.

Если сегодня ночью пойдет дождь, земля будет мокрой.

Сегодня ночью пойдет дождь.

Следовательно, земля будет мокрой.

Если вас попросят оправдать это умозаключение, появится соблазн обратиться к правилу *modus ponens*: дано некоторое p , и если из p следует q , и из двух этих положений следует q .

$$(p \& (p \rightarrow q)) \rightarrow q$$

Однако это фатальная ошибка. Когда вы утверждаете это, вы подпадаете под парадокс Льюиса Кэрролла. Напомню его суть: Ахиллес и черепаха спорят, и Ахиллес говорит (это не слова Кэрролла, но они вполне передают смысл): «Если сегодня пойдет дождь, земля будет мокрой; сегодня пойдет дождь, следовательно, земля будет мокрой», а черепаха отвечает: «Прекрасно, запиши это». И когда Ахиллес

¹⁰ Утверждающий модус условно-категорического силлогизма, то есть заключение об истинности следствия в силу истинности основания. - Прим. ред.

записал, черепаха говорит: «Я не знаю, как ты переходишь от слов до «следовательно» к тому, что ты говоришь после. Что заставляет тебя делать этот шаг или даже оправдывает тебя в нем?» Ахиллес говорит: «Хорошо, этот шаг основывается на правиле *modus ponens*, правиле, которое гласит, что если имеется некое p и если из него вытекает некое q , то это вместе приводит к возникновению q ». - «Отлично, - говорит черепаха, - допиши это к тому, что ты уже написал». И после того как Ахиллес послушался, черепаха говорит: «Хорошо, у нас все записано, но я все равно не могу понять, как ты приходишь к выводу, что земля будет мокрой?». - «Но разве ты не видишь? - говорит Ахиллес. - В любом случае, если у нас есть некое p , и если из него вытекает некое q , и у нас есть правило *modus ponens*, говорящее, что если есть p и если из него вытекает q , то мы можем ожидать q , то у нас и получается q ». - «Отлично, - говорит черепаха, - запиши это». И вы видите, куда все это идет. Мы снялись с места и движемся в бесконечность.

Способ избежать регресса в бесконечность - это отказ от первого фатального шага, от предположения, что правило *modus ponens* играет какую-либо роль в обосновании справедливости этого вывода. Вывод не получает своего обоснования из правила *modus ponens*; скорее, умозаключение является абсолютно правильным само по себе, и оно не нуждается в какой-либо сторонней помощи. Было бы точнее сказать, что правило *modus ponens* обосновывается тем фактом, что оно выражает схему бесконечного числа выводов, которые верны сами по себе. Реальный аргумент не приобретает правильности из какого-то внешнего источника: если он верен, то только потому, что из его посылок вытекает следствие. Поскольку одних значений слов достаточно для того, чтобы гарантировать справедливость выводов, мы можем формализовать схему, которая описывает бесконечное число таких выводов. Но вывод не получает под-

тверждения из этой схемы. Так называемое правило *modus ponens* есть просто утверждение схемы бесконечного числа самих по себе верных умозаключений. Помните: *если вы думаете, что необходимо правило, чтобы вывести q из p (если p , то q), тогда вам также понадобится правило для того, чтобы вывести p из p .*

То, что сказано об этом аргументе, верно и для любого значимого дедуктивного аргумента. Логическая значимость не вытекает из правил логики.

Важно правильно понять это обстоятельство. Обычно говорят, что ошибкой Ахиллеса было то, что он трактовал *modus ponens* как посылку, а не как правило. Но это не так. Даже если он запишет его как правило, а не как посылку, регресс в бесконечность все равно останется. Столь же неверно (сохранится та же ошибка) говорить, что вывод получает свою значимость из посылок и правила вывода¹¹. Справедливо утверждение, что правила логики не играют никакой роли в верности любых справедливых умозаключений. Аргументы, если они верны, должны быть верны сами по себе.

Мы ослеплены собственными сложностями, потому что успехи теории доказательств настолько значительны и мы достигли таких высот, скажем, в развитии вычислительной техники, что считаем, будто синтаксический аналог правила *modus ponens* действительно является тем же самым, что и «правило» в логике. Но между ними есть большая разница. Если у вас есть правило, которое говорит, что когда бы вы ни увидели (или ваш компьютер «увидел»), символ вида:

P .

за которым следует другой вида:

$p \rightarrow q$,

¹¹ Пример такого утверждения см. в: Peter Railton, On the Hypothetical and the Non-Hypothetical in Reasoning about Belief and Action, p. 53-79 в изд.: G. Cullity and B. Gaut, *Ethics and Practical Reason*. Oxford: Oxford University Press. 1997.

вы (или ваш компьютер) пишете символ вида:

у вас есть реальное правило, которому вы можете следовать и которое вы можете ввести в машину, чтобы воздействовать на ее операции. Это и есть теоретико-доказательственный аналог правила *modus ponens*, и он-то действительно важен, поскольку указывает, что это правило относится к бессмысленным символам. Это правило имеет дело с не интерпретированными формальными элементами.

Таким образом, мы находимся в заблуждении из-за того факта, что в реальном мышлении правило *modus ponens* вообще не играет никакой обосновывающей роли. Мы можем создавать теоретико-доказательственные или синтаксические модели, которые точно отражают существенные или содержательные процессы реального человеческого мышления. И, как известно, можно многое сделать, обладая моделями. Если у вас получается правильная синтаксическая структура, вы можете вводить семантику с самого начала и в результате получите правильную семантику, поскольку синтаксические преобразования правильны.

Конечно, здесь имеются знаменитые проблемы (наиболее известна теорема Гёделя¹²), но если мы оставим их в стороне, сложность наших имитаций в машинных моделях мышления заставит нас забыть про семантическое содержание. Но в реальном мышлении именно семантическое содержание, а не *синтаксическое правило*, гарантирует значимость вывода.

Существуют два важных философских аспекта парадокса Льюиса Кэрролла, о которых нужно упомянуть. Первый, о котором я говорил, состоит в том, что правило не играет никакой роли в значимости вывода. Второй относится к разрыву. *Следует отличать*

¹² Австрийский логик и математик Курт Гёдель (1906-1978) доказал в 1931 г. так называемые теоремы о неполноте, из которых, в частности, следует, что не существует полной формальной теории, где были бы доказуемы все истинные теоремы арифметики. - Прим. ред.

следование и значимость как логические отношения от выведения как произвольной человеческой активности. В случае, который мы рассматривали, посылки приводят к выводу, следовательно, вывод является значимым. Но нет ничего, что заставило бы конкретного человека сделать этот вывод. Разрыв существует и для того рода человеческой деятельности, который относится к построению логических выводов, как и для любой другой произвольной человеческой деятельности. Даже если бы мы убедили Ахиллеса и черепаху в том, что вывод значим и что правило *modus ponens* не прибавляет ему обоснованности, все равно черепаха могла бы, пусть иррационально, но отказаться делать этот вывод. Разрыв имеет место даже в логических выводах.

Я не утверждаю, что не может быть никаких правил, помогающих нам в рациональном принятии решений. Напротив, известно много правил и даже афоризмов. Вот некоторые из них: «Весной день упустишь - годом не вернешь», «Не зная броду, не суйся в воду», «Хорошо смеется тот, кто смеется последним». И мое любимое: «Le coeur a ses raisons que la raison ne connaît pas»¹³. Я лишь хочу сказать, что рациональность не сводится к набору правил, и рациональность в мышлении, так же как и в действии, не определяется каким-либо набором правил. Структура интенциональных состояний и конструктивных правил речевых актов уже содержит требования рациональности.

3. Несуществование отдельной способности к рациональности

Из всего сказанного вытекает, что не может существовать особой способности к рациональности, отличной от способностей к языку, мышлению, восприятию и различных форм интенциональности, поскольку

¹³ В сердца есть свои резоны, которых не ведает разум (фр.).

рациональное принуждение уже встроено в них, включено в структуру интенциональности вообще и языка в частности. Как только у вас появляются интенциональные состояния, убеждения и желания, надежды и страхи, и, что особенно важно, вы обладаете языковыми средствами, то у вас уже есть и принуждения рациональности. Таким образом, животное, способное формировать убеждения на основе восприятия и формировать желания в дополнение к убеждениям, а также обладающее возможностью выражать все это языковыми средствами, уже имеет принуждения рациональности, встроенные в эти структуры. Поясним это примером: нельзя высказать какого-либо утверждения, не задав себе такие вопросы, как: «Истинно оно или ложно?», «Совместимо оно или несовместимо с тем, что я уже сказал?» Таким образом, принуждения рациональности не являются дополнением к интенциональности или языку. И для того, и для другого принуждения рациональности являются внутренними составляющими.

Я склонен думать об этом так: принуждения рациональности следует воспринимать как наречия. Они относятся к тому, как мы координируем нашу интенциональность, связи между нашими убеждениями, желаниями, надеждами, страхами, ощущениями и другими интенциональными феноменами.

Эта координация предполагает наличие разрыва. Она предполагает, что данные феномены не являются каузально достаточными, чтобы фиксировать рациональное решение задачи. И я думаю, что теперь мы можем видеть, почему это верно как в области теоретического, так и практического разума. Если я подниму руку к лицу, то никакого разрыва не будет, поскольку я не могу не видеть мою руку перед лицом, если имеется достаточно света и у меня хорошее зрение. Это от меня не зависит. Так что нет и вопроса, является такого рода восприятие рациональным или иррациональным. Но теперь, предположим, я отказываюсь

поверить в то, что у меня рука перед лицом, даже в ситуации, когда я не могу этого не увидеть. Предположим, я просто отказываюсь признать это: «Вы говорите, что здесь рука, но я отказываюсь принять это утверждение». Тут встает вопрос о рациональности, и я думаю, мы сказали бы, что я в такой ситуации иррационален.

Я хочу обратить ваше внимание на одно утверждение, высказанное ранее. Рациональность есть там, где имеется возможность иррациональности. И нельзя обрести рациональность или иррациональность лишь на основе непосредственных, необработанных впечатлений. Рациональность и иррациональность являются только там, где есть разрыв, где одних интенциональных явлений недостаточно для получения результата. И в таких случаях вам нужно решить, что вы собираетесь делать или о чем думать.

Вот почему люди, чье поведение определяется достаточными каузальными условиями, находятся вне зоны рациональных оценок. Вот пример: не так давно на заседании одного комитета человек, которого я ранее уважал, проголосовал наиглупейшим образом. Позже я спросил его: «Как же вы могли так проголосовать по этому вопросу?» И он ответил: «Я просто неизлечимо политически корректен. И ничего не могу с собой поделать». Его слова свидетельствуют о том, что решение, принятое им в данном случае, лежало за пределами рациональной оценки ситуации, поскольку очевидная иррациональность была результатом того, что у него не было другого выбора и его основания были причинно достаточными.

4. Слабость воли есть всеобщая, природная форма иррациональности. Она является естественным следствием разрыва

В «классической модели» случаи слабости воли, строго говоря, невозможны. Если предпосылки дей-

ствия рациональны и каузальны, а множество причин достаточно, действие должно состояться. Отсюда следует, что если вы не сделали то, что намеревались сделать, значит, вы изначально установили для себя неверные предпосылки. Ваша интенция не принадлежала к числу правильных интенций¹⁴, или же вы не были полностью морально привержены тому курсу, которого собирались придерживаться¹⁵.

Я хочу возразить: вне зависимости от того, насколько безупречно вы строите предпосылки вашего действия, слабость воли всегда возможна. И вот каким образом: в любой отдельно взятый момент нашей сознательной жизни мы сталкиваемся с бесконечным количеством возможностей. Я могу поднять правую руку, а могу поднять левую; я могу надеть шляпу на голову, а могу просто размахивать ею как вздумается. Могу пить воду и могу не пить воду. Если мыслить более радикально, я могу выйти из комнаты и поехать в Тимбукту, уйти в монастырь или же совершить еще какой-то поступок. Я ощущаю безграничность собственных возможностей. Конечно, в реальной жизни появится множество запретов, установленных Биографией, биологическими ограничениями и культурой, в которой я воспитан. Биография ограничивает ощущение возможностей, открытых передо мной в данный момент. Я не могу, например, представить, что мог бы делать то же самое, что и святой Симеон Столпник, который тридцать пять лет просидел на крошечной площадке на верхушке столба, делая это во славу Господа. Это не тот вариант, который я бы мог рассматривать всерьез. Но у меня все равно есть огромное количество достойных вариантов, которые я могу расценивать как

¹⁴ См. Donald Davidson. «How is Weakness of the Will Possible?» *Essays on Actions and Events*, Oxford: Clarendon Press, Oxford University Press, New York, 1980.

¹⁵ См. R.M.Hare, *The Language of Morals*, Oxford: Oxford University Press, 1952.

возможные. Слабость воли появляется лишь оттого, что в каждый момент времени разрыв создает неопределенно большое количество вариантов, открытых для меня, и некоторые из них покажутся мне привлекательными, даже если я уже принял решение отказаться от них. Не имеет значения, как вы структурируете причины действия в форме предварительных интенциональных состояний - убеждений, желаний, выборов, решений, намерений, - в случае добровольных поступков причины все равно не создают достаточных условий, и это открывает путь для слабости воли.

Неудачной особенностью нашей философской традиции является то, что мы делаем из слабости воли нечто странное, эксцентричное, хотя, должен сказать, она очень часто имеет место в нашей жизни. Обсуждению этого вопроса я посвятил главу 7, так что сейчас больше не буду о нем говорить.

5. Вопреки «классической модели» существуют независимые от желаний разумные основания для действия

Пятый тезис «классической модели», который я хотел бы оспорить, имеет очень долгую историю в нашей философской традиции. Его идея такова: рациональный поступок может быть мотивирован лишь желанием, где «желание» понимается в широком смысле слова и учитывает моральные ценности, принятые его обладателем, и различные виды сделанных им оценок. Желания необязательно должны быть эгоистичными, но в каждом процессе размышления должно присутствовать какое-то предварительно возникшее у человека желание; в противном случае у размышления не было бы оснований. Таким образом, рассуждение может относиться не к цели, а только к средствам. Подробно разработанный современный вариант этой точки зрения изложен в работе

Бернарда Уильямса¹⁶, утверждающего, что невозможно существование каких-либо «внешних» разумных оснований для того, чтобы человек начал действовать. Любое основание действующего субъекта должно обращаться к чему-то «внутреннему», к его «множеству мотиваций». Это, по моей терминологии, означает, что не может существовать оснований для действия, не зависящих от желаний.

Ниже я приведу самую подробную критику этой точки зрения, а сейчас сделаю лишь одно критическое замечание. Этот взгляд приводит к следующему абсурдному следствию: в любой отдельно взятый момент чьей-либо жизни, причем вне зависимости от фактов и того, что данный человек сделал в прошлом, что он знает о будущем, ни у кого не может быть оснований сделать что-либо, если в этот момент у человека нет желания сделать это при желании достигнуть «цели», для которой совершение данного действия является «средством».

Почему это абсурдно? Давайте обратимся к примерам из реальной жизни. Представьте, что вы приходите в бар и заказываете пиво. Официант приносит вам пиво, вы его выпиваете. Затем официант приносит вам счет, а вы говорите ему: «Я проанализировал мой набор мотиваций и не нашел внутренних оснований платить за это пиво. Ни единого. Заказать пиво и выпить его - это одно, а найти что-либо в моем наборе мотиваций — совсем другое. Эти две вещи не взаимосвязаны логически. Плата за пиво - это не то, чего я желаю ради самого желания, не средство для достижения цели или составляющая этой цели, пред-

16 См. «External and Internal Reasons» в изд.: *Moral Luck: Philosophical Papers 1973-1980* Cambridge: Cambridge University Press, 1981, p. 101-113. Уильямс отрицал, что его модель ограничена аргументацией целей и средств, но другие виды случаев, которые он рассматривает, такие, как придумывание альтернативных способов действия, не кажутся мне отличными от изначальной структуры его модели, основанной на целях и средствах. См. его *Internal Philosophical Papers*, Cambridge University Press, 1998, p. 38-45.

ставленная в моем наборе мотиваций. Я прочел работы профессора Уильямса, а также труды Юма на эту тему. Я внимательно проанализировал мой набор мотиваций и не могу найти какого-либо желания оплатить этот счет! Ну, не могу! И поэтому, руководствуясь стандартными правилами мышления, я не имею каких-либо оснований платить за это пиво. Это означает не только то, что у меня нет достаточно сильного основания или что у меня есть другие, противоречащие основания. У меня оснований просто ноль. Я проанализировал весь мой набор мотиваций, проверил все, но так и не нашел желания, которое могло бы привести меня к тому, чтобы я заплатил за это пиво».

Мы находим данное рассуждение абсурдным ввиду того, что понимаем, что, когда вы заказываете пиво и выпиваете его, если вы находитесь в здравом уме и являетесь рациональным человеком, вы намеренно создаете основание для действия, не зависящее от желания. Это основание для того, чтобы сделать нечто независимое от вашего набора мотиваций, когда пришло время совершить это действие. Абсурдность состоит в том факте, что по «классической модели» существование разумного основания для действия субъекта зависит от наличия некоторого психологического элемента в его наборе мотиваций. Основание зависит от существования желания в широком его понимании, здесь и сейчас. И при отсутствии этого желания у человека нет оснований для действия, которые зависели бы от всего остального, что относится к нему и его прошлому, а также от того, что он знает. Но в реальной жизни имеющееся знание внешних фактов, например, того, что вы заказали пиво и выпили его, может быть рационально принудительным основанием для того, чтобы заплатить за него.

Вопрос о том, как может случиться, что у действия есть основания, не зависящие от желания, интересен и нетривиален. Я думаю, что большинство стандартных мнений на этот счет ошибочно. Я намерен вер-

нуться к этому вопросу и провести обширное исследование в главе 6, а пока оставлю его в стороне.

Этот аспект «классической модели» имеет две стороны. Во-первых, мы должны думать, что вся умственная деятельность касается средств, а не целей, что не бывает внешних оснований для действия. И во-вторых, мы должны верить, что первичные цели в наборе мотиваций находятся вне сферы разума. Вспомним слова Юма: «Не противоречит велениям разума предпочитать разрушение всего мира почесыванию мизинца». Есть способ оценить любое утверждение подобного рода: применить его к жизненным ситуациям. Представьте, что президент Соединенных Штатов пришел на телевидение и сказал: «Я провел консультации с членами кабинета министров и Конгресса и решил, что нет разумного основания, согласно которому я должен предпочесть чесание моего мизинца разрушению мира». Если бы он сделал это в настоящей жизни, глы сказали бы, что, выражаясь языком эпохи Юма, «он лишился рассудка». Что-то внушает сомнение в утверждении Юма и в том основном тезисе, что в качестве чьих-то фундаментальных целей может выступать что угодно, причем полностью находящееся за пределами рациональности; что там, где учитываются первичные желания, все обладает одинаковым статусом и в равной степени случайно. Я думаю, что такая позиция не может обеспечить правильного угла зрения.

Тот тезис, что не существует независимых от желания разумных оснований для действия и не существует внешних оснований, логически тесно связан с доктриной Юма, утверждающей, что нельзя вывести «должен» из «есть». Вот в чем связь. Утверждения со словом «должен» выражают основания для действия. Сказать, что кто-либо должен сделать что-либо, значит, подразумевать, что у него есть основание сделать это. Таким образом, позиция Юма сводится к заявлению о том, что утверждения о наличии осно-

ваний для действия нельзя выводить из утверждений о положении вещей. Но вопрос о положении вещей связан с общим их положением в окружающем мире, поскольку последний существует независимо от набора мотиваций человека. Поэтому, в соответствии с этой интерпретацией, утверждение о том, что положение вещей в мире не может указывать на существование каких-либо оснований в мотивационном наборе действующего субъекта (нельзя выводить «должен» из «есть»), тесно связано с утверждением о том, что в мире не существует не зависящих от действующего субъекта фактов, которые сами по себе составляют основания для действия (что нет внешних оснований). В сущности, Юм утверждает, что мы не можем извлечь ценности из фактов; Уильяме говорит, что мы не можем извлечь мотивации из внешних фактов как таковых. Эти концепции согласуются между собой в том, что признание ценности является признанием мотивации. Как бы мы ни интерпретировали оба утверждения, я думаю, что они заведомо ложны, и я намерен обсудить данный вопрос более подробно далее на страницах этой книги.

6. Несовместимые разумные основания для действия являются распространенными, без сомнения, неизбежными. Несуществует рационального требования, чтобы рациональное принятие решений начиналось с непротиворечивого набора желаний или других первичных оснований для действия

Последнее, что я хочу обсудить, это вопрос о непротиворечивости. Как и в случае с аргументом о слабости воли, это утверждение «классической модели» о том, что набор первичных желаний и оснований, вытекающих из них, должен быть непротиворечивым, кажется мне не просто отчасти неверным, но в корне ошибочным. Мне представляется, что по большому счету практический разум связан с разрешением про-

тиворечий между конфликтующими, несовместимыми желаниями и другими видами оснований. Прямо сейчас, сегодня я очень хочу быть в Париже, но я также очень хочу быть в Беркли. И в этом нет ничего необычного; скорее, мне кажется обычным, что у человека имеется набор несовместимых целей. Поскольку я знаю, что не могу одновременно быть и в Беркли, и в Париже, у меня присутствует набор несовместимых желаний. И задача рациональности, задача практического разума состоит в том, чтобы попытаться найти какой-то способ разрешить противоречие между этими несовместимыми целями. Обычно в практическом обосновании человеку нужно выявить, удовлетворением каких желаний он готов пожертвовать ради того, чтобы удовлетворить другие. Стандартный путь устранения этой проблемы в литературе заключается в словах, что рациональность не касается желаний как таковых, а имеет дело с *предпочтениями*. Рациональное размышление должно начинаться с упорядоченного перечня предпочтений. Недостаток "данного ответа состоит в том, что в реальной жизни размышление главным образом имеет дело с формированием набора предпочтений. Упорядоченный набор предпочтений обычно является *результатом* успешного размышления и не является его *предпосылкой*. Что я предпочитаю, быть в Беркли или в Париже? Мне стоит подумать об этом.

И даже после того, как я решу: «Да, я еду в Париж», - это решение в свою очередь вводит в игру другие конфликты всех видов. Я хочу попасть в Париж, но мне не хочется стоять в очереди в аэропортах, не хочется есть пищу, которую подают в самолетах, и сидеть рядом с людьми, которые пытаются положить свои локти там, где вы хотели бы положить свой. И так далее. Здесь присутствуют почти все виды тех событий, которых бы мне хотелось избежать, но которые непременно должны произойти, как только я попытаюсь претворить в жизнь решение попасть в Па-

риж, причем самолетом. Удовлетворяя одно желание, я наношу ущерб другим желаниям. Следует подчеркнуть тот аспект, что существует давняя традиция, ассоциируемая с «классической моделью», в соответствии с которой несовместимые основания действия, такие, как несовместимые обязательства, считаются философски странными или необычными. Нередко последователи этой традиции пытаются скрыть противоречия, говоря, что некоторые из очевидно несовместимых обязательств не являются в действительности чистосердечными обязательствами, а просто «кажущимися обязательствами». Но рациональное принятие решений обычно связано с выбором из конфликтующих между собой оснований для действия, а подлинный конфликт обязательств возможен только тогда, когда эти все обязательства являются подлинными. Здесь встает серьезный вопрос: как могут существовать логически несовместимые, но в равной степени веские основания для действия и почему практический разум должен затрагивать конфликты между такого рода вескими, но логически несовместимыми основаниями. Я предполагаю обсудить этот вопрос более подробно в последующих главах.

Цель данной главы состояла в том, чтобы представить предмет этой книги путем освещения некоторых основополагающих принципов той традиции, которую я хочу сокрушить, а также обозначить, пока предварительно, некоторые из моих возражений против этой традиции. Мы начали главу с обезьян Кёлера, так что давайте ими и закончим. Согласно «классической модели», человеческая рациональность является расширением рациональности шимпанзе. Мы в высшей степени умные, говорящие шимпанзе. Но я думаю, что есть некоторые фундаментальные различия между человеческой рациональностью и инструментальным разумом обезьян. Самое значительное различие между людьми и остальным животным миром в области рациональности состоит в нашей способности со-

здавать разумные основания для действия, независимые от желания, распознавать их и действовать согласно им. Я намерен исследовать это и другие свойства человеческой рациональности в других частях этой книги.

Глава

2

Базисная структура
интенциональности,
действия и значения

В главе 1 я говорил, что много ошибок при исследовании практического разума происходит из-за приверженности ложной концепции рациональности, концепции, которую я назвал «классической моделью». Но существует и второе объяснение этих ошибок: авторы научных трудов по данной проблеме редко отталкиваются от адекватной философии интенциональности и действия. Попытка прояснить вопрос о рациональности, не имея адекватной общей концепции разума, языка и действия, похожа на попытку написать о транспорте, не имея представления об автомобилях, автобусах, поездах и самолетах. Так, часто спрашивают: что относится к действию так, как истинность относится к убеждению? Предполагается, что если бы мы разобрались в отношении убеждения к истине, то каким-нибудь образом предмет практического разума мог бы стать более понятным. Но этот вопрос очень запутан. Ничто не отно-

сится к действию так, как истина относится к убеждению, по тем причинам, которые, я надеюсь, станут совершенно ясными, когда я объясню интенциональную структуру действия.

В этой главе я представлю контуры общей теории интенциональной структуры человеческого действия, значения и институциональных фактов. Невозможно понять рациональное действие, не понимая, что такое интенциональное действие; невозможно разобраться в основаниях для действия, не понимая, как могут люди давать обязательства, делать другие важные шаги и тем самым создавать основания для действия. Но в то же время нельзя разобраться в этих понятиях, не имея хотя бы смутного предварительного представления об интенциональности вообще. Если читателю неясны базисные понятия, такие, как психологическая модальность, интенциональное содержание, условия выполнимости, направление соответствия, интенциональная причинность, причинная самореференциальность, статусные функции и т. д., он не поймет следующих рассуждений. Эта глава почти полностью повторяет материал других моих книг, особенно *Intentionality*¹ и *The Construction of Social Reality*². Для получения более детальной информации о том, что будет сказано здесь, а также за обоснованием сделанных в этой главе выводов читателю следует обратиться к вышеназванным публикациям. Тот, кто знаком с данным в них материалом, может быстро просмотреть эту главу.

Я не знаю, как эффективно построить здесь линию повествования, если не прибегать к пронумерованным суждениям.

¹ John R. Searle, *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

² John R. Searle, *The Construction of Social Reality*, New York: The Free Press, 1995.

*1. Определение интенциональности:
интенциональность - это направленность*

«Интенциональность», в том смысле, в каком его используют философы, имеет отношение к тому аспекту психических состояний, благодаря которому они направлены на положения дел в мире, находящемся вне их. «Интенциональность» не связана напрямую с «намерением» в общеупотребительном языке, где, например, может прозвучать такая фраза: «Я намерен сегодня вечером пойти в кино». Намерение - это лишь один из многих видов интенциональности. Убеждения, страхи, надежды, желания и стремления - все это суть интенциональные состояния, равно как и любовь и ненависть, опасения и радость, гордость и стыд. Любое состояние, направленное на что-либо, лежащее за его пределами, есть интенциональное состояние. Так, например, визуальный опыт считается интенциональным, но не направленными ни на что состояния беспокойства к интенциональности отнести нельзя.

*2. Интенциональные состояния заключаются
в содержании и психологической модальности,
и этим содержанием часто является суждение*

Интенциональные состояния обычно обладают структурой, аналогичной структуре речи. К примеру, я могу приказывать вам покинуть комнату, спросить, не покинете ли вы комнату, и предположить, что вы уйдете из нее; так же я могу надеяться, что вы уйдете из комнаты, бояться, что вы уйдете из комнаты, или желать, чтобы вы покинули комнату. В каждом случае существует пропозициональное содержание, заключающееся в том, что вы уйдете из комнаты. Это содержание проявляется в тех или иных лингвистических или психологических модальностях. В языковом отношении оно может, например, принимать формы

I
вопроса, предсказания, обещания или приказа. А в случае мышления оно может, например, принимать форму убеждений, страхов и желаний. По этой причине я представляю общую структуру интенциональности в следующей форме:

$S(p)$

Буква S в данной формуле обозначает тип психологического состояния, а « p » - пропозициональное содержание этого состояния. Необходимо разделять их, поскольку одно и то же пропозициональное содержание может появляться в разных психологических модальностях. Например, я могу одновременно и верить, что пойдет дождь, и надеяться на это; конечно, одна и та же психологическая модальность, например, вера, потенциально может сопровождаться бесконечным числом различных пропозициональных содержаний. Я могу верить во что угодно.

Не все интенциональные состояния имеют в качестве своего интенционального содержания суждение целиком. Убеждения и желания содержат суждения целиком, но любовь и ненависть - не обязательно. Кто-то, например, просто любит Салли или ненавидит Гарри. В силу этой причины некоторые философы обозначают интенциональные состояния с однородным пропозициональным содержанием как «пропозициональные установки». Я думаю, что такая терминология является запутанной, потому что она наводит на мысль о том, что убеждение или желание являются установкой по отношению к суждению, но это не тот случай. Если я верю, что Клинтон является президентом, моя установка направлена собственно на Клинтона, как на человека, а не на суждение. Суждение - это *содержание*, а не объект моего убеждения. Так что я буду избегать терминологии «пропозициональных установок», а буду лишь ссылаться на интенциональные состояния, различая те, которые имеют целостное суждение в качест-

ве своего содержания, и не имеющие такового. Таким образом, разница между убежденностью в том, что Клинтон является президентом, и ненавистью к Гарри может быть представлена следующим образом:

Убеждение (Клинтон - президент)
Ненависть(Гарри)

*3. Пропозициональные и интенциональные состояния
обычно имеют условия выполнимости и направление
соответствия*

Интенциональные состояния с пропозициональным содержанием могут либо соответствовать реальности, либо не соответствовать ей, и то, как они должны соответствовать реальности, определяется психологической модальностью. Убеждения, например, являются истинными или ложными в зависимости от того, соответствует их содержание объективной реальности или нет. Но желания не бывают истинными или ложными; они либо исполняются, либо не исполняются, в зависимости от того, соответствует или не соответствует реальности их содержание. Намерения, как и желания, также не бывают истинными или ложными, но они осуществляются или не осуществляются в зависимости от того, насколько поведение человека, обладающего намерением, соответствует содержанию этого намерения. Чтобы объяснить все это, нам нужно воспользоваться такими понятиями, как «условия выполнения» и «направление соответствия». Такие интенциональные состояния, как убеждения, желания и намерения, обладают условиями выполнения и направлениями соответствия. Убеждение выполняется, если оно истинно, и не выполняется, если ложно. Желание будет выполнено, если сбудется, и не выполнено, если не сбудется. Намерение будет выполнено, если его осуществят, в ином случае оно останется невыполненным.

К тому же эти условия выполнения представлены различными *направлениями соответствия* или различными видами ответственности за него. Таким образом, например, убеждение может быть истинным или ложным в зависимости от того, соответствует ли пропозициональное содержание этого убеждения положению вещей в мире, который существует вне данного убеждения. Так, если я уверен, что сейчас идет дождь, мое убеждение будет истинным и, следовательно, осуществленным, только если сейчас действительно идет дождь. Поскольку убеждение должно соответствовать независимо от него существующему положению вещей в мире, мы можем сказать, что убеждение обладает *направлением соответствия от разума к миру*. Задача убеждения как части разума состоит в том, чтобы представлять независимо существующую реальность или вписываться в нее, и успех или неудача убеждения будет зависеть от того, насколько укладывается его содержание в реальное положение вещей в мире. Желания, с другой стороны, имеют направление соответствия противоположное тому, которое присуще убеждениям. Желания отражают не положение вещей в мире, а то, каким мы его хотим видеть. Так сказать, задача мира заключается в том, чтобы вписаться в желание. Желания и намерения отличаются от убеждений тем, что они имеют *направление соответствия от мира к разуму*. Если мое убеждение ложно, я могу исправить положение, заменив свое убеждение другим, но я ничего не улучшаю, если мое желание не будет удовлетворено после того, как я поменял его на другое. Чтобы поправить дело, мир должен прийти в соответствие с содержанием желания. По этой причине я говорю, что желания и намерения, в противоположность убеждениям, имеют *направление соответствия от мира к разуму*.

Это различие отмечено в нашем обыденном языке тем, что мы не называем желания и намерения истинными или ложными. Мы скорее говорим, что желание

исполнилось или не исполнилось, а намерение осуществлено или нет в зависимости от того, соответствует ли реальный мир содержанию желания или намерения. Наиболее простой и грубой проверкой того, имеет ли интенциональное состояние направление соответствия от разума к миру, заключается в том, можете ли вы точно сказать, истинно оно или ложно.

Некоторые интенциональные состояния, такие, как многие эмоции, не имеют направления соответствия в данном смысле, поскольку предполагается, что пропозициональное содержание этих эмоций уже является удовлетворенным. Таким образом, если я переполнен радостью от того, что Франция выиграла Кубок мира по футболу, я просто принимаю как данность то, что Франция выиграла этот кубок. Моя радость имеет в качестве своего пропозиционального содержания то, что Франция выиграла чемпионат мира, и я предполагаю, что это пропозициональное содержание соответствует реальности. Задача интенционального состояния состоит не в том, чтобы представлять, каким, по моему мнению, является мир или каким я хочу его видеть; точнее сказать, предполагается, что пропозициональное содержание соответствует реальности. В подобных случаях я говорю, что интенциональное состояние имеет незначительное или нулевое направление соответствия. Затем мы можем определить три направления соответствия: от разума к миру, характерное для убеждений и других когнитивных состояний; от мира к разуму, типичное для намерений и желаний так же, как и для других волевых и близких им состояний; и нулевое направление соответствия, свойственное таким эмоциям, как гордость и стыд, радость и отчаяние. Хотя многие эмоции не имеют направления соответствия как такового, они обычно включают желания и убеждения, а у тех есть направления соответствия. Поэтому такие эмоции, как любовь и ненависть, могут играть роль в практическом мышлении, потому что они содержат в себе желания, а эти жела-

ния обладают направлениями соответствия и, следовательно, могут мотивировать рациональные действия. Эта черта будет играть важную роль в нашей дискуссии о мотивации.

Понятия «условия выполнения» и «направление соответствия» применимы как к мыслительным, так и к языковым единицам. И неудивительно, поскольку существуют параллели между речевыми актами и многими выводами о природе разума, к которым я пришел. Утверждения, подобно убеждениям, связывают свои условия выполнения с направлениями соответствия от слова к миру (как и от разума к миру); приказания и обещания, как желания и намерения, связывают свои условия выполнения с направлением соответствия от мира к слову (как и от мира к разуму).

4. Многие сущности, не являющиеся, строго говоря, элементами разума или языка, обладают условиями выполнения и направлением соответствия

Карта местности, например, может быть точной или неточной; здесь направление соответствия - от карты к миру. Можно следовать или не следовать проектным чертежам дома, который собираются построить; направление соответствия от мира к чертежам. Подрядчик обязан построить дом в соответствии с чертежами. Потребности, обязательства, требования и обязанности также не являются лингвистическими единицами в сколько-нибудь строгом смысле, но они также имеют пропозициональные содержания и направления соответствия. Они обладают тем же направлением соответствия, что и желания, намерения, приказания и обещания. Если, например, у меня есть обязательство заплатить некоторую сумму денег, то оно может быть выполнено (удовлетворено), только если я заплачу эти деньги. Таким образом, обязательство выполняется только тогда, когда мир изменяется в соответствии с содержанием обязательства. Потреб-

ности, требования и обязанности, как и обязательства, обладают направлением соответствия, требующим, чтобы мир менялся для того, чтобы соответствовать этим потребностям, требованиям и обязанностям или обязательствам, т. е. чтобы они были выполнены.

Я предпочитаю пользоваться простейшими метафорами и представлять такие явления, как убеждения, утверждения и карты, парящими над миром, указывающими сверху на тот мир, который они отображают. Я представляю направления соответствия от языка к миру, от разума к миру нисходящими. И я иногда изображаю эти направления соответствия стрелкой, направленной вниз. Соответственно, желания, намерения, приказание, обещания, обязательства и обязанности имеют направления соответствия от мира к разуму и от мира к языку. Я представляю себе эти направления восходящими, и я изображаю их стрелкой, указывающей вверх. Чтобы избежать неуклюжих речевых оборотов, я иногда буду говорить «нисходящий» и «восходящий» соответственно или же просто рисовать направленные вниз или вверх стрелки.

Я не могу переоценить важность этого довольно сухого обсуждения для понимания рациональности. *Ключом к осмыслению рациональности в деятельности человека является понимание отношений разрыва восходящим направлениям соответствия.*

5. Интенциональные состояния часто действуют посредством особенной причинной связи, интенциональной причинности, и у некоторых из них эта связь встроена в их условия выполнения. Такие состояния являются причинно самореференциальными

Вообще говоря, причинность есть понятие о таком событии, которое вызывает другое событие. Вот классический пример: бильярдный шар А ударяет по бильярдному шару В, приводя его в движение. Иногда го-

воят, что такая причинность представляет собой лишь один тип причинности, «действующую причинность» по Аристотелю; и должны существовать еще как минимум три других вида, по той же аристотелевской терминологии: формальная, целевая и материальная. Я думаю, что эта дискуссия в целом весьма запутана. Существует только один вид причинности - и это действующая причинность. Однако в рамках действующей причинности существует важная подкатегория, относящаяся к ментальной причинности. К ней относятся такие случаи, когда что-либо становится причиной ментального состояния или когда ментальное состояние становится причиной чего-либо еще. И внутри подкатегории ментальной причинности есть еще одна подкатегория - *интенциональная причинность*. При интенциональной причинности интенциональное состояние либо само вызывает условия для своего выполнения, либо эти условия вызывают интенциональное состояние. Можно использовать несколько иную терминологию, говоря, что при интенциональной причинности интенциональное состояние вызывает то положение вещей в мире, которое оно отображает, либо же это положение вещей является причиной возникновения интенционального состояния. Таким образом, если я желаю выпить воды, мое желание может заставить меня выпить ее, и это будет случай интенциональной причинности. Содержание желания заключается в том, *что я хочу выпить воды*, и это желание становится причиной того, что *я пью воду* (хотя, конечно, мы должны помнить, что, как правило, существует разрыв в подобных случаях, связанных с волевой деятельностью). Если я вижу кота на коврике, то сам факт, что кот сидит на коврике, вызывает тот самый визуальный опыт, частью условия выполнения которого является то, чтобы кот был на коврике. Интенциональная причинность - это любая причинная связь между интенциональным состоянием и условиями его выполнения, когда интенциональ-

ное состояние вызывает сами условия выполнения или наоборот.

Поскольку мы нашли понятие *направления соответствия* необходимым для понимания путей, посредством которых интенциональность и реальный мир взаимодействуют друг с другом, мне кажется, что нужно также ввести и понятие *направления причинности*. Если я испытываю жажду и пью воду, чтобы эту жажду утолить, то она, являясь помимо всего прочего желанием выпить воды, будет иметь направление соответствия *от мира к разуму* (восходящее). Желание пить будет удовлетворено посредством таких изменений в мире, которые приведут мир в соответствие с желанием: желанием выпить воды. Но если мое желание становится причиной того, что я пью воду, то причинная связь между ним и моим действием направлена от разума к миру. Желание в моем мозгу заставляет меня (по модулю разрыва, конечно) пить воду в реальном мире. Направление соответствия от мира к разуму в данном случае сопровождается причинностью, направленной от разума к миру. В случае визуального восприятия, например, направление соответствия от-лично от направления причинности. Если визуальный опыт *отражает реальные события*, это значит, что он соответствует реальному миру, и мы получим успешное направление соответствия от разума к миру. Но если визуальный опыт на деле удовлетворен, то положение вещей, воспринимаемое мной в мире, становится причиной самого визуального опыта, посредством которого я воспринимаю это положение вещей. Таким образом, в данном случае направление соответствия от разума к миру сопровождается причинностью, направленной от мира к разуму.

Этот пример демонстрирует особый подкласс случаев интенциональной причинности, где рассматриваемая часть условий выполнения интенционального состояния обязана сама причинно действовать, чтобы создать эти условия, если она должна быть удовле-

творена. Так что, если мы говорим о намерениях, то они, в отличие от желаний, не осуществляются практически, если не вызывают действий, представленных в их содержании. Если у действия другая причина, то намерение не осуществляется. Мы можем говорить в подобных случаях, что условия выполнения интенционального состояния являются *причинно самореференциальными*³. К таким интенциональным состояниям относятся опыты восприятия, воспоминания и намерения. Рассмотрим их по порядку. В случае с опытом восприятия он может быть удовлетворен только, если само положение вещей, воспринимаемое целенаправленно, является причиной данного опыта. Таким образом, например, если я вижу кота на коврике, интенциональное содержание моего визуального опыта будет выглядеть следующим образом:

Визуальный опыт (кот находится на коврике, и этот факт является причиной данного визуального опыта).

Эту формулу следует понимать следующим образом: у меня сейчас есть визуальный опыт, условием удовлетворения которого является наличие кота на коврике, что и служит причиной данного опыта. Отметим, что нужно различать то, что мы действительно видим, и условия выполнения визуального опыта в целом. Реально мы видим кота на коврике. А общие условия выполнения визуального опыта включают в себя причинно самореференциальный компонент. Важно подчеркнуть, что в реальности я не вижу причинной связи: я вижу кота и коврик и я вижу первого на последнем. Но в том порядке, в котором я должен иметь возможность сделать это, должен быть причин-

³ Признание феномена причинной самореференциальности имеет долгую историю. Оно упоминалось, например, Кантом в его работах о причинности воли. Эта терминология, насколько мне известно, впервые была использована Гилбертом Харманом в работе «Practical Reasoning», *Review of Metaphysics* 29, 1976, p. 431-463.

ный элемент общих условий удовлетворения визуального опыта, и эту-то логическую черту я попытался описать формулой, приведенной выше.

Воспоминания также являются причинно самореференциальными. Если я помню, что накануне выезжал на пикник, условиями выполнения будет сама вчерашняя поездка на пикник, и тот факт, что я ездил вчера на пикник, становится причиной этого воспоминания. Заметьте, что в случаях с восприятием и памятью мы имеем направление соответствия от разума к миру и направление причинности от мира к разуму. В обоих этих случаях, если я вижу реальное положение дел в мире или помню, каким оно было, я, таким образом, достигаю направления соответствия от разума к миру, это происходит лишь за счет того, что так устроен или был устроен мир. Это становится причиной того, что я обретаю данный опыт восприятия и воспоминания, тем самым получая причинность, направленную от мира к разуму. Направление соответствия от разума к миру достигается благодаря направлению причинности, направленной от мира к разуму.

Мы находим причинную самореференциальность и в структурах намерения и действия. Давайте рассмотрим это на очень простом примере. У меня есть набор убеждений и желаний, и, вовлекая их в процесс обоснования, я прихожу к намерению. Намерения, которые предшествуют действию, я называю *предварительными намерениями*. Так, предположим, что на собрании я хочу голосовать за выдвигаемое предложение, и я верю, что могу это сделать, подняв правую руку. Поэтому у меня есть предварительное намерение поднять руку. Интенциональное содержание предварительного намерения можно представить следующим образом:

Пр. н. (поднять руку, и данное пр. н. является причиной поднятия руки).

Данную формулу нужно понимать так: у меня есть предварительное намерение, условиями выполнения которого является поднятие руки, и данное предварительное намерение есть причина этого действия.

Предварительное намерение следует отличать от того, что я называю *намерение в действии*. Намерение в действии - это такое намерение, которое у меня есть, пока я нахожусь в процессе выполнения действия. Таким образом, в данном случае, когда наступает время голосовать и председатель говорит: «Кто поддерживает данное предложение, поднимите руки», - я буду действовать согласно моему предварительному намерению, и это будет намерение в действии, условия выполнения которого состоят в том, что само это намерение в действии должно привести к физическому движению, то есть к поднятию руки. Можно отобразить это следующим образом:

Намерение в действии (моя рука поднимается, и причиной этого является данное н. д.).

Эту формулу нужно трактовать так: у меня есть намерение в действии, условиями выполнения которого является поднятие руки, и само это намерение в действии является причиной моего жеста.

На быденном языке ближайшее по смыслу слово для выражения намерения в действии - это «пытаться». Если у вас было намерение в действии, но вы не смогли достичь условий его выполнения, вы, по крайней мере, попытались его осуществить. Тогда в обычном случае преднамеренного действия, когда я совершаю поступок согласно предварительному намерению, например, поднимаю руку, структура действия такова: я формирую предварительное намерение (условия выполнения которого состоят в том, что оно должно вызвать все действие), затем выполняю само действие, состоящее из двух компонентов: намерения в действии и физического движения (и условие

выполнения намерения в действии заключается в том, что оно должно вызвать физическое движение).

Конечно, не все действия обдумываются заранее. Многие я делаю совершенно спонтанно. В таких случаях имеется намерение в действии, но нет предварительного намерения. Например, иногда я просто встаю и расхаживаю по комнате, раздумывая о какой-либо философской проблеме. Мое хождение по комнате происходит намеренно, хотя предварительного намерения у меня и не было. Мои телодвижения в подобных случаях вызваны намерениями в действии при отсутствии предварительного намерения.

6. Интенциональные структуры познания и воли являются зеркальными отображениями друг друга, когда направления соответствия и причинности противоположны

Если мы для начала рассмотрим действие и восприятие, то увидим эти симметрии и асимметрии. Чувственные восприятия состоят из двух компонентов. В случае со зрением, например, восприятие состоит из сознательного визуального опыта вкупе с воспринимаемым положением вещей. Так что, если я вижу кота на коврике, то получаю и визуальный опыт, и соответствующее положение вещей в мире: кот находится на коврике. Более того, если визуальный опыт должен быть выполнен, то же относится и к его причинному, самореференциальному компоненту: состояние дел в мире, которое я воспринимаю, должно вызывать сам опыт восприятия. Действие человека в точности параллельно, но обладает противоположными направлениями соответствия и причинности. Таким образом, успешно выполненное интенциональное действие состоит из двух компонентов: намерения в действии и (обычно) телодвижения. Так что, если я подниму руку, совершая поступок, налицо намерение в действии; оно обладает своими условия-

ми выполнения, выражающимися в том, что моя рука поднимается, и в том, что само это намерение в действии является причиной того, что моя рука поднимается. Таким образом, два компонента успешно выполненного интенционального действия - это намерение в действии и телодвижение.

Симметрии и асимметрии во взаимосвязях между восприятием и действием в общем типичны для познания и воли. Выше мы показали, что когнитивные состояния восприятия и воспоминания обладают соответствием, направленным от разума к миру, а их причинность идет от мира к разуму. Но предварительное намерение и намерение в действии имеют противоположные направления соответствия и причинности. Их направление соответствия идет от мира к разуму, а направление причинности - от разума к миру. Другими словами, намерение осуществляется лишь тогда, когда оно приходит в соответствие с тем видением мира, которое свойственно намерению и когда намерение делает его таким. Поэтому, чтобы быть выполненным, намерение должно обрести направление соответствия от мира к разуму, направление причинности - от разума к миру. Намерение будет выполнено только в том случае, если оно обеспечивает причинную связь при достижении направления соответствия от мира к разуму. В таком случае мы получаем восходящее направление соответствия только благодаря нисходящему направлению причинности. Тогда типичная схема преднамеренного действия заключается в том, что на основе убеждений и желаний формируются предварительные намерения. Предварительное намерение заключает в себе действие в целом, состоящее из двух компонентов: намерения в действии и телодвижения. Если предварительное намерение исполнено, оно приведет к намерению в действии, которое, в свою очередь, станет причиной телодвижения. Полная формальная структура отношений между познанием и волей представлена в таблице 1.

Таблица 1

	Познание			Волеизъявление		
	Убеждение	Память	Восприятие	Желание	Предварительное намерение	Намерение в действии
Направление соответствия	Ф	Ф	Ф	↑	↑	↑
Направление причинности, определяемой условиями выполнения	нет	т	•ь	нет	Ф	Ф
Причинная самореференциальность	нет	есть	есть	нет	есть	есть

Намерения в действии могут быть, а могут и не быть сознательными. Когда они представляют собой сознательный опыт, я называю их «опытами действия» и я уверен, что именно это Уильям Джеймс называл чувством «усилия»⁴.

*7. Размышление обычно приводит
к интенциональному действию
посредством предварительных интенций*

В простейшем случае, когда единственными причинами являются убеждения и желания, мы можем сказать: обдумывание убеждений и желаний с их разными направлениями соответствия приводит к решению, то есть к формированию предварительного намерения, которое имеет восходящее направление соответствия и нисходящее направление причинной связи. У этого предварительного намерения есть определенное условие выполнения, которое приводит к действию. Само действие состоит из двух компонентов - намерения в действии и телодвижения, а у намерения в действии есть свое условие выполнения, заключающееся в том, что оно должно вызвать телодвижение. Таким образом, последовательность событий у преднамеренного действия следующая:

Обдумывание вызывает предварительное намерение, которое, в свою очередь, вызывает намерение в действии, а оно уже становится причиной телодвижения. Действие в целом состоит из намерения в действии и телодвижения. Схематично это можно представить так (стрелки обозначают причинные отношения:

Обдумывание убеждений и желаний -> предварительное намерение -> намерение в действии -> тело-

⁴ William James, *The Principles of Psychology, Volume II*, 26, New York: Henry Holt, 1918.

движение (**действие = намерение в действии + тело-движение**)

В случае волеизъявления соответствие причинно самореференциальных состояний всегда направлено от мира к разуму, а причинность - от разума к миру. При познании соответствие причинно самореференциальных состояний всегда направлено от разума к миру, а причинность - от мира к разуму. Намерение будет выполнено, а значит, достигнет направления соответствия от мира к разуму, только если оно само функционирует как причина, вызывающая данное соответствие. Ощущения и воспоминания будут удовлетворены и таким образом достигнут направления соответствия от разума к миру, только если сам окружающий мир вызвал их. Следовательно, мы достигаем направления соответствия от разума к миру только благодаря причинности, направленной от мира к разуму.

8. Структура волеизъявления содержит в себе три разрыва

Коль скоро мы принимаем во внимание различия в направлениях соответствия и причинности, главная линия асимметрии между формальной структурой познания, с одной стороны, и волеизъявления, с другой, состоит в том, что в последнем присутствуют разрывы. «Разрыв» - это общее название, которым я обозначаю тот факт, что мы, как правило, не воспринимаем стадии обдумывания и волевых действий как имеющих причинно достаточные условия или как устанавливающие каузально достаточного условия для следующей стадии. Для целей этой книги мы можем схематизировать непрерывный опыт разрыва так: первый разрыв находится в структуре обдумывания и действия между обдумыванием и предварительными намерениями, являющимися

результатами этого обдумывания. Так что, если я размышляю, стоит или не стоит голосовать за предложение, возникает разрыв между основаниями для голосования и самим решением, фактическим формированием предварительного намерения о том, как голосовать. Далее, имеется разрыв между предварительным намерением и намерением в действии, то есть между решением сделать то-то и то-то и реальной попыткой это сделать. Подобного разрыва между намерением в действии и телодвижением нет. Если я всерьез пытаюсь что-то сделать, и при этом мои попытки успешны, моя попытка обязательно будет причинно достаточной для достижения успеха. Третий разрыв располагается в структуре растянутого во времени намерения в действии. Там, где я вовлекаю намерение в действии в сложную структуру некоторой деятельности, например в написание книги или в переплывание Ла-Манша, возникновение изначального намерения в действии самого по себе недостаточно, чтобы гарантировать сохранение этого намерения в действии вплоть до полного завершения данной деятельности. Таким образом, на каждой ступени осуществления намерения в действии существует третий разрыв. Более того, если поступок растянут во времени (переплывание Ла-Манша или написание книги), предварительное намерение продолжает быть причинно действенным на протяжении всего этого процесса. То есть я должен постоянно прилагать усилия для осуществления действия, запланированного мною при формировании предварительного намерения, вплоть до самого его завершения⁵.

⁵ Я не видел этого аспекта, когда писал *Intentionality*. В той книге я утверждал, что предварительное намерение перестает существовать, как только формируется намерение в действии. Но это ошибочно. Предварительное намерение может оставаться действенным на протяжении выполнения всего действия. На эту ошибку мне указал Брайан О'Шонесси.

9. Сложные поступки обладают внутренней структурой, посредством которой человек намеревается сделать что-то одно посредством чего-либо другого, или же он намеревается сделать что-то с помощью осуществления какого-то другого действия. Эти две связи являются причинными и структурными, соответственно

До сих пор мы говорили о действиях так, как будто кто-то их просто выполнял. Но человеческие поступки часто сложнее, чем простое поднятие руки, и обладают сложной внутренней структурой. Обычно человек совершает какое-либо действие путем или при помощи других действий. К примеру, мы включаем свет, поворачивая выключатель, стреляем из ружья, спуская курок. Даже в рассмотренном нами примере участник собрания голосует, поднимая руку. Поднятие руки и голосование являются одним действием, а не двумя отдельными: голосование путем поднятия руки. Внутренняя структура действия очень важна для практического обоснования, поскольку зачастую решение является вопросом выбора взаимосвязи действий для достижения цели «путем» или «при помощи». В примере с обезьяной, о котором шла речь в первой главе, она доставала бананы при помощи ударов палкой. Двумя важнейшими формами внутренней структуры действий являются причинная связь «при помощи» и структурная связь «путем чего-либо». Если я выстрелю из ружья посредством спуска курка («при помощи»), связь будет причинной. Спуск курка приводит к тому, что ружье выстреливает. Если я проголосую путем поднятия руки, связь будет структурной. В данном контексте поднятие руки образует факт голосования. В случае со связью «при помощи» чего-либо связь между компонентами действия является причинной: щелчок выключателя приводит к тому, что свет загорается, и когда я включаю свет при помощи нажатия на вы-

ключатель, налицо сложное намерение в действии, и оно должно стать причиной щелчка выключателя, что, в свою очередь, приведет к включению света. Но когда я поднимаю руку, чтобы проголосовать, то поднятие руки не является причиной голосования; скорее, поднятие руки *сформировало* мое голосование. В таком контексте физическое движение образует рассматриваемое действие или считается таковым. Для сложных действий, продолжающихся в течение длительного времени, эти связи также становятся довольно сложными. Возьмем, к примеру, написание этой книги. Я работаю над ней, сидя за компьютером и записывая свои мысли. Эти действия не являются причиной написания книги, но определяющей стадии ее написания. С другой стороны, когда я нажимаю на клавиши компьютера, мои действия вызывают появление текста книги на экране.

Есть и другая идеализация, о которой нужно сказать. Она заключается в том, что будто бы все поступки определяются намерениями в действии, вызывающими телодвижения. Но конечно, есть и мысленные процессы, например, произведение операции сложения в уме. А еще есть отказы от действия, например, воздержание от курения. Также существуют, как я упоминал выше, действия, растянутые во времени, например, написание книги или подготовка к лыжным гонкам. Я уверен, что приведенная мной схема различия между предварительными намерениями и намерениями в действии, между причинными связями «при помощи» и образующими связями «путем» чего-либо во внутренней структуре, охватит все случаи.

10. Значение относится к вопросу интенционального наложения одних условий выполнения на другие

Если, например, человек говорит: «Сейчас идет дождь», - и в этом предложении подразумевает, что сейчас действительно идет дождь, то условиями вы-

полнения его намерения в действии является, во-первых, то, что намерение в действии должно вызвать высказывание «сейчас идет дождь». Во-вторых, это предложение подразумевает, что оно само должно иметь условие выполнения с нисходящим направлением соответствия, заключающееся в том, что дождь идет. В этом случае говорящий создает форму интенциональности, намеренно налагая условия удовлетворения на нечто намеренно им созданное, например, на звуки его голоса или пометки на бумаге. Он воспроизводит высказывание намеренно, и у этого высказывания есть дополнительное намерение, состоящее в том, что оно должно само иметь условия выполнения.

Этот процесс в естественном человеческом языке возможен благодаря тому, что слова в предложениях обладают некоей формой интенциональности, которая берет свое начало из внутренней или независимой от наблюдателя интенциональности действующего субъекта. И тогда мы приходим к следующему положению:

11. Необходимо различать независимую и зависимую от наблюдателя интенциональность

Выше я говорил об интенциональности человеческого мышления. Но существуют интенциональные приписывания тому, что не является мышлением. Эти приписывания истинны в буквальном смысле, в них интенциональность зависит от внутренней или независимой от наблюдателя интенциональности мышления. Это наиболее очевидно в случае с языком: можно считать, что слова и предложения имеют значение, которое представляет собой форму интенциональности. Есть разница между фразой «Я голоден», которая буквально приписывает мне интенциональность, и высказыванием: «Французское предложение „J'ai faim" означает „я голоден"». Приписывая смысл дан-

ному утверждению, я приписываю ему некоторую форму интенциональности. Но интенциональность французского предложения не является, так сказать, внутренней; она производна от интенциональности людей, говорящих по-французски. Так что я скажу, что существует различие между *независимой от наблюдателя* интенциональностью моего ментального состояния голода и *зависимой от наблюдателя* или *связанной с наблюдателем* интенциональностью слов и предложений на французском, английском и других языках. Существует и третья форма интенциональных приписываний, не являющихся ни независимыми, ни связанными с наблюдателем; их вообще нельзя воспринимать буквально. Я вижу в них явление того же порядка, что и приписывание памяти компьютеру, а чувства - растению. Это безвредная манера выражения. Если я скажу: «Мои цветы хотят воды», - никто не подумает, что я в буквальном смысле приписываю им интенциональность. Эти приписывания я назову метафоричными или «как будто» приписываниями интенциональности. Но речь не идет о третьем виде интенциональности; скорее растения, компьютеры и многие другие вещи ведут себя так, словно обладают ею. Потому-то мы вправе использовать эти метафорические «как будто» приписывания, пусть даже предметы не имеют каких-либо намерений в буквальном смысле.

*12. Различие между объективностью
и субъективностью в действительности
представляет соединение двух различий -
онтологического и эпистемического*

Мы можем использовать различие между зависимыми и независимыми от наблюдателя формами интенциональности, чтобы перейти к еще одному различию, важному для содержания этой книги. Понятие *объективности* и контраст между *объективностью*

и субъективностью занимают значительное место в нашей интеллектуальной культуре. Мы находимся в поиске научных истин, которые являются «объективными». Но существует огромная путаница в этих понятиях, и в ней мы должны разобраться. Нам нужно различать *онтологическую объективность и субъективность*, с одной стороны, и *эпистемическую объективность и субъективность*, с другой. Примеры помогут нам понять это различие. Если я говорю, что испытываю боль, я приписываю себе субъективный опыт. У этого субъективного опыта есть субъективная онтология, поскольку он существует лишь тогда, когда переживается субъектом, обладающим сознанием. В этом отношении боль, щекотка и зуд отличаются от гор, молекул и ледников, потому что горы и ледники существуют объективно, то есть имеют объективную онтологию. Разница между онтологической объективностью и субъективностью вовсе не равнозначна разнице между эпистемической объективностью и субъективностью. Если я скажу: «Рембрандт провел всю жизнь в Нидерландах», - это утверждение будет эпистемически объективным, поскольку мы можем удостовериться в его истинности или ложности без ссылки на пристрастия или чувства наблюдателей. Но если я скажу: «Рембрандт был величайшим художником из всех живописцев, живших когда-либо в Амстердаме», - это будет, как говорят, делом вкуса. Это высказывание будет уже эпистемически субъективным, поскольку его истинность не может быть установлена независимо от личного восприятия творчества Рембрандта и других амстердамских живописцев. В свете данного различия мы можем сказать, что все связанные с наблюдателем явления содержат в себе элемент онтологической субъективности. Значение слов в таком-то французском предложении зависит от онтологически субъективных пристрастий людей, говорящих по-французски. Но (и это является ключевым моментом) онтологическая субъективность не всегда

подразумевает существование эпистемической субъективности. Мы можем обладать эпистемически объективными знаниями о значениях предложений во французском и других языках, пусть даже эти значения являются онтологически субъективными. Мы поймем всю важность этого различия, когда обнаружим, что многие черты мира, мотивирующие рациональные поступки, также являются субъективными онтологически и объективными эпистемически.

13. Коллективная интенциональность позволяет создавать институциональные факты.

Институциональные факты создаются в соответствии с образующими правилами вида «X считается за Y в C»

Интенциональность может быть не только индивидуальной, как в случае «я намерен пойти в кино», но также и коллективной: «мы намерены пойти в кино». Коллективная интенциональность позволяет группам людей создавать общие институциональные факты, связанные с деньгами, собственностью, бракосочетаниями, управлением и, самое главное, языками. В таких случаях существование общественного института позволяет отдельным личностям или группам возлагать на объекты такие функции, которых эти объекты не могли бы выполнять сами по себе в силу одной своей структуры, но выполняют благодаря коллективному признанию их определенного статуса, а с этим статусом и специфических функций. Я буду называть их *статусными функциями*. Обычно они принимают форму «X считается за Y в C». Например: такие-то последовательности слов считаются предложениями, такой-то кусочек бумаги считается десятидолларовой купюрой в США, такая-то позиция означает в шахматах мат, а человек, удовлетворяющий таким-то требованиям, считается президентом США. Эти статусные функции отличаются от физических функций, поскольку такой

объект, как отвертка, выполняет свои физические функции в силу своей физической структуры. А предложения в речи, маты в шахматной игре, деньги, президенты могут выполнять свои функции, только если за ними коллективно признан соответствующий статус и функции, соответствующие этому статусу.

Комбинация институциональной реальности, сама созданная наложением статусных функций в соответствии с образующим правилом «X считается за Y в C» вместе с особой формой статусной функции, а именно с наложением определенного значения, позволяет отдельным людям создавать определенные формы независимых от желания оснований для действия. Мы рассмотрим это явление подробно в главе 6. Здесь же я хочу выделить следующее. Мы уже убедились, что значение обусловлено наложением одних условий выполнения на другие (пункт 10). Данный факт сочетается с тем, что институциональная реальность создается в рамках институциональных систем, посредством которых деятель налагает какую-либо функцию на объект, и последний не может ее выполнять без некоего коллективного принятия данной функции или согласия с ней. Оба эти фактора позволяют нам увидеть, как при осуществлении речевого акта, скажем, утверждения или обещания, говорящий создает новый набор условий выполнения, и этот набор является результатом создания институциональной реальности - говорящий высказал утверждение или дал обещание слушателю.

14. Функции интенциональности состоят лишь в том, чтобы задавать условия выполнения, имея в качестве предпосылки доинтенциональные или неинтенциональные способности

В дополнение ко всему сказанному об интенциональной структуре познания и воли нужно пояснить, что вся система интенциональности функционирует, а интенциональные состояния задают условия выпол-

нения только на фоне способностей, возможностей, стремлений и склонностей, которыми обладают люди и животные и которые сами по себе не представляют интенциональных состояний. Чтобы я смог формировать намерение пересечь комнату, почистить зубы или написать книгу, я должен быть способен пересечь комнату, почистить зубы, написать книгу или, по меньшей мере, должен предполагать, что способен на это. Но мои возможности как таковые не включаются в последующие интенциональные состояния, хотя и способны генерировать эти состояния. Рассматривайте мои способности, возможности, склонности и стремления в онтологическом смысле как набор структур мозга. Эти структуры позволяют мне активизировать систему интенциональности и заставить ее работать, но возможности, реализованные в структурах мозга, сами по себе не являются интенциональными состояниями.

Этот фон важен для понимания структуры рациональности во многих отношениях, которые лежат вне рамок этой книги. Очевидные случаи культурной относительности рациональности обычно обязаны своим существованием различиям в культурном фоне. Рациональность как таковая универсальна. Сейчас же я просто хочу привлечь внимание читателя к тому, что система интенциональности не является, так сказать, полностью интенциональной. В дополнение к системе интенциональности мы должны предполагать, что у действующего субъекта есть набор способностей, которые сами по себе не являются интенциональными состояниями. И эти наборы возможностей я обозначаю словом «Фон» (с большой буквы).

15. Интенциональность (с буквой «ц») следует отличать от интенциональное™ (с буквой «с»)

Интенциональность (с буквой «ц») - это свойство сознания и, следовательно, языка, посредством кото-

рого психические состояния и речевые акты указывают на объекты или положение вещей или имеют к ним отношение. Интенциональность (с буквой «с») - это свойство утверждений и других видов высказываний, из-за которого они не удовлетворяют определенным критериям экстенциональности. Два самых распространенных критерия - проверка на взаимозаменяемость говорящих об одном и том же объекте выражений без потери или изменения их истинностной оценки (иногда называется законом Лейбница) и экзистенциальное обобщение. Например, утверждение «Эдип хочет жениться на Иокасте» не проходит проверку на заменяемость, потому что вместе с утверждением «Иокаста идентична его матери», оно не допускает заключения: «Эдип хочет жениться на своей матери». Это утверждение интенционально относительно взаимозаменяемости. Утверждения, которые не проходят проверку на взаимозаменяемость, иногда называют *референциально непрозрачными*. Слова «Эдип разыскивает потерянную Атлантиду» не допускают экзистенциального заключения: «Потерянная Атлантида существует»; Эдип, возможно, ее ищет, хотя она, может быть, не существует. Таким образом, это утверждение не проходит проверки на экзистенциальное обобщение. Интенциональность важна для практического разума, потому что, помимо других причин, высказывания об основаниях для действия обычно являются интенциональными (с буквой «с»).

Заключение

Я приношу извинения читателю как за сухость, так и за торопливость рассуждений. Мне потребуются все эти материалы для последующих глав, и я не могу в здравом уме просить моих читателей для начала прочитать все мои другие книги. Но я рассказал достаточно, чтобы вооружить вас всей инфор-

мацией, которая потребуется для понимания дальнейших глав. Мы уже убедились, что попытки, распространенные в литературе о практическом разуме, найти аналог, относящийся к интенциональному действию так же, как истина к убеждению, изначально безнадежны. Убеждение является интенциональным состоянием, обладающим условиями выполнения. Если эти условия выполняются, мы говорим, что убеждение истинно. Убеждения обладают направлением соответствия от разума к миру. Но интенциональное действие состоит из двух компонентов: намерения в действии и телодвижения. Действия как таковые не имеют условий выполнения. Скорее, у каждого намерения в действии есть условие выполнения, и если оно выполняется, оно вызывает телодвижение или другое событие, результатом которого является действие. Значит, действие будет успешно выполнено, только если удовлетворено намерение в действии. Но, помимо этого условия выполнения, не существует дальнейших условий выполнения для действий как таковых. Когда действие обдуманно заранее, то есть когда существует предварительное намерение, совершение самого действия, продиктованного предварительным намерением, образует условия выполнения этого намерения. И предварительное намерение, и намерение в действии обладают направлением соответствия от мира к разуму. Действия, в сущности, являются условиями выполнения предварительных намерений, как телодвижения представляют собой условия осуществления намерений в действии. Но, как я заметил ранее, не все действия требуют предварительного намерения, потому что не все действия являются заранее обдуманными. Конечно, для любого действия нужно намерение в действии, и мы можем определить поступок как любое сложное событие, содержащее намерение в действии в качестве одного из своих компонентов. В следующих главах мы рассмотрим, как рационально

действующий человек может организовать свое интенциональное содержание и представление положения дел в мире, равно как и сформировать рационально мотивированные предварительные намерения и намерения в действии.

Глава

3

Разрыв: время
и личность (Self)

I. Расширяя разрыв

Существование разрыва ставит перед нами ряд вопросов. Вот один из них: когда мы объясняем действия, приводя аргументы в их пользу, то обычно не ссылаемся на причинно достаточные условия. Но если это так, то как может объяснение хоть что-то объяснить? Если причинного прошлого недостаточно для того, чтобы определить действие, то как упоминание о нем (прошлом) поможет понять, почему произошло именно это действие, а не какое-либо другое, также возможное, при данном наборе предшествовавших причин? Ответ на данный вопрос содержит глубокий смысл, и я постараюсь раскрыть некоторые его аспекты в этой главе.

Моя первая задача - попытаться устранить всякие аргументированные сомнения в том, что феномен такого разрыва, о каком я говорил, действительно

но существует. Чтобы добиться этого, я постараюсь дать более точное определение разрыва и расширить представление о его географии. Вторая цель - ответить на только что поставленный вопрос и вывести некоторые следствия полученного ответа. Я приведу доказательства в пользу того, что, объясняя феномен разрыва, мы должны иметь в качестве предпосылки неюмовское, нередуцируемое понятие личности и допустить некоторые особые отношения между личностью и временем в области практического разума.

Определение разрыва

К разрыву можно применить два эквивалентных описания: одно - направленное вперед, другое - назад. Первое: разрыв - это особенность сознательного принятия решений и поведения, благодаря которой мы чувствуем, что в причинном отношении перед нами открыта возможность альтернативных решений и действий в будущем. Второе: разрыв - это особенность сознательного принятия решений и поведения, благодаря которой основания, предшествующие решениям и действиям, не воспринимаются субъектом как устанавливающие причинно достаточные условия для принятия решений и совершения действий. Что касается нашего сознательного опыта, разрыв имеет место, если убеждения, желания и другие основания не осознаются как причинно достаточные условия для принятия решения (формирование предварительных намерений); разрыв также возникает, когда предварительное намерение не создает причинно достаточного условия для намеренного действия; также он наблюдается в ситуациях, когда создание интенционального проекта не предоставляет достаточных условий для того, чтобы в будущем продолжить его развитие или завершить.

География разрыва

Следующие три примера разрыва иллюстрируют его географию в общих чертах. Во-первых, когда человек принимает рациональное решение, существует разрыв между процессом размышления и решением как таковым, когда решение состоит в формировании предварительного намерения. Во-вторых, как только субъект определился в том, что будет делать, то есть сформировал предварительное намерение, возникает разрыв между предварительным намерением и реальным началом действия, когда мы переходим от намерения к осуществлению действия. И в-третьих, когда кто-либо находится в процессе протяженного во времени действия (например, в котором нахожусь в данный момент я, пока пишу эту книгу), наблюдается разрыв между причинами в форме предварительного намерения совершить действие и намерением в действии, с одной стороны, и осуществлением этого сложного проекта вплоть до завершения, с другой. Когда мы говорим о протяженном действии, даже при наличии предварительных намерений и претворении их в жизнь в условиях намерения в действии, нам все равно приходится стараться; мы должны прилагать собственные усилия. Все три вида разрыва могут быть рассмотрены как особые аспекты одной и той же особенности сознания, позволяющей не воспринимать наш сознательный опыт принятия решений и наш сознательный опыт действий как имеющие психологически достаточные условия их исполнения. При этом нужно отметить, что тренировка воли, сознательное чувство усилия - разные названия одного и того же.

II. Аргументы в пользу существования разрыва

Как мне кажется, есть три вида возможных сомнений в отношении разрыва. Во-первых, мо-

жет быть, я неверно раскрыл суть понятия «сознание». Не исключено, что там разрыва нет. Во-вторых, даже если он присутствует, бессознательная психологическая составляющая все равно доминирует над сознательным опытом свободы. Психологические причины могут быть достаточными, чтобы объяснить все наши поступки, даже если мы не сознаем этих причин. В-третьих, даже если мы свободны психологически, эта свобода может быть эпифеноменальной¹. И все наши действия могут быть обусловлены нейробиологическими процессами. Не существует же разрывов в мозгу! В этой главе я отвечаю на первое возражение, а в главе 9 обращаюсь к третьему. Мне нечего сказать насчет второго возражения, потому что я не воспринимаю его серьезно. Конечно, бывают случаи, когда наши действия контролируются подсознательными психологическими причинами (при гипнозе, например), - но кажется абсурдным предполагать, что все наши действия словно бы совершаются в гипнотическом трансе. В другой книге² я вкратце коснулся этой проблемы и теперь не стану к ней возвращаться.

Самым простым доказательством того, что я здесь называю особыми причинными и волевыми элементами разрыва, может служить следующий мысленный эксперимент, основанный на исследованиях Уилдера Пенфилда³. Он обнаружил, что, стимулируя двигательный нерв у пациентов с помощью микроэлектрода, он мог вызывать телодвижения. Когда испытуемых спрашивали о том, что произошло, они неизменно говорили: «Я не совершал данное действие, это сделали вы» (с. 76). Значит, такой опыт па-

¹ Эпифеномен - сознание, сопутствующее некоторым физиологическим процессам. - *Прим. ред.*

² *Minds, Brains, and Science*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1984. Ch. 6.

³ *The Mystery of the Mind*, Princeton: Princeton University Press, 1975, p. 76-77.

циента, как поднятие руки путем давления на мозг методом Пенфилда, весьма отличается от его опыта добровольного поднятия руки. В чем разница? Чтобы получить ответ, рассмотрим подробнее опыты Пенфилда. Представим, что все мои телодвижения в какой-то период времени вызывает ученый, который посылает электромагнитные волны в мой двигательный нерв. Ясно, что мой опыт будет в корне отличаться от нормального, сознательного и добровольного действия. В этом случае, как и в процессе восприятия, я *наблюдаю* за тем, что со мной происходит. Обычно же я *произвожу это действие*. У обычного случая есть две особенности. Первая: я вызываю телодвижение, потому что пытаюсь поднять руку. Попытки достаточно, чтобы рука произвела движение. Но есть вторая особенность: разумного основания недостаточно, чтобы вызвать попытку.

Если мы рассмотрим проблему через увеличительное стекло, то увидим, что действие состоит из двух компонентов, которые я описал в главе 2, а именно: из намерения в действии (попытка), которое, когда оно совершается сознательно, является чувственным опытом, и из телодвижения. Намерение в действии причинно достаточно для телодвижения. Таким образом, если я подниму руку, намерение в действии является причиной того, что рука сделала движение вверх. Но в обычном случае добровольного действия намерение в действии само по себе не имеет причинно достаточных предварительных условий психологически. Когда я говорю, что действию в целом не хватает достаточных условий, это потому, что их недостает намерению в действии. Это наглядный пример разрыва в человеческой свободе. Обычно опыт действия становится причиной начала движения благодаря достаточным условиям, но сам этот опыт (опыт попытки, который Уильям Джеймс назвал чувством «усилия») не имеет психологически достаточных причинных условий в свободных и добровольных поступках.

В главе 1 я вскользь коснулся второго аргумента. Я считаю, что ярче всего в реальной жизни разрыв проявляется тогда, когда у человека есть несколько разумных оснований для совершения какого-либо действия или же выбора действия и когда он может поступить в соответствии лишь с одним из вариантов. Надо выбрать единственный вариант. Например, представим, что у меня есть ряд оснований проголосовать за такого-то политика. Равным образом я могу и не голосовать за него в силу все тех же оснований. Я могу отдать свой голос этому кандидату в силу одного из них и оставить без внимания прочие. В таком случае я знаю без специального наблюдения, что проголосовал за кандидата в силу одного основания, а не в силу прочих, хотя я в то же время знаю, что у меня были и иные причины для такого голосования. Это поразительный факт; следует осмыслить его. Существует несколько оснований, влияющих на мое решение, но лишь одно из них реально действует, причем *я выбираю то из них, которое будет действующим*. Мои представления и желания *не являются причинами* моего поведения. Скорее, я выбираю, в соответствии с каким желанием действовать. Коротко говоря, я решаю, какая причина из многих станет действующей. Из этого вытекает многообещающая гипотеза, о которой также пойдет речь в последующих главах. Задумавшись об основаниях, которыми я руководствуюсь, то есть об основаниях *действующих*, я увижу, что там, где речь идет о свободном рациональном поступке, *все действующие основания сделаны таковыми самим субъектом*, поскольку он выбирает те из них, в соответствии с которыми будет действовать.

Когда я говорю, что мы «выбираем» основания, которыми руководствуемся при своих действиях, или «делаем» основания эффективными, я не имею в виду какие-либо отдельные акты выбора и его осуществления на практике. Если бы они и имели место,

мы могли бы быстро сконструировать аргументы, приводящие к регрессу в бесконечность, относящиеся к выполнению действия и к выбору⁴. Я только хочу сказать, что, когда вы свободно следуете тому или иному основанию, вы тем самым выбрали именно его и сделали его действующим.

Третьим, не столь прямым доказательством существования разрыва является замечание, что рациональность возможна только там, где возможна иррациональность. Но в таком случае необходима свобода. Поступать рационально я могу только при условии, что я свободен выбирать из всех возможных вариантов и вправе повести себя иррационально. Парадоксально, но якобы абсолютно рациональная машина под названием компьютер никак не может считаться образцом рациональности, потому что компьютер находится вне пределов рациональности. Компьютер не рационален и не иррационален, потому что его поведение полностью определяется программой и структурой его технического обеспечения. Компьютер может быть рациональным только по отношению к наблюдателю.

III. Причинность и разрыв

Чтобы выяснить отношение разрыва к причинности, рассмотрим разрыв, встроенный в активную структуру намеренных действий. Когда мы выполняем сознательные, намеренные действия, то обычно сознаем наличие альтернативных возможностей. Например, сейчас я сижу перед компьютером, печатая слова, которые появляются на экране. Но я мог бы совершать массу других действий. Я могу встать и походить, почитать книгу или напечатать сло-

⁴ Гилберт Райл известен аргументами такого рода в пользу регресса, направленными против традиционной теории действия. См. его работу *The Concept of Mind*, New York: Harper and Row, 1949.

ва, отличные от этих. Предположим, что вы читаете эту книгу, сидя в кресле. Если нет какого-либо чрезвычайного обстоятельства в вашей ситуации, например, вы привязаны к креслу или парализованы, у вас тоже есть ощущение, что вы могли бы делать множество других дел. Вы могли бы почитать что-нибудь еще, позвонить старому другу или пойти выпить пива. Это осознание альтернативных возможностей встроено в структуру обычных человеческих действий, и оно дает нам уверенность в том, что мы свободны, или, по крайней мере, иллюзию свободы. Мы не представляем, какова сознательная жизнь животных, но нейрофизиология высших животных настолько близка нашей, что мы не можем не признать: ощущения, характерные для свободной деятельности человека, разделяются и многими другими биологическими видами.

Если бы мы жили жизнью мыслящих деревьев или камней, могли бы воспринимать наше окружение, но не могли инициировать какое-либо действие по собственной воле. У нас бы не было опыта, который давал бы нам уверенность в нашей свободной воле. Не каждый опыт и даже не каждое наше движение содержит это ощущение свободы. Если мы действуем под воздействием сильной эмоции, например гнева, у нас не возникает чувства, что мы могли бы заниматься чем-нибудь еще. Хуже того, если ситуация окончательно выходит из-под контроля, если я упал с крыши здания или не могу пошевелиться, у меня уже нет чувства альтернативных возможностей, во всяком случае, альтернативной возможности физического движения.

В восприятии, в противоположность действию, нет этого ощущения открытых нам альтернативных возможностей. Напротив, мы воспринимаем как должное, что наш чувственный опыт держится на комбинации того, как устроен мир и мы сами. Например, если я посмотрю на клавиатуру компьютера, от меня не за-

висит то, что я увижу. Хотя в восприятии и присутствует волюнтаристский момент (например, с точки зрения гештальтпсихологии я могу свободно видеть в некоем объекте то утку, то кролика), в этом случае мой визуальный опыт, как я полагаю, полностью определяется структурой клавиатуры, освещением и моим аппаратом восприятия. Конечно, я могу отвернуться, но это свободный поступок, а не акт восприятия. Отметим контраст между свободой действия и полной заданностью восприятия. Буквы, которые я в данный момент вызываю на экран компьютера, зависят только от меня; я могу напечатать и другие по собственной воле, тогда как те буквы, которые я вижу на клавиатуре, установлены конструкторами машины. Но что значат слова о том, что у нас есть чувство свободы? Каковы следствия такого чувства?

Другая общая особенность нашего опыта - это ощущение причинности. В сознательном действии и в сознательном восприятии мы часто ощущаем нашу связь с миром как причинную в самой структуре. Действие причинно по отношению к положению вещей в мире, а в процессе восприятия происходящее в мире причинно влияет на нас. Здесь возникает аномалия, вызванная опытом намеренного действия: чувство свободы в намеренном действии - это чувство того, что причин действия, пусть и эффективных, и реальных, недостаточно для того, чтобы действие произошло. Я могу сказать, почему я делаю то, что делаю, но с помощью этих слов я не пытаюсь дать причинно достаточное объяснение своему поведению. Ведь если бы я пытался это сделать, мое объяснение было бы безнадежно неполным. Оно может быть только *частично* причинным объяснением моего поведения, потому что, когда я детально излагаю причины, я не предоставляю вам то, что считаю причинно достаточными условиями. Если вы спросите меня: «Почему вы приводите этот аргумент?», я отвечу: «Хочу объяснить некоторые особенности намеренно-

го действия». Этот ответ, целиком и полностью объясняющий мое поведение, может быть лишь частью *причинного объяснения* моего поведения в данный момент, потому что он не определяет причину, достаточную для того, чтобы *обусловить* мои действия. Даже если бы я раскрыл все детали моих убеждений и желаний, чтобы объяснить, что я делаю, даже при таком комплекте причин мое поведение осталось бы не вполне разгаданным, и я все равно бы ощущал, что мог бы поступить как-то иначе. Отсюда следует, что объяснение нашего поведения имеет некую особенность: мы обычно приводим обоснования для наших действий, которые являются *недостаточными* причинными объяснениями. Они не показывают, что данное событие должно было произойти.

Как мы отметили в главе 1, принято считать, что убеждения и желания являются причиной действия; но если под «причиной» имеется в виду «причинная достаточность», то, согласно нашему обычному опыту намеренного действия, это утверждение ложно. В книге «Intentionality»⁵ я пытался разъяснить некоторые из поразительных параллелей между интенциональной структурой познавательных феноменов, а именно мнений, памяти, ощущений, с одной стороны, и волевых феноменов - желаний, предварительных намерений, интенциональных действий, с другой. Я суммировал некоторые ключевые особенности структуры интенциональности в главе 2. Там показано, что, если говорить о формальной структуре интенциональности, включая интенциональную причинность, познание и воля являются зеркальными отображениями друг друга. Их соотношения проиллюстрированы в главе 2 таблицей. Мне кажется, что параллели между познанием и волей абсолютно точны, но сейчас я хочу привлечь внимание к одному различию между ними: воля обычно содержит разрыв, а познание не содержит его.

⁵ John R. Searle, *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge. Cambridge University Press, 1983. Ch. 3, p. 79.

IV. Эмпирический разрыв, логический разрыв и неизбежный разрыв

Предположим, пока я прав: существует воспринимаемый разрыв, и он по определению связан с интенциональной причинностью, но опыт свидетельствует об отсутствии достаточных причинных условий. Мне кажется, что сейчас можно было бы сказать: «Ну и что? Этот опыт есть, но нет внятного объяснения, почему мы должны обращать на него внимание или почему он не может быть систематической иллюзией. Мы воспринимаем цвета, но есть мнение, будто бы физика доказала, что цвет - это иллюзия. Неизбежная, но только иллюзия. Почему разрыв должен чем-то отличаться?»

В свете того, что я говорил ранее, разрыв может быть иллюзией, но, в отличие от веры в онтологически объективное существование различных цветов, веру в него мы не можем отбросить. Предмет обсуждения представляет интерес не просто с точки зрения «феноменологии». Мы должны предположить, что действительно разрыв есть, что феноменология соответствует реальности, когда нам предстоит выбирать и принимать решение, чего мы не можем избежать. Разумом я могу отказаться от веры в реальность и в объективное существование цветов как чего-то сопутствующего отражениям света, но я не могу при этом отказаться от своей веры в наличие разрыва.

Здесь я выдвигаю три тезиса:

1. Мы обладаем описанным мной опытом разрыва.
2. Мы должны предполагать разрыв. Мы должны предположить, что психологические предпосылки многих наших решений и действий не обеспечивают причинно достаточных условий для этих решений и действий.
3. В нормальной сознательной жизни человек не может избежать выбора и принятия решения.

Вот аргументация в пользу пунктов 2 и 3: если бы я действительно думал, что убеждения и желания являются достаточными причинами для совершения действия, то мог бы расслабиться и наблюдать за действием, как в кино. Но я не могу так поступить, когда сам участвую в рациональном принятии решения и в его реализации. Я должен предположить, что предварительный набор психологических условий не был причинно достаточным. Более того, вот дополнительный аргумент в пользу пункта 3: даже если я поверю в ложность тезиса о разрыве, я буду вынужден действовать и осуществлять тем самым мою свободу. Как мы видели в главе 1, даже отказ от собственной свободы является умственно приемлемым для меня, только если я воспринимаю этот акт как применение той же свободы.

Например, есть некоторое практическое противоречие в утверждении следующих двух тезисов:

1. Сейчас я пытаюсь принять решение, за кого голосовать на предстоящих выборах.

2. Я воспринимаю существующие психологические основания, управляющие мной в настоящее время, как причинно достаточные, чтобы определить, за кого я буду голосовать.

Непоследовательность обнаруживается в том, что если я действительно верю во второй тезис, то не имеют смысла усилия, заявленные в первом. Это все равно, как если бы я принял таблетку, которая сама по себе, по идее, должна избавить меня от головной боли, а после этого попытался бы приложить психологические усилия для усиления действия лекарства. Если я уверен, что таблетки достаточно, самым разумным будет просто расслабиться и подождать результата.

Допустим, я верю в доктрину, что рациональные действия вызываются убеждениями и желаниями. До-

пустим, как в научной фантастике, существуют такие пилюли, которые стимулируют убеждения и желания. А теперь представим, что я жду от кого-то рационального поступка. Я желаю, чтобы он проголосовал за кандидата от Демократической партии в силу некоторого основания, и поэтому предлагаю ему красные таблетки, которые внушат ему желание проголосовать за лучшего, по его мнению, специалиста в области экономики, а затем я предлагаю ему синие таблетки, которые убедят его в том, что кандидат от Демократической партии и есть нужный специалист.

Могу ли я теперь расслабиться и наблюдать за действием причин? Нет ли здесь сходства с воображаемой ситуацией, когда я заложил динамит под мостом, зажег фитиль и посмотрел, как взорвался мост? Нет. Даже в этом случае все не так, ибо представим, что я желаю привести себя к мысли проголосовать за кандидата демократов, для чего принимаю обе таблетки, и красную, и синюю. По прошествии нескольких недель я, наверное, подумаю, что таблетки подействовали. Я пришел к вере в то, что демократ лучше позаботится об экономике, и понял, что отдам свой голос человеку, наиболее полезному для экономики. И все же этого аргумента недостаточно. Мне по-прежнему нужно решить, за кого голосовать, а это предполагает, что перечисленных причин мало.

Подведем итог вышесказанному: у нас есть опыт свободы; мы всегда должны иметь ее в виду при принятии решений и выполнении действий; и мы не можем избежать принятия решений и приведения их в исполнение.

V. От разрыва к личности

В случае намеренного действия психологические причины необязательно вызывают следствие. Тогда что же вызывает? На психологическом уровне ничто. Следствие не неизбежно; оно во влас-

ти воли. Для психологически свободного действия предварительных психологических причин недостаточно. Возможно, на другом уровне описания, например на уровне синапсов⁶, причины достаточны для телодвижений. Но на уровне описания интенционального действия определение свободного (преднамеренного, рационального, сознательного) действия состоит в том, что оно не имеет достаточных психологических предпосылок. Ошибка состоит в том, что мы хотим отыскать необходимую причину следствия. Это неправильно. Следствие заключено в сознательном намерении в действии, то есть в опыте действия.

Но что стоит за этим утверждением: следствие является добровольным и необязательным? Что может здесь подразумеваться? В рассмотренных примерах предполагалось, что человек принимает решение относительно своих будущих действий, а затем приводит его в исполнение. Разумные основания действия причинно недостаточны, и я действую с сознанием того, что они причинно недостаточны. Как же тогда мы можем объяснять происходящее? Как тогда случается событие, если ничто не заполняет разрыв? *Понимание действия в условиях разрыва требует понятия неустранимой (irreducible) личности.*

Это замечание важно для последующих рассуждений, приводимых в данной книге, и я бы хотел попытаться прояснить и подтвердить его. Для начала давайте снова обозначим разницу между действием и восприятием. Когда я вижу что-нибудь, я не должен что-либо делать. Если мой познавательный аппарат не поврежден, а я настроен на правильный лад, я просто получу чувственное восприятие. Последовательность восприятия включает в себя восприятие, которого не было раньше. Но на этом все и кончается. А сейчас представим, что я делаю попытку решить, что делать. Я не могу просто ждать и наблюдать за происходящим.

⁶ Синапс - область контакта нейронов друг с другом и с клетками исполнительных органов. - *Прим. ред.*

Я должен что-то предпринимать, хотя бы принять решение. Когда я открываю шкаф, чтобы посмотреть, висит ли там моя рубашка, я должен всего лишь заглянуть туда; все остальное происходит автоматически. Но чтобы надеть рубашку, я все-таки должен приложить некоторое усилие. У меня должно возникнуть намерение в действии. Понимание процесса, равно как и его результата, требует постулирования сущности, которая не нужна для восприятия. Почему? Ну, я должен что-то сделать, само ничего не произойдет.

Мы должны различать такие факты:

1. Действие происходит.
2. Я совершаю действие.

Первый пункт неправильно описывает намеренное действие. Оно просто так не происходит. А вот второй пункт звучит более верно: я должен совершить действие, чтобы оно произошло. Но не является ли второй пункт причинным утверждением? Когда мы видим причинное утверждение, нужно спрашивать себя: «А что из чего вытекает?» И в данном случае этот вопрос остается без ответа. Имела ли место какая-то моя индивидуальная особенность, которая, наряду с убеждениями и желаниями, достаточна для осуществления действия? Может быть, но если так, то нет опыта действия, так как я не могу расслабиться и дать этой особенности сделать свою работу. Я должен, как говорят, принять решение и потом совершить действие. Тот факт, что я принимаю решение и совершаю действие, вовсе не означает, что со мной что-то случилось и это что-то вместе с моими аргументами было причинно достаточным для решения и действия.

VI. Скептический подход Юма к личности

Рассмотрим эти вопросы более подробно. С большой неохотой я пришел к выводу о том, что

нельзя понять смысл разрыва, размышлений, человеческих действий и рациональности в целом без понятия о неустрашимой, то есть неюмовской, личности. Теперь я обращаюсь к вопросу о личности, и так как аргументация должна быть развита тщательно, немного расскажу о проблеме личности в философии и о неюмовской концепции, которая более или менее принята в нашей философской традиции и которую, до последнего времени, принимал даже я.

Личность, я, самость (self) - одно из самых скользких понятий в философии. В нем нет ничего дурного, когда оно появляется в повседневной речи. Когда мы говорим, например: «Я только что поранился» или «Жалость к себе - это недостаток», то мы имеем дело всего-навсего с сочетаниями общепринятых личных местоимений и других выражений, относящихся к людям и животным. Оно не несет метафизической нагрузки. Но в философии данное понятие использовалось для постановки ряда сложных задач, и не всегда оправданно. Перечислим бытующие в философии метафизические концепции личности (или самости):

1. Личность - хранитель индивидуальности во времени. Я тот же самый человек в момент t_2 , каким был в момент t_1 , поскольку личность остается неизменной. В единстве личности состоит единство человека.

2. В сущности, личность есть то же, что душа. Следовательно, личность может пережить разрушение тела, так как тело - это одно, а душа или личность - нечто совсем другое. Тело смертно, душа или личность бессмертна.

3. Этот пункт связан с первым. Личность (самость) - это то, что делает меня тем, кто я есть. Существует определенный объект внутри меня, который определяет мою индивидуальность и выделяет меня среди прочих людей, это и есть я. Согласно данной концепции, личность образует мой характер и индивидуальность.

4. Личность есть носитель всех свойств моего разума. Помимо мыслей, чувств и т. п. существует личность, которая имеет все эти мысли и чувства.

Без сомнения, на личности лежит груз и других обязанностей. Но многие философы, в том числе и я, не сумели найти достаточного основания, чтобы постулировать существование личности как чего-то дополняющего по отношению к опыту и телу, данный опыт испытывавшему. Такой скепсис в отношении личности основан на работах Юма. Английский философ утверждал: обращая взгляд внутрь себя, я нахожу определенные мысли и чувства, но не свойства личности. Личность, по Юму, - это «пучок» опыта и только. Как я понимаю, Юм имеет в виду, что дело не только в том, что я не нахожу личности, обращая взгляд внутрь себя, но, скорее, ничто не может считаться опытом личности, потому как любой новый опыт так и останется всего лишь очередным опытом. Представим, что у меня имеется неизменный опыт, сопутствовавший всем прочим. Представим, что в течение продолжительного времени в моем поле зрения находилось желтое пятно. Представим, что я видел его на протяжении всей жизни. Является ли оно личностью? Нет, это всего лишь желтое пятно. Не только не существует восприятия личности, но и не может существовать, потому что ничто не способно логически выполнить ограничения, наложенные на метафизическое понятие личности.

Мнение Юма о том, что личность - это лишь «пучок» ощущений, нуждается в пересмотре, по крайней мере, в отношении одного аспекта, поскольку нужно принять во внимание возражение Канта. Все мои впечатления в любой конкретный момент проявляются как часть единого поля сознания. В моей сознательной жизни есть то, что Кант, признанный мастер точных формулировок, назвал «трансцендентальным единством апперцепции». Я думаю, он имел в виду следующее: я не просто чувствую рубашку на спине

и вкус пива во рту; они присутствуют во мне как часть единой сознательной сферы. Юм считал каждое восприятие отдельным и определенным, но это не может быть правильным. Тогда мы не были бы способны отличить одно сознание, имеющее десяток восприятий (ощущение рубашки на теле, вкус пива, вид неба и т. д.), от десяти разных сознаний с единственным из этих восприятий. Поэтому приходится настаивать на том, что в любой данный момент времени все впечатления одного человека объединены в отдельное пространство сознания. Но это пространство не предоставляет нам личность в дополнение к себе. Существует лишь постепенно формирующаяся единая сознательная область, которая витает во времени, и каждый временной отрезок в ней - это единство разнообразных компонентов. Некоторые из сознательных состояний в рамках этой сферы являются воспоминаниями о прежних событиях в последовательности сознательных состояний. Некоторые даже будут чувствами, которые в данном случае я бы считал сознанием того, что значит быть собой. Но мы все равно не можем обнаружить присутствие личности в последовательности восприятий.

К этой обновленной концепции Юма о личности я бы хотел добавить, что тело необходимо для того, чтобы у меня была последовательность сознательных восприятий. Пока что нам не надо думать о том, является ли наличие тела эмпирическим требованием или вопросом логики. Главное сейчас то, что очередность сознательных состояний должна получать физическое воплощение. Даже если я - только мозг, все равно мозг как минимум должен физически иметься в наличии и, если я имею восприятие мира, мой мозг должен находиться в каком-то причинном взаимодействии с миром.

Следовательно, вот обновленная неюмова оценка личности: я - мозг, заключенный в теле и находящийся в причинном контакте с миром. Этот мозг способен

порождать и поддерживать единые поля сознания, и данные состояния в рамках каждого такого поля будут включать в себя память о прежних осознанных восприятиях. Конечно, здесь есть нечто похожее на самоощущение, но это просто чувство, похожее на любое другое, оно не несет метафизической нагрузки. Существование этих чувств само по себе не гарантирует какого бы то ни было тождества во времени, и, насколько я знаю, можно насчитать большое количество людей, которые испытывают в точности такие же чувства в осознании своего «я». В итоге «личность» сводится к совокупности простейших элементов. Она состоит из сознательных чувств, в том числе воспоминаний и ощущения «самости» (без сомнения, в нее также входит много ложных представлений о личности). Они происходят и реализуются в постоянно существующей физической системе, в мозгу, заключенном в тело. По неюмовской концепции, *в дополнение ко всему вышесказанному, такого феномена, как личность, просто нет.* Больше о ней сказать нечего.

VII. Аргумент в пользу существования неустранимой, неюмовской личности

Отложим пока в сторону все критические соображения в отношении суждений Юма и посмотрим, как люди принимают решения и реализуют их в условиях разрыва. Представим, я участвую в заседании. Председатель говорит: «Кто за внесенное предложение, поднимите правую руку». Я поднимаю руку. Я голосую в пользу предложения тем, что поднимаю правую руку. Теперь надо ответить на вопрос: что побудило меня проявить активность и поднять правую руку? Я могу дать частичное причинное объяснение, сказав, на основании чего я это делаю. Я хотел проголосовать за предложение, потому что оно мне понра-

вилось и я считал, что, когда подниму правую руку, я проголосую за него. В данном контексте поднять руку означало подать свой голос за предложение.

Пока все верно, но, как мы много раз видели, основания не формируют причинно достаточных условий. Каким же образом мы преодолеем разрыв между моими основаниями в форме психологических причин и осуществлением действия на практике? Ниже перечислены и более подробно объяснены две возможности, о которых я уже упоминал:

1. У действия нет никакого достаточного объяснения. Действие произошло, и все. У него не было причинно достаточных предварительных психологических причин, поэтому как психологическое событие оно было произвольным или случайным.

2. Действие имеет адекватное объяснение с точки зрения психологии, даже если ему недостает причинно достаточных предварительных психологических условий. Я *совершил* действие согласно некоторому основанию. Я совершил его по некоторому основанию, хотя это основание не составляет предшествующей достаточной причины.

Первый тезис не может быть правильным. Действие не было случайным или произвольным, происшедшим беспричинно. Конечно, угроза, выраженная в первом пункте, легла в основу аргумента в пользу детерминизма, вдохновителем которого был, в частности, Юм. Если акт не был предопределен, говорят они, он должен был быть случайным или произвольным, и за него я не несу никакой ответственности. Но действие не было ни случайным, ни детерминированным. Мы уже видели основания отрицать психологический детерминизм. Мы должны также отрицать его очевидную альтернативу, хаотичность и произвольность.

Итак, второй тезис должен быть верным. Но что он означает? За ним, в сущности, кроются два вопроса.

Первый: если тезис о разрыве справедлив, что значат слова о том, что я, индивид, совершил действие в силу какого-то основания? Какова логическая форма убеждения, что S совершил действие A на основании Я? Можно задать вопрос по-старомодному: какой факт соответствует убеждению в том, что S совершил A по причине Я? И второй: как утверждение, конкретизирующее основание, в силу которого я совершил какое-либо действие, может быть адекватным объяснением, если основание не детерминирует действие? Какое же это объяснение, если в нем большой пробел? Кажется, что любой адекватный ответ на первый вопрос должен обеспечить ответ на второй.

В основном моя полемика с «классической моделью» сводится именно к этому пункту. Согласно «классической модели», разрыв не может существовать. Чтобы объяснить действие, следует соотнести его с конкретным событием и констатировать причинную взаимосвязь между ними: факт действия A был обусловлен фактами B и D, то есть убеждениями и желаниями субъекта. (Кстати, то, что убеждения и желания - не события, вызывает затруднение, часто разрешаемое заявлением, что настоящие причины - *начало* убеждений и желаний, или же события вызывают их появление⁷.) Многие философы, отрицающие различные аспекты «классической модели», именно в этом вопросе остаются в ее власти. Так, Томас Нагель, один из самых сильных критиков некоторых черт «классической модели», доказывает, что если мы примем разрыв как данность, то отсутствие причинно достаточных условий в определении действия приведет нас к заключению о том, что есть элемент случайности в претворении в жизнь свободных действий. И мы не сможем ничего объяснить, потому что любая трактовка не приведет данных о достаточных условиях. Как

⁷ Donald Davidson, «Actions, reasons, and causes», в изд. *Essays on Actions and Events*, New York: Oxford University Press, 1980, p. 3-19.

говорит Нагель, такое объяснение «не способно точно высветить то, что нужно: почему я сделал то, что сделал, а не принял альтернативного решения, которое было причинно мне открыто»⁸. Один ответ на все эти вопросы был предложен многими хорошими философами⁹, но он неверен. Он гласит: причина действия - я. Я, человек, претворяющий действие в жизнь, и есть его причина. Поэтому причинного разрыва нет. Причина в человеке. Некоторые версии предлагают нам воспринимать персональную причинность («личностная причинность», «имманентная причинность») как особый вид причинности. Так, по мнению Чизома, надо отличать личностную причинность, которую он называет «имманентной», и обычной событийной причинностью, «переходящей» причинностью. При иных подходах мы должны думать, что человек - такая же причина, как и любая другая. Но в обоих случаях причинный разрыв заполняется человеком, который выступает в роли причины.

По-моему, этот ответ не просто продиктован ошибочной философией; он лингвистически безграмотен. Мы ограничиваем понятие причинности, когда говорим, что там, где объект *x* считается причиной, он должен обладать особой чертой или свойством или участвовать в каком-либо событии, которое включает его и функционирует как причина. Нет смысла просто говорить, что объект *x* стал причиной такого-то и такого-то события. Если я скажу: «Билл вызвал пожар», - это будет лишь кратким вариантом следующего вы-

⁸ Thomas Nagel, *The View from Nowhere*, New York: Oxford University Press, 1986, p. 116-117. Похожие опасения высказывал и Гален Строусон в работе *Libertarianism, Action, and Self-Determination*, перепечатанной в изд.: T. O'Connor (ed.), *Agents, Causes, and Events: Essays on Indeterminism and Free Will*. New York: Oxford University Press, 1995, p. 13-32.

⁹ Напр., Christine Korsgaard, *The Sources of Normativity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, и Roderick Chisholm, «Human Freedom and the Self», в изд. Gary Watson (ed.), *Free Will: Oxford Readings in Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 1982, p. 24-35. Насколько мне известно, позднее Чизом отказался от этой точки зрения.

оказывания, например: «Когда Билл зажег спичку, начался пожар», или «Небрежность Билла стала причиной пожара». Первоначальный вариант «Билл вызвал пожар» понятен, только если рассматривать его в некотором цельном контексте. Но каков этот цельный контекст в случае высказывания: «Я был причиной своего действия, когда поднял руку»? Заметьте, что вполне вразумительным ответом на вопрос: «Что стало причиной того, что ваша рука поднялась?» - будет: «Я сделал так, что моя рука поднялась». Это происходит, потому что в данном случае мы слышим ответ как краткую версию утверждения «Я стал причиной поднятия руки, *подняв ее*». Здесь причинно действует механизм намерения в действии, когда появляется необходимость поднять руку. Также будет вполне резонным ответить: «Мое желание проголосовать за предложение стало причиной того, что я поднял руку». Но это только констатация основания, и в ней наблюдается все тот же разрыв, который мы тщетно пытались устранить.

Так как же правильно интерпретировать второй пункт? *Первым шагом к его пониманию будет осознание того, что мы нуждаемся в особом понимании агента действия.* Юмова «пучка», даже взятого как целое и воплощенного в теле, нам недостаточно. Нам обязательно нужен живой агент действия. Таковым он является, только когда он - сознательное существо, у которого есть способность инициировать и совершать действия в условиях свободы как исходной предпосылки. Это утверждение звучит тривиально, но оно не бессодержательно, потому что предполагает, что «пучка» недостаточно для деятельности. Субъект - нечто большее, чем «пучок». «Пучок» Юма есть не более чем последовательность природных явлений, часть последовательности действующих причин и следствий в мире. Но личность в данном контексте должна быть больше, чем просто «пучком» или частью «пучка». Почему? Потому что намерение в действии не

только событие, происходящее само по себе. Оно может произойти, если человек реально действует или, по крайней мере, пытается что-то сделать. *Для деятельности нужна некоторая сущность, которая сознательно стремится что-то совершить.*

Но нам все еще неясно, как или почему мы можем или должны принимать недостаточные причинные объяснения. Поэтому сделаем следующий шаг. Так как субъект по определению способен принимать решения и совершать действия на основе здравого смысла, то же существо, которое выступает в роли субъекта, должно быть способно ощущать, верить, хотеть, помнить и рассуждать. В старой терминологии понятие действия было введено для понимания *волеизъявления*, но тогда не обойтись без *способности к волевому движению и познанию*. Короче говоря, агент действия должен быть личностью. Как деятельность включают в «пучок», чтобы объяснить участие материализованных «пучков» в свободных действиях, так и личностный момент должен быть добавлен к агенту действия, чтобы объяснить, как этот агент может действовать рационально.

Основание способности рационально принимать объяснения, которые не исходят из достаточных условий в описываемых случаях, состоит в понимании, что объяснения относятся к рациональным существам в их состоятельности как активных субъектов. Таким образом, следующие три предложения выглядят похожими в плане синтаксиса (внешне), но в их семантике с известными нам фоновыми предпосылками найдутся важные отличия.

1. Я поднял руку, потому что хотел проголосовать за предложение.

2. У меня болит живот, потому что я хотел проголосовать за предложение.

3. Здание обвалилось, потому что землетрясение повредило фундамент.

Первое предложение вполне годится как объяснение, хотя в нем и не приводятся достаточные условия. Дело в том, что мы воспринимаем его в отношении к фоновым предпосылкам существования рациональных личностей, которые действуют на разумных основаниях и полагают себя свободными. Чтобы убедиться в этом, сравним первое предложение со вторым. При данных фоновых предпосылках второе сродни третьему. Оно работает как объяснение, потому что в контексте дает причинно достаточные условия, а рациональность и свобода вообще отсутствуют. Боль в животе не тот случай, когда человек действует в соответствии с разумными основаниями.

Но почему мы должны принимать объяснения первого вида, если они не представляют причинно достаточных условий? Если в объяснении есть разрыв, тогда, наверное, в событии присутствовал элемент случайности. Не приведено основания для того, чтобы произошло именно это, а не что-то другое, противоречащее этому. Как мы ответим на возражение Нагеля? Ключом к ответу является понимание того, что вопрос «Почему вы это сделали?» требует совсем другого ответа, чем вопрос «Почему это случилось?». Сейчас я хочу объяснить разницу. Первый шаг: всегда смотрите на явления, такие, как рациональное поведение и его разъяснение, от первого лица, потому что в них есть онтология первого лица. Они и существуют благодаря мнению первого лица. И с этой точки зрения нет сомнений в том, что в обоих случаях основания не были причинно определяющими; и все же представленное объяснение является совершенно адекватным. В нем содержится и то, почему я сделал то, что сделал, и то, почему я сделал такой, а не иной, причинно открытый мне выбор. Объяснение адекватно потому, что в нем приводится основание, которое я, как рациональная личность, сделал эффективным, воспользовавшись им. Оно дает полностью приемлемый ответ на вопрос «Почему вы поступили так?» - без намека на то,

что «любое другое событие было причинно невозможно». Оно дает адекватный ответ на вопрос, потому что точно отвечает на вопросы «Почему?» и «Почему вы сделали это, а не что-либо другое?». Такой ответ не обязан содержать определяющих причинных условий. *Причинный разрыв не подразумевает разъяснительного разрыва.* В вопросе «Почему вы это сделали?» нет значения: какие причины были достаточными для вашего действия? Скорее, в нем спрашивается: в соответствии с каким основанием (основаниями) вы, как рациональная личность, действовали? А ответ на этот вопрос не показывает, что действие в качестве естественного явления было неизбежным при данных предварительных причинах, а говорит о том, *как рациональная личность действовала в условиях разрыва.* В стиле Витгенштейна хочется сказать: вот как играют в языковую игру по объяснению, и не полагайте, что надо играть в соответствии с правилами языковой игры при объяснениях в сфере классической механики. А причина того, что в языковую игру по объяснению действий с констатацией основания играют по-другому, состоит в том, что реальные факты, записанные с помощью выражений этой языковой игры, логически отличаются от стандартных причинных выражений.

Требование Нагеля, сформулированное таким образом, по сути двусмысленно. Требование, чтобы я объяснил, почему совершил этот поступок, а не другой, открытый для меня, подразумевает одно из двух: а) я констатирую основание, в соответствии с которым действовал. В этом случае я поясняю, почему совершил именно этот поступок и почему исключил другие, которые были причинно открыты мне; б) я излагаю причины события, моего действия, что объясняет, почему именно это событие, а не какое-либо другое, должно было произойти. Возражение Нагеля становится проблемой, только если мы предположим, что должно быть удовлетворено второе требование, когда необходимо объяснение. Но это было бы ошибкой. Во-

прос «Почему вы это сделали?» в подходящем для данного случая значении просит меня заявить, *на каком основании (основаниях) я действовал.*

Безусловно, как указывает Нагель, одной констатации основания недостаточно, чтобы сказать, почему я действовал согласно именно ему, а не какому-либо другому основанию, доступному мне. Но это иной вопрос. Вопрос «Почему вы сделали это?» изначально предполагает ответ, какими основаниями я руководствовался. Расспросы всегда можно продолжить. «Почему это основание было достаточным для вас?» Такие серии вопросов обнаружат еще больше разрывов, но объяснение когда-нибудь должно прийти к завершению. И оно не обнаруживает неадекватности в моем ответе на первый вопрос, стимулирующей последующие вопросы.

Требование указывать основания, на которых я действовал, нуждается в гсылке на личность. Условия истинности предложений формы типа «*X совершил действие A на основании Я*» предполагают не только наличие событий, психологических состояний и причинных связей между ними; требуется еще и личность (то есть нечто большее, чем агент действия), которая делает основание действующим, поступая в соответствии с ним. Различные философы, в особенности, наверное, Корсгор, заявляют, что мы *создаем себя* в волевых актах. Если так, то это понятие личности в корне отлично от того, которое я сейчас развиваю. Очевидно, они хотят сказать, что мы создаем свой характер и индивидуальность. Я пытаюсь доказать не то, что действие порождает личность, а то, что действие *предполагает* личность.

В «классической модели» для объяснения действия требуется лишь квантификация событий. Поэтому логическая форма «*S совершил A в силу своего убеждения и желания*» выглядит так:

Существует некоторый *x*, который совершен *A* посредством *S*, и некоторый *y*, который есть убеждение,

и некоторый z , который есть желание, и y и z (как предпосылки) послужили причиной x .

Видимая ссылка на личность является всего лишь средством для определения знакового события.

При моем подходе логическая формула « S совершил A на основании R » - вполне прозрачна.

Существует x , где x = личность S , и существует y , где y = действие A , и есть z , где z = основание R . X совершил y , и, осуществляя y , x действовал в соответствии с z .

Заметьте, что ссылка на личность неустраима. Я не объяснил, что такое «основание для действия» и что значит следовать ему. Об этом в следующей главе. Мы делаем шаг за шагом, и в данной главе я просто стараюсь прояснить, что форма объяснений рационального действия не сводится к причинной связи между событиями, но нуждается в неустрашимом понятии личности.

Как показать, что мой анализ лучше, чем в «классической модели»? Есть несколько аргументов, но тот, что мы рассматриваем сейчас, имеет две посылки. Примите их к сведению:

1. В разумных объяснениях обычно не приводятся причинно достаточные условия.
2. В нормальных обстоятельствах они полностью адекватны.

Мы убедимся в истинности второго аргумента, рассмотрев примеры от первого лица. Я могу с точностью сказать вам, почему голосовал за Клинтона, хотя основания, которые я называю, не вынуждали меня голосовать так. Чтобы объяснить второй аргумент, имея первый, мы должны ввести понятие «действие на разумном основании». Отличительная черта разумного объяснения заключается в следующем:

3. Требовать рационального объяснения действия значит требовать утверждения о разумном основании действия.

На основе третьего пункта мы можем вывести четвертый, последний:

4. Такие объяснения требуют представления о действующем субъекте, который способен следовать основанию, а такой субъект - это личность в том смысле, в котором я пытаюсь ее истолковывать.

Предполагая, что все объяснения должны подходить под модель причинности «бильярдного шара», мы ограничиваем фоновую восприимчивость, что я и стараюсь преодолеть. Я пытаюсь объяснить условия конкретной формы понятности этой языковой игры.

Обратимся теперь к следующему этапу аргументации.

Только для личности что-то может служить основанием для действия.

Мы уже определили эмпирический разрыв и личность, функционирующую в этом разрыве. Но личность действует в условиях этого разрыва на неких основаниях. Поэтому встает вопрос: что такое основание и какой факт превращает это что-то в основание? Об основаниях я немало скажу в следующих двух главах, но на данном этапе ясно, что для того, чтобы что-то стало основанием, которое может функционировать и в размышлении, и в действии, оно должно быть основанием для агента действия. Данный пункт должен быть представлен предельно четко. Существует множество оснований, о которых никто не знает. Например, у людей было основание есть белый хлеб - он предотвращает авитаминоз, - но они не имели представления об этом основании. Поэтому оно не может участвовать в размышлении. В размышлении основание должно быть в распоряжении человека, чтобы

функционировать как таковое. Это дополнительная черта личности, равно как и аргумент в пользу ее бытия. Более того, так как основания могут быть и когнитивными (например, убеждения и ощущения), понятие личности должно охватывать больше, чем деятельность, оно не сводимо к простому волеизъявлению. Одно и то же существо должно быть способным оперировать когнитивными основаниями, так же, как решать и действовать в соответствии с ними.

Приняв во внимание все сказанное, мы можем сделать следующий шаг. Если предположить существование неустранимой сознательной личности, которая действует на разумных основаниях, ограничена рациональностью и в условиях свободы как исходной предпосылки, то мы сможем незамедлительно осознать *смысл ответственности и всех понятий, сопутствующих ей. Так как личность действует в условиях разрыва на базе оснований, принимает решения и реализует их, она является средоточием ответственности.*

Это отдельный аргумент в пользу существования неустранимой личности. Чтобы приписать ответственность, должен быть субъект, способный предполагать, действовать и принимать ответственность. Мы лучше поймем эту мысль, если введем понятие времени. Понятие ответственности имеет смысл, только если мы можем сейчас определить ответственность за действия, случившиеся в прошлом. Я отвечаю за то, что совершил в далеком прошлом. Но это имеет смысл, если есть некое существо, которое является и субъектом в прошлых действиях, и мной сегодняшним. Это существо я называю «личностью». Нужно отметить, что я не несу таким же образом ответственность за свои ощущения. Они влияют на меня, но я не обязан отчитываться за них в том смысле, как за действия.

Только в отношении личности, понимаемой так, как было только что указано, мы можем сказать, что человек ответствен или виноват, обвинить его, поведать ему, наградить или наказать его. Эти приписыва-

ния отличаются от фраз типа «он хорошо выглядит», «у него что-то болит» или «он видит приближающуюся машину». Первым определениям требуется понятие неустранимой личности, последним - нет.

Рассуждение - это процесс движения личности во времени, а в практическом смысле рассуждение сущностно связано с временем.

Введение понятия времени позволяет нам увидеть, что применение рациональности на практике всегда касается человека, сознательно мыслящего во времени и находящегося в состоянии свободы по отношению к тому, что делать сейчас или в будущем. В теоретическом рассуждении речь идет о том, что принимать, что завершать или во что верить; при практическом рассуждении встает вопрос о том, какие действия осуществить. Значит, в некотором смысле все рассуждения являются практическими, потому что все они связаны с каким-либо поступком. В теоретическом рассуждении поступок - это *принятие* вывода или гипотезы на основе аргументов или эмпирического опыта. Получается, что теоретическое рассуждение - это особый вид практического. Разница между теоретическим и практическим суждением состоит в направлении соответствия заключения: от разума к миру, когда к заключению приходят на основе опыта или посылок, и от мира к разуму, когда формируется решение и, следовательно, намерение на основе анализа. Отсюда вытекают важные следствия: практическое рассуждение не просто происходит во времени; время - его предмет, в том смысле, что речь идет о личности, о том, что она намерена сделать в настоящем времени или в будущем. Поэтому, вводя понятие времени, мы видим, что личность обязана быть и средоточием ответственности за прошлые действия, и субъектом планирования настоящих и будущих действий. Когда я планирую будущее, субъект планирования - та же личность, которая вы-

полнит действие в будущем. Структурирование времени, которое является важнейшей частью практического рассуждения, предполагает личность.

VIII. Итог аргументации в пользу существования неустранимой, неюмовской личности

Шаг первый. Свободные, интенциональные действия возможны только при наличии сознательного человека, выполняющего их. В противном случае действие просто будет событием, которое произошло. Ни «пучок» Юма, ни стросоновская «персона»¹⁰, обладающие психическими и физическими способностями, ни даже «человек» Гарри Франкфурта¹¹, у которого есть желания второго порядка в отношении желаний первого порядка, не достаточны сами по себе в качестве деятелей.

Шаг второй. Логически возможно быть агентом действия, но не личностью. Чтобы быть личностью, существо действующее также должно быть способным рассуждать сознательно по поводу своих действий. Такое существо использует ощущения, память, убеждения, желания, мысли, умозаключения, вообще познание. Деятельности недостаточно для рационального поступка. Субъект его должен быть личностью.

Шаг третий - самый существенный шаг. У объяснения рационального действия есть особая логическая черта. Выстроенное как причинное объяснение, оно не функционирует. Причин, как правило, недостаточно, чтобы истолковать действие. И в то же время они полностью адекватны. Чтобы объяснение было

¹⁰ Peter Strawson, *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*. London: Methuen, 1959, p. 87-116.

¹¹ Harry G. Frankfurt, «Freedom of the Will and the Concept of a Person», *Journal of Philosophy*, January 1971, p. 5-20.

доступно для понимания, следует думать о нем не как о причине, определяющей ход событий, но констатировать основания, в соответствии с которыми действовал сознательный рациональный субъект. Этот субъект есть личность. Деятельность плюс рациональный аппарат - индивидуальность.

Шаг четвертый. Если в качестве деятельного субъекта предстает личность, то вступает в силу множество других сложных понятий, в частности, понятие ответственности с сопутствующими понятиями порицания, вины, достоинства, награды, наказания, похвалы и неодобрения.

Шаг пятый. Существование личности объясняет отношение деятельности ко времени. Одна и та же личность должна нести ответственность за свои действия в прошлом и планировать будущие действия. Все рассуждения осуществляются во времени, и само практическое рассуждение в том смысле, в котором я пытался его объяснить, соотносено с временем.

IX. Опыт и личность

Какова связь между описанной мною личностью, чисто формально являющейся существом с рядом специфических особенностей, и нашим реальным сознательным опытом? Оспариваем ли мы, в каком бы то ни было смысле, заключение Юма о том, что у нас нет восприятия себя? Что вообще можем мы сказать об этой «личности»? Пока ничего. Формально считается, что в рациональном действии присутствует активная личность, но к процессу восприятия не предъявляется такого требования, как присутствие субъекта или воспринимающей личности. Следовательно, представление Юма обо мне как о последовательности идей, даже обновленное и включающее в себя тело со всеми его склонностями, не охватывает всего спектра важнейших требова-

ний рациональной деятельности, то есть индивидуальности.

Ключ к ответу на данный вопрос лежит в проверке структуры нашего сознания, так как первым требованием к личности является то, что она должна быть сознательной. В соответствии с тем, что исповедую я, личность не является ни восприятием, ни объектом для восприятия. Когда, например, я смотрю на стол, то испытываю визуальный опыт и существует стол как объект опыта. Напротив, нет такого самовосприятия или такого объекта восприятия, как личность. Скорее, «личность» - это всего-навсего название той сущности, которая испытывает свои же действия как нечто большее, чем инертный «пучок». Для моего сознательного опыта характерно, что я участвую в обдумывании и действии, что у меня есть ощущения, что я пользуюсь своими воспоминаниями при размышлениях, что я принимаю решения, исполняю или не исполняю их, чувствую себя удовлетворенным или неудовлетворенным, виноватым или правым, в зависимости от конечного результата всех этих действий. В каком-то смысле я отстаиваю золотую середину между скептицизмом Юма и наивным, предтеоретическим мнением о том, что каждый из нас осознает себя личностью. Я имею в виду, что хотя личность не имя для восприятия или для объекта восприятия, все же есть ряд формальных черт восприятия, которые составляют личность.

Теперь возникает вопрос: как можем мы быть уверены в том, что очевидное условие постулирования личности не просто грамматическая иллюзия, навязанная нам субъектно-предикатной структурой предложений? Не материализуем ли мы нечто, дабы иметь объект для «я», когда понадобится обратиться к нему в утверждении: «Я решил отдать свой голос Клинтону»? Нет, потому что грамматическое требование остается неизменным даже в тех случаях, когда я ничего не делаю. Взглянем на утверждение: «Я вижу розу». С позиций феноменологии вы можете описать фено-

менологические факты, сказав: «Данная последовательность образов включила сейчас образ розы». Но вы упустите активный элемент решения, если скажете, что в эту последовательность образов вошло решение, так как решение я принял сам, это было моим действием, а образ розы был воспринят пассивно.

Разве мы не утверждаем, что в разрыве обитает и принимает за нас решения некий гомункул? И разве мы не приходим к порочному кругу? Нет, ведь мы живем в условиях разрыва и принимаем решения.

Постулирование личности не требует, чтобы мы как-то воспринимали себя. Прибегнем для наглядности к аналогии. Наблюдая что-либо, мы имеем визуальное восприятие. Чтобы объяснить его, мы должны постулировать точку зрения, к которой привязано это восприятие, хотя сама точка зрения не является восприятием, и сама она не воспринимается. Так, чтобы объяснить мое визуальное восприятие Тихого океана, я должен сказать, что восприятие происходит с определенной точки зрения в пространстве, хотя, когда я вижу Тихий океан, я не вижу собственной точки зрения. Точка зрения также не является частью зрительного восприятия. Аналогичным образом восприятие свободных действий требует личности, хотя личность не есть восприятие или объект восприятия.

Поэтому Лихтенберг¹² ошибался, когда полагал, что нужно говорить «Мыслится» вместо «Я мыслю». В мышлении, активном и волевом процессе, должна участвовать личность, которая думает.

Х. Заключение

Что же такое личность, в конце концов? В рамках своей терминологии Юм был, конечно, прав. Если под словом «личность» мы имеем в виду некото-

¹² Георг Кристоф Лихтенберг (1742-1799) - немецкий литератор и философ-просветитель. - *Прим. ред.*

рую комбинацию переживаний, например переживаний боли, или объект восприятия, как стол передо мной, то личности просто нет. Для объяснения рациональной деятельности придется постулировать присутствие личности, рациональной и деятельной одновременно. Опишем ее свойства так:

Существует x , который

1. сознателен;
2. сохраняется во времени;
3. действует на разумных основаниях, соблюдая требования рациональности;
4. действуя на разумных основаниях, может свободно решать, инициировать и реализовать решения;
5. ответственен, по крайней мере отчасти, за свое поведение.

Хочу разъяснить то, что не было очевидно до сих пор, потому что это представляется важным для понимания следующих глав. Предмет рациональности не в формальных структурах аргументов, тем более не в какой-то полезности или несущественных отклонениях. В центре теории рациональности - деятельность человека (и, предположительно, некоторых других животных, в чем нас убедили обезьяны Кёлера), личности, участвующей в процессе размышления. Так же как главным предметом обсуждения в философии языка являются не предложения и суждения, а речевая деятельность, *сущностью философии рациональности является деятельность рассуждения, целенаправленная деятельность сознательных личностей.*

Глава

4

Логическая структура
разумных оснований

Что есть разумное основание для действия? Предполагается, что этот вопрос настолько сложен, что Филипа Фут однажды написала: «Я уверена, что не понимаю сути оснований для действия, и хотела бы знать, есть ли кто-нибудь, кто понимает»¹. Но почему это должно быть так трудно? Разве мы не имеем дела с основаниями для действия каждый день? Какая здесь может быть загадка? В стиле Витгенштейна можно сказать: нет ничего скрытого.

Хорошо, ничто не скрыто и нет сомнений, что ответ лежит на поверхности. Все равно нам нужно осмотреться, чтобы найти его, и выйдет так, что ответ окажется гораздо более сложным, чем мы могли ожидать. Мы можем заключить из предыдущих глав, какими

¹ Цит.по: G. Cullity and B. Gaut (eds.), *Ethics and Practical Reason*, Oxford: Oxford University Press, 1997, p. 53.

определенными формальными чертами должна обладать любая сущность, чтобы быть разумным основанием для действия. Например, ее существование и действие должны согласовываться с разрывом. Здесь должно быть что-то, что могло бы служить рациональной мотивацией для действия таким образом, чтобы субъект мог *действовать в соответствии* с этим, хотя это что-то не имеет достаточно условий для того, чтобы стать основанием для действия. Более того, кажется, что оно должно обладать содержанием, логически связанным особыми путями с содержанием предварительного намерения и намерения в действии (оба обладают восходящим направлением соответствия), для которых оно является основанием. Но как в точности это происходит? Все это очень неясно, и я думаю, что мы не можем сказать по данному поводу чего-либо значительного, пока не рассмотрим нашу проблему более тщательно. Так что давайте начнем с вопроса, как одно явление может служить основанием для другого и что это, в конце концов, за основание. Первый полезный шаг, который стоит предпринять, состоит в том, чтобы взглянуть на обычное использование тех предложений, которые содержат в себе слово «основание» и такие связанные с этим термины, как «объяснение», «почему» и «потому что». Изначально стоит цель спросить: при каких условиях предложение *S* выражает основание *Я* для явления *P*? Получив ответ на этот вопрос, мы можем перейти к следующему шагу и спросить, в соответствии с какими условиями *S* устанавливает *R* для человека, чтобы у него было интенциональное состояние, такое, как убеждение или желание? И поскольку первичные намерения и намерения в действии относятся к интенциональным состояниям, то если мы сможем ответить на общий вопрос об интенциональных состояниях, этот ответ должен привести нас к ответу, касающемуся особых случаев намерения сделать что-либо. И этот ответ, если мы, конечно, сможем получить его, есть уже ответ на вопрос: «При каких

условиях S устанавливает основание R для выполнения действия A субъектом X ?»; поскольку основание для попытки или намерения сделать что-либо, при прочих равных условиях, есть основание сделать это.

Разумное основание всегда является основанием для субъекта, поэтому мы должны попытаться дополнить следующую эквивалентность:

Утверждение S устанавливает основание R для деятеля X , чтобы он выполнил действие A , если и только если...

Но даже в этой формулировке есть слабые места. Во-первых, в ней не различаются хорошие и плохие основания, рационально приемлемые и неприемлемые. Во-вторых, здесь нет различения между основаниями, доступными человеку и недоступными ему. У кого-то может быть хорошее основание сделать что-то, хотя он может о нем и не знать. Например, уже долгое время у людей есть разумное основание не курить - курение вызывает рак, хотя они и не знали об этом основании. В-третьих, использование по видимости референциального выражения, «действие L » в лучшем случае поведет нас по неправильному пути, поскольку во время планирования действия этого действия еще нет и оно может никогда не произойти. Так что основание для будущего действия есть основание для выполнения действия определенного вида A . Попробуем использовать другую формулировку эквивалентности.

Рационально действующий человек X правильным образом принимает утверждение S в качестве веского основания R для выполнения X действия типа A , если и только если...

Далее в этой главе мы увидим, что этот способ формулировки вопроса неадекватен. Как это обычно бывает в философии, основная проблема заключается

в том, чтобы найти правильную формулировку. И здесь мы мечемся из стороны в сторону.

Заметьте, что такие утверждения об основаниях релятивны в трех аспектах. Во-первых, основание, о котором идет речь, является основанием для чего-то. Ничто не может быть основанием само по себе. Во-вторых, основания для действия релятивны вдвойне, поскольку они являются основаниями для выполнения действия *субъектом-личностью*. И в-третьих, если основания должны функционировать в размышлении, субъект-личность должен о них *знать*. Подытожим: чтобы функционировать в процессе размышления, основание должно быть основанием для действия некоторого типа для человека и должно быть этому человеку известно. Такие утверждения обычно являются интенциональными (через «с»), поскольку они не позволяют заключать, что некоторое основание является основанием чего-то реально существующего. Так, у человека может быть основание для действия, которое он так и не совершает. (Ниже мы еще поговорим об интенциональности.)

I. Что есть основание?

Понятие основания является составной частью, по меньшей мере, трех других понятий, и эти четыре понятия можно понять только вместе, как единое семейство. Вот эти три понятия: «почему», «потому что» и «объяснение». Констатировать основание - это, как правило, значит дать объяснение или его часть. Объяснения отвечают на вопрос «почему», и для ответа хорошо применить форму «потому что». На вопрос: «Почему произошло p ?» - ответом будет: «Потому что имеет место q », и этот ответ дает основание того, почему p , если q действительно или частично объясняет p . Вот где основание того, что все основания отвечают на вопрос «почему?». И «основание», и «объяснение» являются понятиями успеха в том смысле, что могут су-

ществовать хорошие и плохие основания и объяснения, но если мнимое основание (объяснение) действительно плохое, оно вообще не сможет быть основанием (объяснением).

«Потому что» есть истинностно-функциональная связка между предложениями. Она связывает *полные* предложения. «Почему» также имеет дело с целыми предложениями. Требование того, чтобы предложения были полными, скрыто от нас тем фактом, что иногда, на поверхности грамматики предложения, вопрос «почему» содержит простое выражение или фразу, а ответ «потому что» содержит предложную фразу. Вопрос: «Почему сейчас?» или «А почему борода?» Ответ: «Из-за Салли» или «Из-за лени». Но во всех подобных случаях мы должны слышать в коротком объяснении целое предложение. Пример: «Почему вы уходите сейчас?» Ответ: «Потому что сейчас я нужен Салли». «Почему вы отращиваете бороду?», ответ: «Потому что я слишком ленив, чтобы бриться».

Синтаксис и в вопросах «почему», и в ответах «потому что» при полном высказывании всегда требует полного предложения, а не просто именной конструкции. Синтаксическое наблюдение предполагает два семантических вывода. Во-первых, подробное изложение как объясняемого, так и объясняющего должно обладать полным пропозициональным содержанием, а во-вторых, должно существовать что-то за пределами соответствующего данному содержанию утверждения. Суждения об основаниях являются суждениями и тем самым лингвистическими реалиями, речевыми актами с определенными видами пропозиционального содержания; но сами основания и то, для чего они таковыми являются, обычно не суть лингвистические единицы. За некоторыми важными исключениями, о которых я скоро упомяну, утверждение основания может дать хорошее или адекватное объяснение, только если и оно само, и предложение, выражающее объясняемое, истинны. Но тогда то, что делает данные

утверждение и предложение истинными, окажется независимым от языка. Предположим, у меня спрашивают: «Почему в Калифорнии происходит больше землетрясений, чем в других штатах?» Мой ответ: «В Калифорнии - самые неустойчивые сейсмические условия» будет объяснением только в том случае, если в Калифорнии действительно происходит землетрясений больше, чем в других штатах, и если там действительно неустойчивые сейсмические условия, которые причинно связаны с землетрясениями. Существует общий термин для описания тех черт мира, которые делают утверждения или предложения истинными или благодаря чему они истинны, и этот термин - «факт». Объяснение - это одно или несколько утверждений. Но основание - это не предложение и не серия предложений, и то, в силу чего основание является основанием, также не является предложением или серией предложений; скорее, в случаях, которые мы рассмотрели, и объясняющее, и объясняемое являются фактами. Факт - это основание относительно лишь того факта, для которого оно таковым является, и оно есть основание только для данного факта, если оно состоит в объяснительных отношениях с ним².

Раз так, то хочется думать, что все основания являются фактами. Но как быть в тех случаях, когда я ошибаюсь в фактах, но все равно могу предложить свое объяснение? Вопрос: «Почему у вас зонт?». Ответ: «Потому что идет дождь». И вопрос, и ответ отвечают требованиям пропозиционального содержания, но предположим, я ошибаюсь, и дождя сейчас нет.

² Приверженцы речевых актов (благословение всем им), конечно, спросят, почему я не привожу анализа речевого акта объяснения. Ведь само объяснение чего-либо и есть речевой акт. Основанием этому служит то, что такой анализ не даст нам ответов на затронутые вопросы. «Объяснение» не называет отдельный иллюкутивный аспект. Объяснения обычно являются наборами утвердительных речевых актов, но для того, чтобы действительно быть объяснениями, они должны быть истинными, и факты, которые делают их таковыми, должны состоять в объяснительных отношениях с тем, что они объясняют. Поэтому никакой анализ речевых актов сам по себе не разрешит вопросы, ответа на которые мы здесь ищем.

Все равно здесь есть истинное объяснение, подразумеваемое в моем ответе. Делая свое заявление, я выразил *убеждение* в том, что сейчас идет дождь, и это убеждение может быть основанием для моего действия, даже если это убеждение ложно. В подобных случаях мы можем сказать либо, что *факт*, в который я верил, является основанием, либо, что мое *убеждение* есть основание для моего действия. Более того, у меня может быть основание совершить такой поступок, который я не совершаю, но если я предлагаю основание в качестве объяснения, это может быть объяснение моего намерения выполнить действие, даже если само намерение никогда не осуществится. В подобных примерах предполагается, что и сами основания, и то, для чего они таковыми являются, могут быть как фактами внешнего мира, так и интенциональными состояниями, т. е. убеждениями, желаниями и намерениями. Так, например, объяснение того, *почему я сказал*, что в Калифорнии наихудшие сейсмические условия, может быть в том, что я в это *верил*. И мое убеждение может быть основанием для моего действия, независимо от того, истинно убеждение или нет. Формальным препятствием к тому, чтобы быть основанием, является то, что ответ должен обладать пропозициональной структурой и соответствовать утверждению об основании³.

Гипотеза, подсказываемая данными примерами, такова: *все основания являются пропозиционально структурированными единицами. Они могут быть фактами реального мира, например, «идет дождь», или же пропозициональными интенциональными состояниями, такими, как мое желание остаться сухим. Они так же могут быть пропозиционально структурированными единицами, не являющимися ни фактами, ни интенциональными состояниями, а такими едини-*

³ Интересную аргументацию в пользу того тезиса, что все основания являются фактами, см. в изд: Jozeph Raz. *Practical Reason and Norms*, London: Hutchinson, 1975, гл. 1.

цами, как обязательства, поручения, требования и потребности. Эта черта онтологии оснований объясняет тот синтаксический факт, что предложение, заключающее в себе основание, требует придаточного предложения с «что» или какой-либо другой эквивалентной формы, которая выразит все предложение. В нашем языке нет простого слова, чтобы определить им сущности такого рода. Слова «факт» и «фактическое» слишком тесно привязаны к истине, чтобы охватить и убеждения, являющиеся для кого-то основаниями, даже если они неверны, и факты реальной жизни. «Предложения» и «пропозиционально структурированные единицы» слишком близко соотносятся с лингвистическими и интенциональными сущностями. Я буду применять некогда использовавшийся в лингвистике термин «фактитивный», то есть «каузальный», чтобы охватить единицы, обладающие пропозициональной структурой, независимо оттого, являются они интенциональными состояниями, фактами реального мира, или ни теми, ни другими единицами, такими, как обязательства. Я обуславливаю это применение тем, что под «фактитивной (каузальной) сущностью» я подразумеваю любую сущность, обладающую пропозициональной структурой, то есть структурой, выраженной придаточным предложением с «что». Все основания являются фактитивными единицами или, скажем для краткости, фактитивами. Так, основанием может быть и то, что идет дождь, и мое убеждение, что идет дождь, и желание, и потребность в том, чтобы он шел, - все это может быть основанием. Но дождь сам по себе не может быть основанием. То, о чем я здесь говорю, не является тривиальной точкой зрения о том, что все утверждения должны выражать предложения; скорее, подробное изложение основания, по существу, является пропозициональным. Само основание, единица как таковая, имеет фактитивную или пропозициональную структуру. К таким фактитивным единицам относятся не только со-

бытия реального мира, например, дождь, но также и убеждения, желания, потребности, обязательства, обязанности и масса других фактитивных единиц.

Например, предположим, что меня спросили: «Почему у вас зонт?» Я могу дать на это следующие ответы:

1. Сейчас идет дождь.
2. Я уверен, что идет дождь.
3. Я не хочу промокнуть.
4. Я дал такое обязательство.
5. Мне нужно остаться сухим.

Все эти заявления точно определяют фактитивные единицы в том смысле, о котором я говорил. Первое из них, если оно истинно, утверждает факт, что идет дождь. Но убеждение, желание, обязательство и потребность также фактитивны. Некоторые основания представляют другие фактитивные единицы. Так, убеждение представляет факт реального мира, но оно может являться основанием для чего-то, даже если оно ложно, то есть даже если соответствующего ему факта в реальном мире не существует.

Почему основания должны обладать фактитивной структурой? Я не знаю. Я предполагаю, что у нас должна быть способность обосновывать при их помощи, а сделать это можно при помощи утверждения, имеющего пропозициональную структуру.

Наш следующий вопрос: что делает фактитивную единицу основанием для чего-либо? Учитывая только что сказанное, уточним: при каких условиях подобная единица имеет свойство объяснять что-то? С одной стороны, существует класс фактитивных единиц - оснований, с другой стороны - есть класс фактитивных единиц, нуждающихся в объяснении, и к этому классу относятся факты - от войн до землетрясений, и такие фактитивные единицы, как желания, убеждения и т. д. Мы можем объяснить единицы второго класса посредством некоторых членов первого класса. Ка-

кие же черты, присущие первому классу, позволяют объяснять единицы второго класса? Многообразие объяснительных отношений соответствует бесконечному многообразию объяснений, которые можно дать явлениям: каузальные, логические, подтверждающие, эстетические, правовые, моральные, экономические и т. д. Что у них есть, если, конечно, есть, общего, кроме той тривиальной черты, что все они дают объяснения? Я не знаю; возможно, ничего общего у них и нет. Может показаться, что объяснения образуют какое-то семейное сходство по терминологии Витгенштейна. Есть огромное число видов объяснительных отношений, но также существует и общий формальный элемент, который проходит через многие из них - элемент модальности. Модальное семейство включает в себя информацию о том, почему что-либо объективно случилось, могло случиться или должно было случиться и т. д. Объясняющие отношения включают в себя осуществление чего-либо, создание причин для чего-то, потребностей, вероятностей, обоснований, условий, действий, приводящих к цели или осуществленных во имя... Я думаю, что самое элементарное понятие здесь относится к осуществлению какого-либо действия, и наши парадигмальные формы объяснения - причинные объяснения. Самый распространенный способ заставить что-нибудь произойти - это вызвать причину для этого. А самый обычный способ объяснить что-то - это точно установить причины.

Поскольку объяснительная сила оснований зависит от того, как описываются объясняемые явления, они являются неэкстенциональными. Дело не только в том, что связка «потому что» неэкстенциональна, но в том, что взаимозаменяемость не действует в утверждениях об основаниях. Основания, если говорить коротко, обладают интенциональностью (через «с») не только в отношении к экзистенциальному обобщению, но также и к подстановочной эквивалентности.

Рассмотрим:

В Калифорнии происходит больше землетрясений, чем в любом другом штате, потому что там наиболее тяжелые сейсмические условия.

Отсюда вместе с утверждением тождества:

Штат с наихудшими сейсмическими условиями - это тот же штат, в котором живет больше всего звезд кино

нельзя сделать вывод о том, что:

В Калифорнии происходит больше землетрясений, чем в любом другом штате, поскольку там живет больше всего звезд кино.

Невозможность взаимозаменяемости в таких утверждениях об основаниях - следствие того, что объяснительная сила утверждения зависит от того, как описываются данные явления. Она зависит от аспекта или способа представления. Если выражение объяснительного аспекта, в данном случае причинно действующего аспекта, не сохраняется при замене референциальных выражений, то истинность не сохраняется.

Несколько лет назад проходила дискуссия о том, являются ли основания причинами. Мне сразу показалось, что участники дискуссии заблуждались, потому что не принимали во внимание очевидные грамматические различия между утверждениями о причинах и основаниях. Причины обычно являются событиями, а основания - никогда. Вы можете дать основание, указав на причину, но из этого не следует, что причина и основание - одно и то же. Чтобы прояснить это, обратимся к примеру.

(1) Почему разрушилось Оклендское подвесное шоссе?

Этот вопрос требует объяснения и, следовательно, основания. На него обычно отвечают, указывая на причину, например:

(2) Землетрясение в Лома-Приета повредило его фундамент.

Здесь дается адекватное основание и, следовательно, объяснение, поскольку обозначена причина того, что шоссе пострадало. Землетрясение, разрушение фундамента и падение опор шоссе - это три причинно связанных события. Землетрясение привело к разрушению фундамента шоссе, из-за чего рухнули опоры. Утверждение (2) выражает эту последовательность и, таким образом, является объяснением третьего события. Констатация фактов при основании дает объяснение. *Причиной* разрушения является *событие* - землетрясение. *Основанием* для разрушения служит *факт* землетрясения, повредившего фундамент. Данный факт обусловил причину, но причина не есть то же, что и основание.

Итак, мы несколько продвинулись вперед, но не так далеко: основания являются единицами с фактитивной структурой. Объяснение - это речевой акт, заключающийся в изложении оснований. Само изложение основания сможет что-либо объяснить, только если само основание находится в одной или нескольких объяснительных связях с тем, для чего оно является основанием. Но даже этот небольшой шаг приводит к интересному результату. Хотя зачастую основание точно обозначает причину, в таких случаях из этого не следует, что причина идентична основанию, поскольку основания всегда являются фактитивными единицами, а причины обычно представляют собой события, а не факты.

II. Некоторые особенности объяснений интенциональных явлений

Когда мы приводим объяснения интенциональных явлений, таких, как действия, убеждения, же-

лания и надежды, так же как и войны, экономическая политика, любовные связи и литературные произведения, то вводим новый компонент - рациональность. И вместе с требованиями рациональных объяснений обычно связано требование обоснования. Интенциональные явления подводятся под рациональность, и требование объяснить интенциональное явление - убеждение, желание, действие и так далее - обычно является требованием показать, что оно рационально и чем оправдано. Когда мы просим объяснить что-либо, задавая вопросы о том, почему человек то-то сделал, почему убежден в том-то, почему он надеется на то-то, почему он этого хочет, равно как и - почему он любит такую-то, почему он пошел на войну, почему понизил процентные ставки, почему написал такой-то роман, - мы вводим вопросы, которые относятся не только к семейству «Что заставило данное событие произойти?», но также и к семействам «Чем оправдано происходящее?» и «В силу каких оснований вы так действовали?». Рациональность в интенциональных явлениях не равна обоснованию, поскольку интенциональное состояние может быть неудовлетворенным, при этом не будучи иррациональным. Я могу купить акции на фондовом рынке «по наитию», тогда как моя интуиция никоим образом не обосновывает мой выбор, но мое действие из-за этого не становится иррациональным. И рациональность, и оправдание являются нормативными понятиями, но рациональность - понятие намного более широкое, чем оправдание. В общем, оправданные интенциональные состояния рациональны, но не все рациональные интенциональные состояния оправданны.

Почему введение объяснительных оснований для интенциональных явлений автоматически вводит нормативные категории рациональности и оправдания? Потому что зависимость интенциональных состояний от названных норм является неотъемлемой. *Внутренней и неотъемлемой чертой интенциональных состоя-*

ний является их зависимость от рациональных критериев оценки, как победы и поражения являются неотъемлемой частью игры в футбол. Чтобы сформировать рациональные оценки, вам необязательно прежде приобрести убеждения, надежды, желания и намерения; скорее, иметь убеждения и т. д. значит уже видеть перед собой явления, соответствующие данным нормам. Более того, различные формы интенциональности обладают своими собственными формами нормативности. Так, например, предполагается, что убеждения истинны и потому подчиняются ограничениям рациональности и оправдания, включающим, в частности, свидетельства и прочие основания, подтверждающие истинность. Рациональность требует, чтобы никто сознательно не придерживался противоречивых убеждений. К желаниям рациональность не предъявляет таких требований: можно рационально желать, чтобы произошло и р, и не-р.

Как и всякий реальный эмпирический феномен реального мира, интенциональные явления могут получить прямые причинные объяснения, не имеющие ничего общего с рациональностью или оправданием. Например: «Джонс верит, что он Наполеон, поскольку у него контузия». Подобное объяснение является причинным объяснением, но не дает каких-либо оснований, которые могли бы оправдать убеждение Джонса или показать, что оно рационально. Оно дает каузальную причину, но не говорит нам, отчего Джонс придерживается такого убеждения. Особенность интенциональных явлений в том, что они, в силу своей природы, также подчиняются ограничениям рациональности, и им требуется обоснование в силу этих ограничений.

Все хорошие основания что-то объясняют, и все объяснения суть приведение оснований. Но это утверждение нужно понимать во всей точности. Можно иметь оправдывающие основания для убеждения или совершенного поступка, даже когда объяснение не дает оснований, почему кто-то поверил в то-то или сде-

лал то-то. *Основания, оправдывающие мое действие и, таким образом, объясняющие, почему его следовало совершить, могут быть отличными от оснований, объясняющих, почему я его совершил в реальности.* Скажем, меня попросили дать обоснование моему голосованию за Смита; я мог бы ответить, что мое голосование оправдано, поскольку он - наиболее смысловой кандидат. Но этим я еще не ответил на вопрос, почему проголосовал за него. Я мог бы *оправдать* свой выбор, сказав, что Смит самый смысловой кандидат, хотя основание, *в соответствии с которым я действовал*, состоит в том, что он мой давний сокурсник, что не имеет никакого отношения к его интеллекту. В таком случае оправдание, которое я могу дать своему действию, не является ответом на вопрос: «Почему вы поступили так?» Или - более серьезный пример. Большинство публичных обсуждений вопроса о том, оправданно ли Трумэн сбросил атомную бомбу, концентрировались не на основаниях, *в соответствии с которыми он действовал*, а на том, был ли оправдан сам этот поступок, был ли он *хорошим поступком*, в конце концов. Все изложения оснований являются объяснениями, но сейчас я хочу сказать, что объяснение того, *почему что-то должно было быть сделано или же почему оно хорошо и его стоило бы сделать*, не всегда то же самое, что и объяснение, *почему это действительно было сделано*. В этой книге нас главным образом интересуют объяснения, раскрывающие то, почему что-либо случилось, объяснения, констатирующие основания, в соответствии с которыми человек действовал или будет действовать. Оправдания нам интересны постольку, поскольку они также объясняют, почему человек поступил или поступит так-то. Следовательно, я буду проводить различие между оправданиями и тем, что назову «оправдательными объяснениями». Оправдание не всегда объясняет, почему что-то случилось в реальности, но объяснение, оправдательное или нет, должно разъяснять, почему событие произошло. Под-

класс оправдательных объяснений, следовательно, входит в класс подлинных объяснений.

До настоящего времени мы обнаружили четыре вида объяснений интенциональных состояний.

1. Прямые каузальные объяснения. Пример: Джонс верит, что он Наполеон, из-за контузии.

2. Разумные объяснения того, почему произошло событие. Пример: Джонс проголосовал за Смита, потому что Смит - его давний собутыльник.

3. Оправдательные объяснения. Пример: голосование Джонса за Смита оправдано тем, что Смит - наиболее смысленный кандидат, что и послужило основанием голосовать за него.

4. Оправдания, которые не являются объяснениями того, почему произошло действие. Пример: голосование Джонса за Смита обосновано тем, что Смит наиболее смысленный кандидат, хотя это обстоятельство и не было основанием, из-за которого он за него проголосовал.

Принимая все это во внимание, я хочу отметить исключительно важный момент: *введение нормативных ограничений на объяснения оснований того, почему некоторое интенциональное явление имеет место, не отменяет каузальных ограничений.* Из-за разрыва причины действий и многих других интенциональных явлений, как правило, не дают достаточных условий, так что, формулируя точнее, скажем следующее. *Там, где речь идет об интенциональных явлениях, нормативные ограничения объяснений того, почему произошло то или иное действие, почему субъект принял то или иное убеждение, почему пожелал что-либо, почему влюбился и так далее, не отменяют каузального ограничения: объяснение сделанного должно формулировать основания, повлиявшие на субъекта в его поступке.* У вас могут быть каузальные объяснения интенциональных явлений, которые нерациональны,

но вы не можете иметь рациональных объяснений того, почему некоторые произошедшие интенциональные явления не содержат понятия каузальной эффективности. Если речь идет о действии, человек активизирует основание, поступая в соответствии с ним, и принимает убеждения в силу основания, которое он также принимает. Что касается мотивированных желаний, субъект формирует их на базе основания. Так, например, на вопрос «Почему вы проголосовали за кандидата Демократической партии?» - кто-то мог бы ответить: «Из-за иррациональной одержимости. Я ничего не могу с собой поделать, моя семья приучила меня голосовать за демократов». Подобное объяснение дает причинное, но не рациональное и тем более не оправдательное объяснение. Но если кто-нибудь ответит: «Я проголосовал за кандидата демократов, потому что демократы будут больше поддерживать профсоюзы, а сам я активно поддерживаю профсоюзы», - то, чтобы быть рациональным, объяснение действия должно быть также и причинным. Человек *действует* в соответствии со своим мнением и приверженностью. Можно сформулировать оправдание для интенциональных явлений, которые не являются каузальными; но, учитывая, что обоснование не приводит каузально действующую причину, оно не дает объяснения того, почему происходят интенциональные явления. Это верно как в отношении убеждений, желаний и эмоций, так и в отношении действий.

Подведем итоги: к настоящему времени я высказал три существенных утверждения. Во-первых: все основания являются фактивными единицами, которые находятся в одном или более объяснительных отношениях с тем, для чего они являются основаниями. Во-вторых: интенциональные явления, помимо прочего, подчиняются определенным нормативным ограничениям. В-третьих, если мы объясняем, почему кто-то сделал что-либо или почему он имеет какие-то интенциональные состояния, эти нормативные ограничения

не отменяют каузальных ограничений. Основания и рациональность, объясняя, должны функционировать каузально (с учетом разрыва, конечно). Своеобразие интенциональных состояний в том, что они допускают и ненормативные каузальные объяснения, инормативные. *Но чтобы объяснить появление интенционального феномена, нормативные объяснения должны также быть каузальными.* Неинтенциональные явления, такие, как землетрясения, допускают только ненормативные объяснения. Потому-то обоснования интенционального явления не всегда объясняют его происхождение. Так что, повторимся, у нас есть как минимум четыре вида случаев. Первый - неинтенциональные причинные объяснения: например, человек верит, что он Наполеон, по причине контузии. Второй - рациональные объяснения происшедшего, не предназначенные служить оправданиями. Третий - оправдания происшедшего, которые также объясняют, почему то-то произошло. И четвертый - простые оправдания, которые не объясняют, почему что-либо произошло.

III. Основания для действий и полные основания

До настоящего момента в этой главе мы предварительно прощупывали почву. Теперь нужно обратиться к конструктивной части. Ядро содержания этой главы представлено в данном разделе, и в целях полной ясности я собираюсь его изложить как серию пронумерованных шагов. Я начинаю с некоторых замечаний, приведенных в двух предыдущих разделах.

1. Основания являются и пропозициональными, и относительными. Чтобы быть разумным основанием, объект должен иметь пропозициональную структуру и должен быть связан с чем-то еще, обладаю-

щим такой же структурой и для чего он является основанием. Таким образом, все основания являются таковыми только в отношении к тому, для чего они представляют собой основания. Из этого банального утверждения следует, что там, где речь идет об интенциональности, основание всегда есть основание для интенционального состояния: для веры в суждение, для возникновения желания, для формирования предварительного намерения или для намерения в действии, то есть для фактического осуществления действия. В особом случае с основаниями для действия основание также является и основанием для конкретного человека выполнить действие, и, если данное основание функционирует в размышлении, сам человек должен о нем знать.

2. Основания являются фактитивными единицами. Основаниями для моего действия могут быть факты реального мира, к примеру, дождь; или интенциональные состояния с фактитивной структурой, например убеждения и желания; или такие фактитивные единицы, как обязанность, обязательство, поручение, причем все они имеют восходящее направление соответствия.

3. Необходимо различать внешние и внутренние основания. Внешнее основание, в том смысле, в котором я его рассматриваю, - это фактитивная единица реального мира, которая может служить основанием для субъекта, даже если он о ней и не знает, или знает, но отказывается признавать ее основанием. Например, тот факт, что идет дождь, или факт, что у кого-то есть обязательство, является внешним основанием. Чтобы подобное внешнее основание вносило свою лепту в подлинное размышление, оно должно быть представлено некоторым внутренним интенциональным состоянием человека. Этот человек считает, что идет дождь, или он признает свое обязательство. Так что при идеально рациональной ситуации имеется соответствие между внутренними и внешними основаниями: коль скоро внешние основания, играю-

щие роль в размышлении, есть, они будут представлены как внутренние основания в разуме субъекта. Мыслительный процесс в его голове может влиять только на внутренние основания, но часто эти внутренние основания имеют силу только потому, что представляют внешние основания. Таким образом, например, если я решаю взять зонт из-за уверенности в том, что идет дождь, мое убеждение является внутренним основанием, но оно имеет силу, только если соответствует внешнему основанию, только если действительно идет дождь.

4. Основание для действия является основанием, только если является полным основанием для совершения действия или его частью. Я уже сказал, что основания для действий релятивны, по меньшей мере, в трех отношениях, но есть и четвертое, также заслуживающее быть отмеченным: утверждение является утверждением *основания для действия* постольку, поскольку оно систематически связано с некоторыми другими утверждениями. Это видно из примеров. Мое основание взять зонт состоит в моей уверенности в том, что будет дождь. Но оно является основанием только потому, что оно - часть полного основания, включающего в себя, в частности, желание оставаться сухим, и убеждение, что при наличии зонта я смогу остаться сухим.

Полное основание - это набор фактитивных единиц. Они могут быть мнениями, желаниями или фактами реального мира - идет дождь, или у меня есть обязательство ехать в Канзас-Сити. Так что в ответ на вопрос: «Почему у вас с собой зонт?» - я могу ответить что-то вроде: «Потому что пойдет дождь», «Я уверен, что пойдет дождь» или «Я не хочу промокнуть».

5. Полное основание, в принципе, может быть целиком внешним. Например, некто может иметь основание съесть цитрусовый фрукт, при этом не имея соответствующих интенциональных состояний. Так,

предположим, в цитрусе есть витамин С - это факт; витамин С предотвращает цингу; цинга - ужасная болезнь. Все это может служить элементами полного основания съесть цитрус даже для того, кто не знает ничего о названных обстоятельствах или кого не волнует мысль о болезни.

В каком же смысле может целиком внешнее полное основание рассматриваться как основание для субъекта, если оно никак не могло быть мотивацией для него? Ответ в том, что мотивационная сила внешнего основания определяется контрфактическим образом: если бы у человека были соответствующие знания, то есть если бы он знал, что нужно для его здоровья, как его поддерживать, он бы, при условии, что он рационален, признал все вышеназванное основанием для действия. Так что, хотя в идеале и есть соответствие между внешними и внутренними основаниями, все равно нужно проводить различие между теми и другими. Совершенно рациональный человек может поступать разумно на основе рационально оправданного убеждения, которое может оказаться ложным, и факт реального мира может быть вынуждающим основанием для человека, чтобы действовать, даже в тех случаях, когда у него нет знания о данном факте или эти знания были, но он отказался принимать их в качестве основания.

6. Чтобы функционировать в рациональном размышлении и в рациональных процессах, ведущих к действию, каждый элемент внешнего полного основания должен иметь соответствующий ему внутренний элемент. Это означает, что действующий субъект должен верить в составляющие внешнее основание факты, знать, принимать или как-либо еще признавать их. Так, забота о здоровье, или обязательство, или факт, что идет дождь, могут сыграть роль в размышлении, мотивирующем действие, только если субъект верит в этот факт или как-то признает его. То, что пойдет дождь, может быть основанием для меня

взять зонт, вне зависимости от того, знаю я об этом факте или нет. Но то, что пойдет дождь, может играть роль в моем размышлении только при условии, что я осведомлен о данном факте. Более того, убеждение в том, что пойдет дождь, будет иметь одинаковое значение в моем размышлении, вне зависимости от того, истинно оно или нет. Отсюда впечатление, что важен не факт, а убеждение. Неправда. Убеждение отвечает за факты. Конечно, в некоторых случаях рациональность может потребовать одного убеждения, а не другого. Скажем, если я смотрю в окно и вижу, что идет дождь, при всех прочих равных обстоятельствах было бы иррационально с моей стороны отказываться верить в то, что дождь на самом деле идет.

Здесь можно усмотреть угрозу регресса в бесконечность: рациональность требует убеждения, но само его обретение требует рациональности. Почему же это не ведет к регрессу в бесконечность?

7. Чтобы показать, почему подобные случаи не ведут к регрессу в бесконечность, мне нужно ввести понятие *«рациональности признания»*. Рациональность может потребовать от субъекта действия, чтобы он при определенных эпистемических условиях просто признал некоторый факт в мире. Например, то, что он взял на себя обязательство, ощущает некую необходимость или какую-либо опасность и т. п., даже при том, что нет рационального процесса, нет размышления, ведущего к рациональному результату. Обретение рационального интенционального состояния не всегда требует рационального процесса размышления или вообще какого бы то ни было процесса.

Мы можем видеть, что эти обретения являются рациональными и им противопоставлены их иррациональные отрицания. Действительно, распространенная форма иррациональности, где субъект упорно отрицает что-либо перед лицом веских доказательств, называется «отрицанием». Например, один

мой друг стал алкоголиком. Долгое время он отказывался признавать свой алкоголизм. Он просто думал, что ему нравится пить немного больше, чем прочим. Другими примерами могут служить случаи, когда люди просто отказываются признавать обязательства, которые они на себя взяли, отказываются верить, что их предали, что они в опасности. Суть таких случаев в том, что иррациональные настроения отражают уход от простого рационального признания фактов. Но рациональное признание фактов не обязательно требует размышления. Я могу просто наблюдать, как на меня несется грузовик, или смотреть в окно и видеть, что идет дождь. Я признаю, что в обоих случаях эти факты снабжают меня основаниями для действия. Так что требования рациональности состоят в том, чтобы я верил, что идет дождь или что на меня несется грузовик, но, чтобы прийти к этим рациональным заключениям, рациональное размышление мне не требуется. Многие внутренние основания строятся на рациональном осознании внешнего основания. Рациональное осознание внешнего основания во многих случаях не требует какого-либо дополнительного размышления. Рациональность признания не обязательно подразумевает какие-то шаги.

8. Набор фактитивных элементов, составляющих полное основание, должен содержать хотя бы один элемент с направлением соответствия от мира к разуму. Назовем эти элементы, имеющие направление соответствия от мира к разуму и способные, по меньшей мере потенциально, входить в полные основания, *факторами мотивации*. Каждое полное основание должно содержать как минимум один фактор мотивации. Почему? Потому что рациональность в размышлении о действиях является вопросом того, как найти пути удовлетворения факторов мотивации. Простейший аргумент в пользу утверждения, что полное основание должно содержать в себе, по крайней мере, один фактор мотивации, состоит в том, что последнее

должно обладать способностью рационально мотивировать деятельного субъекта. Полное основание должно обеспечивать рациональную почву первичной интенции совершить действие или для интенционального свершения действия. Для того чтобы это сделать, в полном основании должен быть некоторый объект, имеющий направление соответствия от мира к разуму и обеспечивающий такое же направление первичного намерения и намерения в действии.

Когда фактор мотивации является эпистемически объективным фактом реального мира, например, когда у человека есть определенные потребности или обязательства, внешний фактор мотивации может функционировать в размышлении, только если он осознается человеком в качестве такового. Рациональность признания (повторю сказанное в предыдущем разделе) может требовать, чтобы человек осознавал фактор мотивации в качестве такового. Человек, который отказывается признавать, что на него несется грузовик, представляющий для него огромную физическую опасность, просто иррационален в этом, хотя он и не осуществил процесс размышления. Но суть моего рассуждения в том, что внешние факторы мотивации должны быть осознаны субъектом именно в этом качестве, чтобы они могли функционировать в процессе размышления.

Факторы мотивации могут быть как внешними, так и внутренними. Желания, например, являются внутренними факторами, а потребности и обязательства - внешними. Но, повторимся, внешние факторы мотивации могут функционировать в размышлении только потому, что они представляют внутреннее. Полное внутреннее основание для действия должно содержать как минимум один признанный фактор мотивации.

9. Требование того, чтобы обоснование имело фактор мотивации, справедливо как для теоретического, так и для практического обоснования. К примеру, предположим, я верю в суждения о том, что есть p ,

и если есть p , то есть q . Какое отношение все это имеет к моему принятию, признанию и убеждению в q ? Если убеждения - нейтральные объекты, наборы каузальных связей, согласно одной модной (но ошибочной) теории, почему я, личность, должен заботиться о q ? Ответ в том, что убеждение - это приверженность истине. И когда у меня есть убеждение, я привержен всем логическим выводам из него. И обязательство является независимым от желания внешним фактором мотивации, с направлением соответствия от мира к разуму. Это действительное основание для отсутствия принципиального различия в этом плане между практическим и теоретическим основанием. Теоретическое основание - это та ветвь практического знания, которая связана с доводами в пользу принятия, признания, освоения и утверждения суждений.

10. Перечень факторов r /отивации кажется на первый взгляд обескураживающе разнородным. В него включены такие внутренние факторы мотивации, как желание, надежда, страх, позор, гордость, отвращение, почет, честолюбие, любовь, ненависть, не говоря уже о голоде, жажде и похоти. Здесь и такие внешние факторы мотивации, как потребности, обязательства, долг, ответственность, требования. Отметим, что оба набора факторов мотивации фактитивны в смысле, разъясненном ранее.

11. Внешние факторы мотивации являются фактитивными единицами реального мира. В описаниях, определяющих их как внешние факторы мотивации и оперирующих такими терминами, как «потребность», «обязательство», «обязанность», «требование», «долг» и т. д., они всегда соотнесены с наблюдателем. Лишь в соотнесенности с человеческой интенциональностью некоторые положения вещей в мире могут быть идентифицированы, например, как потребности здоровья. Соотнесенность с наблюдателем включает в себе онтологическую субъективность, но она не обязательно включает в себя эпистемическую субъективность. Это

означает, что онтология соотнесенных с наблюдателем явлений всегда содержит некоторую ссылку на интенциональность наблюдателя. Таким образом, онтология является субъективной. Но вполне возможно, что утверждения об онтологически субъективных единицах обладают эпистемической объективностью. Заявление о том, что у меня есть определенные потребности, связанные со здоровьем, может быть объективным, хотя их идентификация как «потребностей» соотнесена с наблюдателем.

Это важный момент, поэтому рассмотрим его на примере. Предположим, что в моем организме присутствует определенное количество витамина С. Это просто биологический, независимый от наблюдателя факт, касающийся меня. Но представим, что этого количества витамина недостаточно, чтобы предотвратить болезнь, таким образом:

(а) Мне нужно больше витамина С.

Но какой факт соответствует утверждению, что мне *нужно* больше витамина С? Какие факты являются составляющими этого факта? Те чисто биологические факты, как, например, то, что в моем организме есть некоторое количество витамина С, что в моем организме происходят определенные каузальные процессы и данного уровня витамина С недостаточно для поддержания этих процессов. В совокупности эти факты составляют потребность, но как «потребность» они обладают восходящим направлением соответствия. Это отражено в том обстоятельстве, что потребность может быть удовлетворена, но не являться истинной или ложной. Потребность удовлетворяется, только если реальный мир приходит в соответствие с ее пропозициональным содержанием. Тот биологический факт, что у меня есть определенное количество витамина С, не имеет направления соответствия. Но его достаточно, чтобы образовать соотнесенный с наблюдателем

фактор мотивации: мне нужно больше витамина С. И в соответствии с описанием «потребности» этот факт является фактором мотивации, способным служить основанием для действия.

В высказывании (а) утверждается факт, являющийся основанием для действия. Это основание - внешний фактор мотивации, моя потребность. Потребности связаны с наблюдателем. То, что у меня есть такая потребность, связано только с моим здоровьем и выживанием. Даже при том, что эта потребность связана с наблюдателем и поэтому онтологически субъективна, она представляет собой эпистемически объективный факт, касающийся меня, что у меня есть такая потребность: эта потребность - не вопрос *мнения*, а объективный медицинский факт.

12. Независимые от желаний факторы мотивации, по их описанию как факторов мотивации, всегда обладают восходящим от мира к фактору мотивации направлением соответствия. В силу данного основания их признание по этим описаниям, то есть их признание как факторов мотивации, уже является их осмыслением в качестве оснований для действия. Действующий субъект не обязан вначале осознавать обязательство, а затем понимать, что у него есть основание для действия, потому что осознать что-либо как обязательство всегда означает признать это как фактор мотивации в том смысле, который я уже разъяснил.

13. В рациональность при принятии решения вовлечены, по меньшей мере, три элемента. Первый - признание различных факторов мотивации, как внешних, так и внутренних, и оценка их относительной значимости. Предположим, я пообещал прийти к вам на вечеринку в следующую среду вечером. Ясно, что у меня есть обязательство прийти на вашу вечеринку, и это обязательство есть независимое от желания основание, не имеющее ничего общего с моим желанием прийти к вам. Но предположим также, что перспектива прийти на вечеринку сильно противоре-

чит моим интересам, и, если я сделаю это, я упущу некую сделку, что будет стоить мне всего состояния. Эта заинтересованность является противоположным внешним фактором мотивации, с силой которого также нужно считаться. Часто философы, занимавшиеся вопросами морали, в частности, Кант, говорили, что в случаях, когда речь идет о противопоставлении личных интересов долгу, долг всегда должен восторжествовать. Но это кажется мне просто нелепым. Есть много случаев, когда у меня есть второстепенные, малосущественные обязательства, как, например, обязательство пойти на вечеринку, и есть глубинные интересы, входящие в конфликт с ним. Нет основания, согласно которому независимый от желания фактор мотивации должен в любом случае восторжествовать.

Во-вторых, необходимы правильное осознание и оценка немотивирующих фактов, имеющих влияние в данном случае. Так, например, я должен знать, каким образом я смогу выполнить все мои различные обязательства. Возможно ли для меня даже физически выполнить все обязательства, которые я на себя взял? Грубо говоря, мы можем разбить эти немотивирующие факты на два типа: те, которые имеют дело с «при помощи чего-либо», и те, которые относятся к «путем чего-либо» так, как об этом говорилось во второй главе. В обыденном языке эти факты соотносятся с тем, как удовлетворить фактор мотивации и в чем это удовлетворение состоит. Будем называть их, соответственно, *движущими мотивами и составляющими*. Опять-таки мы должны различать внешние и внутренние движущие мотивы и составляющие. Понять это различие нам поможет простой пример. Предположим, я должен вам некоторую сумму денег (внешний фактор мотивации). Предположим, я знаю об этом (внутренний фактор мотивации). Предположим, я могу погасить этот долг, приехав к вам домой и отдав вам деньги (внешний движущий мотив и со-

ставляющая). Предположим, я знаю все это (внутренний движущий мотив и составляющая). Зная все это, я могу решить приехать к вам и заплатить вам деньги (практическое основание).

Внутренние движущие мотивы и составляющие - всегда убеждения. Эти убеждения касаются того, как производить действия причинно (движущие мотивы) или как одно действие является образующим для других действий (составляющие). Как убеждения, внутренние движущие мотивы и составляющие отвечают за то, как обстоят дела в реальном мире. У них нисходящее направление соответствия. Таким образом, они являются эффективными основаниями для действия только в той степени, в которой они соответствуют реальным фактам в мире. Тот факт, что я могу выстрелить из ружья, спустив курок, является внешним движущим мотивом. Следовательно, если у меня есть основание выстрелить из ружья, у меня есть и основание спустить курок. Внешний движущий мотив будет действующим в моем обосновании, только если существует соответствующий ему внутренний движущий мотив - мое убеждение, что я смогу выстрелить из ружья, спустив курок.

Эта комбинация черт, существование факторов мотивации и признание фактов, имеющих отношение к ситуации, приводит к иллюзии, что все обоснование является обоснованием средств и целей или убеждений и желаний. Факторы мотивации обеспечивают (желаемые) выводы, и немотивирующие факты обеспечивают средства (в которых мы уверены). Но при таком угле зрения граница между внутренними и внешними факторами мотивации смазывается и, соответственно, размывается граница между зависимыми и независимыми от желания основаниями для действия. Огромная пропасть между людьми и шимпанзе в смысле практического разума состоит в том, что мы обладаем способностью создавать независимые от желания основания для действий, признавать

их и действовать в соответствии с ними. В западной философии центральным вопросом рациональности всегда был следующий: как субъект может быть рационально мотивирован независимым от желания основанием? Если каждое действие в некотором смысле является выражением желания выполнить его, то откуда желание берет свое начало, если основание, в соответствии с которым действует человек, ни само не является желанием, ни основывается на других желаниях? Как могут независимые от желания основания рационально быть почвой для желания? Стандартный ответ на эти вопросы, даваемый «классической моделью», состоит в том, что человек должен иметь какое-либо доминирующее желание, или желание более высокого порядка, действовать в соответствии с независимыми от желания основаниями. Так, человек должен иметь некоторое общее желание говорить правду, держать слово или выполнять обязательства. Но это неправильный взгляд на данные вопросы, потому что из него следует, что, когда у человека нет желаний более высокого порядка, у него нет и оснований говорить правду, выполнять обязанности и держать слово. Нам нужно показать, что простой факт осознания действующим субъектом своего заявления, обещания или другой формы обязательства уже является основой для мотивации. Как это возможно? Краткий ответ заключается в том, что у всех них - восходящее направление соответствия, и осознать, что определенные виды фактивных единиц имеют восходящее направление соответствия, и человек есть субъект пропозиционального содержания, - уже означает признать основания для действия согласно этому пропозициональному содержанию. К этому вопросу я вернусь в главе 6.

Третий элемент в рациональном принятии решений, включенный в полное основание, - это оценка набора факторов мотивации и немотивирующих факторов таким образом, чтобы прийти к решению. Теория

решений, как мне кажется, оценивает все это в высшей степени поверхностно, потому что в ней предполагается, что у меня есть заранее хорошо организованный перечень предпочтений, и вопрос только в расчете вероятности в отношении того, как добраться до верхней ступеньки моей лестницы предпочтений. Главная трудность состоит в установке этого перечня предпочтений. Самое сложное в рациональном размышлении заключается в том, чтобы решить, чего вы действительно хотите и что вы действительно хотите делать. Вы не можете предположить, что набор желаний непременно предшествует размышлению. Более того, это не тот случай, когда все факторы мотивации располагаются на одном уровне⁴.

В «классической модели» мы предполагаем, что набор целей первичен по отношению к размышлению. Все эти цели, в широком смысле, являются желаниями человека. Следовательно, размышление служит выбору средств достижения этих целей, способов удовлетворения желаний. В большинстве случаев предполагается, что набор желаний непротиворечив. Но с противоположной точки зрения, которой я придерживаюсь, все это безнадежно ошибочно. Действительно, трудной частью практического разума является понимание того, что представляют собой цели. Некоторые из них являются желаниями, но другие - неустраняемыми, независимыми от желания основаниями для действия. *Такие основания есть почва для желания; но само желание не есть почва для*

⁴ Есть анекдот об одном знаменитом теоретике решений. Ему предложили хорошую работу в другом университете, которая была для него весьма заманчива, но он был глубоко привязан к своему университету, где работал. Он пошел посоветоваться с другом, стоит ли ему принять предложение. Друг обратил его внимание на то, что, как известный теоретик в области решений, наш герой должен быть способен применить свою теорию для того, чтобы принять решение. Его друг не знал, что эта теория решений по большей части применима только после того, как самые трудные части решения уже приняты.

основания. Если вы видите, что у вас есть основание сделать что-то, чего вы не желаете, вы увидите, что вы должны это сделать и, *a fortiori*⁵, должны хотеть сделать это. И иногда, но ни в коем случае не всегда, признание этого приведет вас к желанию совершить то самое действие.

Кроме того, даже после определения факторов мотивации и оснований для действия, как зависимых, так и независимых от желаний, весь набор редко становится непротиворечивым. Вы не можете делать все, что хотите, или все, что должны сделать. Так что вам нужно иметь некоторый способ оценки относительной силы факторов мотивации. Но даже если вы можете решить эту проблему вполне рационально, вы все равно не сумеете провести четкое различие между целями и средствами, поскольку некоторые средства сами по себе уже включают в себя цели, а некоторые пересекаются с другими целями. Возьмем простейший пример: если одной из ваших целей является сбережение денег, то вы обнаружите, что для достижения других целей вам придется потратить деньги.

Я хочу прояснить все это на последующих страницах, а сейчас обращусь к ряду примеров.

IV. Принятие решений в реальном мире

В типичном случае, как, например, с моими попытками распределить время при написании этой книги, у меня есть ряд конфликтующих факторов мотивации, имеющих отношение к данному делу. У меня есть обязательство закончить книгу. Но у меня есть и другие авторские обязательства, которые

⁵ *A fortiori* (лат.) - тем более, в еще большей мере; в логике при выводе: то, что доказано в отношении менее очевидного, тем более должно быть признано в отношении более очевидного. - Прим. ред.

должны быть исполнены перед этим. Я считаю данную работу более важной, и я уже пообещал подготовить рукопись за абсурдно короткий срок. Мое обязательство написать эту книгу вступает в конфликт с моим обязательством подготовить два других материала, которые нужно сдать в этом месяце. С другой стороны, у меня есть лишь очень неясная идея того, как работать с этой рукописью, и выполнить некоторые из моих других авторских обязательств, как мне кажется, будет легче. Я ожидаю, что за книгу мне заплатят больше, чем за статьи. У меня также есть обязательства, связанные с преподаванием и с семьей, которые должны быть выполнены в любом случае. Например, я должен читать лекции в университете, а к обеду приходить домой. Занятия философией меня радуют, но радует и многое другое, и я не могу делать все.

Это и есть практический разум в реальной жизни. Заметьте, я не могу четко провести различие между обязанностью и желанием, как и между целями и средствами. По большей части я не брал бы на себя эти обязательства, если бы не хотел иметь их и если бы я не хотел делать то, к чему они обязывают меня. Эти обязанности создали для меня мои желания. Чем является написание этой книги - целью или средством? Ответ - и тем, и другим, причем в разных отношениях. Но в чем принцип моего действия, и не стоит ли мне проверить, не обусловлено ли мое действие неким всеобщим законом? Да, я могу сформировать множество разных принципов, применимых или неприменимых универсально, и это не имеет большого значения. Может быть, чтобы быть рационально действующим человеком в подобных случаях, для начала я должен иметь хорошо организованный перечень предпочтений, а затем сделать расчеты вероятности в отношении того, какие действия увеличат до максимума мою выгоду? Эта идея представляется до абсурда невероятной.

Но во всем этом видимом интенциональном хаосе на самом деле есть порядок, и цель практического разума состоит в том, чтобы уточнить и распространить этот порядок.

Вот первая серьезная трудность: как могут факты реального мира, такие, как наличие в моем организме определенного количества витаминов или что я произношу какие-то слова, составлять рационально непреодолимый фактор мотивации? Некоторые из этих фактов при некоторых описаниях уже являются факторами мотивации. Таким образом, то высказывание было обещанием и тем самым принятием на себя обязательства. Уровень витаминов низок, следовательно, есть потребность в них. Рациональность признания может требовать, чтобы я признал, чего мне не хватает в соответствии с данными описаниями, и, таким образом, понял, что мои потребности представляют собой факторы мотивации. Но как? Разве мне не нужно иметь другое предшествующее желание, чтобы соблюдать мои обязательства или удовлетворять потребности моего организма? Я говорил ранее, что принципы рациональности признания могут требовать, чтобы определенные внешние факты осознавались как внешние факторы мотивации и, таким образом, были представлены как внутренние факторы мотивации. Но кроме того, следует поговорить о принципах рациональности признания. Я говорил, что здесь нет регресса в бесконечность, но почему его не может быть? Не понадобится ли мне фактор мотивации ради фактора мотивации? И не приведет ли это к регрессу в бесконечность другого порядка?

Банальное утверждение, что я могу вовлекать в обоснование только то, что является внутренней чертой моего разума, не противоречит утверждению, что осознание объективных фактов реального мира может быть и тем, чего требует рациональность, и тем, что обеспечивает внешние рациональные основы для внутренних факторов мотивации.

V. Конструирование полного основания: проверка «классической модели»

Предполагая, что полное основание должно содержать в себе все три вида описанных элементов, как тогда в точности мы конструируем, оцениваем и действуем в соответствии с полным основанием? Я хочу рассмотреть случай из реальной жизни, потому что он иллюстрирует разницу между точкой зрения, которую я выдвигаю, и точкой зрения «классической модели». Я уверен, что пример, который я хочу предложить, является примером иррациональности, но «классическая модель» не может описать его иррациональность.

Когда я читал лекции в Дании, у меня была студентка, которая много курила. Я сказал ей, что курение очень вредит ее здоровью. Она согласилась. Тогда я спросил: «Почему тогда вы продолжаете курить?» Она ответила, что не заботится о своем здоровье, что она будет совершенно счастлива умереть намного раньше, чем могла бы, если бы не курила, а сейчас она хочет курить. Она прямо сейчас желает делать то, что, как ей известно, приведет к ее смерти в возрасте около шестидесяти лет. Я заметил ей, что в шестьдесят лет она не захочет умирать и будет сожалеть о том, что курила теперь. Она опять согласилась, но сказала, что сейчас, когда ей всего двадцать и ей надо принимать решение, ее совершенно устроит, если она умрет в шестьдесят лет, а сейчас - это как раз тот момент, когда ей нужно решить - курить или нет.

Этот случай интересен тем, что она согласилась со всем, что я ей сказал. Она согласилась, что курение, скорее всего, убьет ее к шестидесяти годам, и по мере приближения к этому возрасту она будет все больше жалеть о том, что не бросила курить, что она не захочет тогда умирать вследствие курения. Но тем не менее здесь и сейчас, когда нужно принять решение -

курить или нет, рациональным решением для нее будет курить, потому что она хочет курить здесь и сейчас. Она не признавала здесь какой-либо иррациональности. Напротив, она настаивала на том, что ее поведение вполне рационально, что сейчас для нее рационально курить.

По «классической модели», ее поступок действительно был абсолютно рациональным. Ее убеждения и желания были таковы, что она, при ее убеждениях, достигала максимального удовлетворения своих желаний в курении. Верно, что у нее могли бы появиться некоторые последующие желания, которые могли бы и не быть удовлетворены, но они не могли играть какой-либо роли в рациональном принятии решений сейчас, потому что эти последующие желания даже не существовали на текущий момент. Более того, у нее не было желаний второго порядка в то время, не было желаний на будущее; она была безразлична к нему. Она не думала так: «Я буду желать того-то и того-то в будущем, так что я хочу желать этого сейчас». Ожидаемые желания будущего не играли для нее никакой роли.

Согласно «классической модели» в трактовке Уильямса, нам следовало бы сказать, что эта студентка является примером совершенной рациональности, поскольку она действовала в соответствии со своими внутренними основаниями, и эти внутренние основания не включали в себя какой-либо озабоченности ее собственным будущим через сорок лет. Чтобы побудить ее бросить курить, я мог лишь апеллировать к внешнему основанию, к чему-то, что стоит вне ее набора мотиваций в настоящий момент, и согласно этому основанию, по модели Уильямса, это не могло бы иметь никакого влияния на ее рациональность. Здесь был, по терминологии Уильямса, «правильный курс размышления» от *существовавшего* набора мотиваций до продолжения курения, и не было такого правильного курса размышления от *существовавшего* набора мотиваций к отказу от курения. По «класси-

ческой модели», случай студентки был случаем совершенной рациональности.

Я думаю, что данный рассказ вполне очевидно раскрывает ограничения «классической модели», потому что здесь как раз та ситуация, когда кто-то должен принять решение в настоящем, и рациональное решение требует действий в соответствии с независимым от желания основанием. Почему же на деле поведение девушки было иррациональным? Я не думаю, что это сложный случай. Иррациональность состоит в том факте, что личность, принимающая решение сейчас, умрет в шестьдесят лет. Недостаточно сказать, что сейчас у нее нет желаний относительно будущих желаний и вообще в отношении ее будущего. Проблема в том, говоря рациональным языком, что ей *стоило бы* иметь желания, касающиеся ее будущего, поскольку ее настоящее поведение таково, что она и удовлетворяет, и разрушает саму себя. Заметьте, что я не утверждаю, что «отсроченное удовлетворение» всегда является рациональным выбором. Мне кажется ясным, что есть некоторые виды удовлетворений, существующих здесь и сейчас, и ради их получения стоит рисковать жизнью. В подобном случае человек может создать полное основание, где он должен найти баланс между удовлетворением в настоящем и риском отказа от надежд на будущее. Но приведенный выше случай не похож на это. В нем человек не взвешивает на чашах весов желание курить сейчас и нежелание умирать позже. Суть в том, что в «классической модели» нежелание умирать позже не учитывается вообще, поскольку оно не представляется как часть набора мотиваций.

VI. Что есть полное основание для действия?

Наш изначальный вопрос о том, что является основанием для действия, к настоящему момен-

ту уже подвергся трансформации. Как мы уже видели, основание для действия - это любая фактитивная единица, являющаяся элементом набора, который составляет полное основание. Так что целью нашего анализа является выработка концепции полного основания. Что же тогда есть полное основание?

Полное основание для действия должно обладать следующими компонентами. Во-первых, у него должен быть один или несколько рациональных факторов мотивации. Что делает фактор мотивации рациональным? Выражаясь формально, можно сказать, что рациональным фактором мотивации может выступать либо рациональное желание, либо какой-то рациональный внешний фактор мотивации, такой, как обязательство, обязанность, долг, требование или потребность. Например, мое желание съесть обед и моя потребность в витаминах являются рациональными факторами мотивации. Но мое внезапное побуждение откусить какой-нибудь кусок от стола не есть рациональный фактор мотивации. Чтобы функционировать в рациональном принятии решений, факторы мотивации должны быть осознаны как таковые самим человеком.

Во-вторых, за исключением очень простых ситуаций, когда я могу удовлетворить фактор мотивации, выполнив обычное действие (поднятие руки), полное основание должно содержать в себе набор движущих мотивов и составляющих. Эти фактитивные единицы должны состоять в связи с факторами мотивации таким образом, чтобы они могли либо эффективно удовлетворять фактор мотивации (действующие), либо являться составными частями удовлетворения фактора мотивации (составляющие). Тогда рациональное размышление заключается в оценке действенности факторов мотивации и конфликтов между ними, а также в оценке движущих мотивов и составляющих в плане получения максимального удовлетворения факторов мотивации с минимальными затратами других факторов мотивации на удовлетворение движущих мотивов

и составляющих. Говоря обычным языком: чтобы рационально думать о том, что́ надо сделать, вы должны понять, что вы действительно должны сделать, а затем найти способ сделать это наилучшим образом без ущерба для других вещей, которые вы хотите или должны сделать.

Теперь мы можем, в свете этого рассуждения, вернуться к нашему изначальному вопросу из первого раздела главы и переформулировать его так:

Рационально действующий человек X правильно принимает набор утверждений S , состоящих из отдельных утверждений $s_1, s_2, s_3 \dots$ в качестве действенного полного основания для себя, чтобы совершить действие A , если:

1. Каждый из элементов $S - s_1, s_2$ и т. д. - является истинным и считается таковым субъектом X .

2. S содержит утверждение хотя бы одного рационального фактора мотивации, и этот рациональный фактор мотивации осознается субъектом X в качестве такового. Рациональные факторы мотивации, как мы уже убедились, могут быть как внешними, так и внутренними; они могут, например, быть желаниями или обязательствами, но если обязательство действует внутренне, оно должно осознаваться как таковое действующим субъектом.

3. X принимает S как не устанавливающее причинно достаточные условия для выполнения действия A . Вот где возникает разрыв. Чтобы X включился в процесс рационального принятия решения, он должен предполагать, что у него есть реальный выбор.

4. X принимает некоторые из утверждений, входящих в S , как движущие мотивы или составляющие (или как то и другое) для факторов мотивации.

5. Рациональная оценка связей между конкурирующими факторами мотивации и разные требования движущих мотивов и составляющих достаточны, что-

бы оправдать выбор А в качестве рационального решения, при учете S.

До настоящего момента эта характеристика была чисто формальной. Мы еще не сказали о том, что* делает фактор мотивации рациональным, или как может быть, что рациональность признания требует, чтобы человек признавал внешний факт в качестве фактора мотивации, или при помощи каких процедур мы должны оценивать разные факторы мотивации, движущие мотивы и составляющие, чтобы прийти к рациональному решению. Я вернусь к некоторым из этих вопросов в последующих главах. Однако сейчас я позволю себе одно предостережение: теория рациональности сама по себе не предоставит вам алгоритма рационального принятия решений. Теория рациональности не дает в этом отношении больше, чем теория истины, которая не предлагает алгоритма для того, чтобы выяснить, какие предположения являются истинными. Теория истины говорит о том, что означает истинность предположения, а теория рациональности показывает, что подразумевается под словами, что действие рационально.

Глава

5

Некоторые особые черты
практического разума:
сильный альтруизм как
логическое требование

I. Основания для действий

Мне хотелось бы, чтобы в исследовании рациональности мы концентрировали внимание на обосновании как деятельности, в которую вовлечены конкретные личности, а не на рациональности как абстрактном наборе логических качеств. Тогда, мне кажется, мы найдем в любой деятельности по обоснованию множество интенциональных явлений и личность, которая пытается организовать их так, чтобы произвести другое интенциональное состояние как результат этой деятельности. В теоретическом обосновании конечным продуктом является убеждение или принятие предложения; в практическом обосновании - предварительное намерение или намерение в действии. Вывод из анализа интенциональности действия, приведенного в главе 2, состоит в том, что действия имеют интенциональное содержание. Так что

нет загадки в том, что действия могут быть результатом процесса обоснования. Как процесс теоретического обоснования приводит к убеждению или принятию суждения, так итогом практического обоснования выступает предварительное намерение действовать или же реальное действие (имеющее интенциональное содержание намерения в действии). Часто (но не всегда) им предшествует формирование вторичного желания. Например, я смотрю в окно и прихожу к заключению, что собирается дождь. Имея первичное желание оставаться сухим и прочие убеждения, я формирую вторичное желание взять зонт, предварительное намерение взять зонт, и покидаю дом, взяв с собой зонт. Каждый из трех последних шагов, включая само действие, имеет интенциональное содержание, мотивами которого являются предшествующие ему шаги. Я слышал насмешки над странным на первый взгляд заявлением Аристотеля о том, что действие может быть заключением «практического силлогизма». Аристотель был прав, а насмешники - нет.

Я подчеркиваю, что теоретический разум является особым случаем практического разума: решение о том, какие убеждения принять и от каких отказаться, является особым случаем решения о том, что делать. Хотя и теоретическое, и практическое обоснования ведут к разрыву, в котором человек только и действует, основания для действия во многих отношениях отличаются от оснований для убеждения. Основания для убеждения предусматривают логическое доказательство - в отличие от оснований для действия. Это следствие разницы в направлениях соответствия. В данном разделе я хочу исследовать некоторые особенности оснований для действия и их последствий для практического разума. Что же особенного в основаниях для действия? В чем разница между основаниями для некоего поступка и основаниями для убеждения или принятия чего-то? В обоих случаях мы имеем набор интенциональных содержа-

ний с восходящими и нисходящими направлениями соответствия. Предполагается, что нисходящие направления соответствия истинны, поэтому они отвечают за положение вещей в реальном мире. Какой вид восходящих направлений соответствия мы имеем и чему они подчинены? В сфере теоретического разума ответ относительно прост. Убеждение предполагает приверженность его истинности, так что если я вовлечен в теоретическое обоснование на основе моих убеждений, то обязан следовать истине. Эти обязательства перед истиной обладают восходящим, от мира к разуму направлением соответствия и дают основание для принятия истинных предположений. Когда говорят, что что-либо верно, подразумевается, что говорящий верит в это. Разберемся подробнее: предположим, я хочу знать, верить ли в *р*. Предположим, у меня есть убедительное доказательство, что *р* истинно. Поскольку убеждение предполагает приверженность истинности, которая имеет восходящее направление соответствия, я должен верить (принимать, сознать или признавать), что *р* имеет место.

И теоретический, и практический разум подвержены рациональным ограничениям, но у оснований для действия есть некоторые дополнительные особенности. Во-первых, основания для действий некоторым образом соотносятся с первым лицом, чего лишены основания для убеждения. Основания для убеждения обычно существуют в форме свидетельства или доказательства истинности предположения, в которое верят, а истина безлична. Истина - это основание веры для кого угодно. Но там, где речь идет о действии, даже если основание является таковым для всех, основания для действия все-таки должны обращаться к чему-то внутреннему, личному, чего не могут основания для убеждения. Если вы установили *истину*, перед вами уже не стоит вопрос, стоит ли верить в нее, потому что верить, что *р* истинно, уже означает верить в то, что *р* имеет место. Но из-за разницы на-

правления соответствия убеждения и намерения не существует ничего аналогичного истине в области оснований для действия. В теоретическом разуме правильные основания приводят вас к истинному убеждению. В практическом разуме правильные основания приводят вас к намерению, которое... что? Не существует такого *x*, к которому интенция относится так ЖР, как истина к мнению. У всех есть основание для стремления к самосохранению, процветанию, самостоятельности и многим другим желаемым целям. Но ничто здесь не относится к действию так, как истина относится к убеждению, поскольку в каждом случае цель должна быть представлена интенциональным содержанием каждого субъекта в отдельности. Что касается убеждения, то истина как цель встроена в него. Подобная цель не встроена в основания для действия, предварительные намерения или намерения в действии.

Во-вторых, основания для действия имеют особую связь со временем, отличную от той, что есть у оснований для убеждения. Основания для действия всегда обращены вперед. И это верно даже в тех случаях, когда мы приводим основания того, почему человек действовал так в прошлом. Существующее основание для действия - это всегда основание для человека выполнить действие *сейчас* или *позже*. Прошрое основание для действия было в прошлом основанием для человека выполнить действие тогда или позже.

Третий аспект связан с первыми двумя. Основания для действия должны быть способны мотивировать его. Если дано основание, чтобы в прошлом было выполнено действие, это основание должно было функционировать причинно при выполнении этого действия, поскольку именно оно было тем основанием, *в соответствии с которым человек действовал*. Если это основание для будущего действия, оно должно быть таким, что *в соответствии с ним человек сможет действовать*. Но, говоря так, мы подразумеваем, что

основание либо реально, либо потенциально эффективно, потому что само действие в соответствии с основанием, как мы видели, делает последнее эффективным в процессе действия. В предыдущей главе я уделил внимание мотивационному свойству оснований, чтобы доказать: каждое полное основание должно содержать хотя бы один фактор мотивации.

Какие фактитивы могут быть факторами мотивации? Ответ, предлагаемый в «классической модели», слишком прост: все факторы мотивации являются желаниями, где «желание» понимается в очень широком значении, куда входят такие понятия, как цели, выводы и устремления субъекта. Основание есть и должно быть рабом страстей. Современные авторы выражаются довольно неопределенно по поводу того, что должен включать список мотивационных единиц, сосредоточиваясь, как правило, на «пред-установках» (pro-attitudes) (термин, введенный, насколько я знаю, Патриком Ноуэллом-Смитом)¹ и на «субъективном наборе мотиваций» (Уильяме)², но общая идея достаточно ясна. Без некоторого внутреннего психологического состояния, сходного с желанием, процесс обоснования никогда не смог бы привести к действию. Обезьяны Кёлера - это модель. Без желания они никогда бы не стали подниматься.

Почему классические теоретики так уверены в этой модели? Наверное, ее простота притягательна и делает ее свойства хорошо формализуемыми в теории решений. Но есть и сильные философские доводы в ее поддержку. Во-первых, в реальной жизни есть много подобных случаев. Простейшие из них те, где основание - это просто желание определенного порядка. «Почему вы пьете воду?» Потому что испытываю жажду. Другой случай - это когда налицо некий

¹ Patric Nowell-Smith, *Ethics*, London: Penguin Books, 1954, p.112.

² СМ. «External and Internal Reasons», в изд.: *Moral Luck*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981, p. 101-113.

факт, который, по убеждению действующего субъекта, приведет к удовлетворению его желания. «Почему вы пьете воду?» Потому, что она спасет меня от головной боли. Вот развернутое изложение: я хочу избавиться от головной боли, я верю, что, если выпью воды, боль пройдет, следовательно, мне хочется выпить воды. В подобном случае желание выпить воды является мотивированным желанием, оно мотивировано другим желанием вместе с убеждением, касающимся того, как удовлетворить желание.

Другой аргумент в пользу «классической модели» заключается в том, что в структуре реального размышления заключение должно быть неким сходным с желанием интенциональным состоянием, например вторичным желанием, первичной интенцией или намерением в действии. А откуда же может такое состояние рациональным путем возникнуть, как не из желания, которое появилось раньше? Без желания или пред-установки как исходной точки, кажется, нет способа, при помощи которого размышление могло бы рационально превратиться в желание или в сходное с ним интенциональное состояние.

Очевидное возражение на утверждение «классической модели», что только желания способны мотивировать, состоит в том, что существует множество мотивационно эффективных оснований для действия, таких, как обязательства, которые не являются желаниями. «Почему вы пьете воду?» Потому что я обязан это сделать. Я пообещал это моей супруге.

Всем этим примерам классический теоретик дает одно и то же объяснение. Ваше обязательство, например, лишь потому есть основание для действия, что вы *желаете* исполнить его. Один из центральных пунктов полемики между мной и «классической моделью» как раз здесь. Я думаю, что обязательство есть, или, по крайней мере, может быть, основанием для эффективного желания (т. е. для желания, в соответствии с которым человек действует), а не предва-

рительным желанием, действующим как основание для эффективности обязательства. Я вернусь к этому пункту в следующей главе.

Четвертым свойством оснований для действия является то, что, если основание принимается действующим субъектом за основание для выполнения свободного действия, оно не может восприниматься им как каузально достаточное. Если он считает себя действительно вынужденным поступать так-то, он не может думать о себе как о человеке, действующем свободно в соответствии с основанием. В случае с человеческими поступками в силу разрыва основание может быть хорошим или адекватным основанием без обеспечения каузально достаточных условий для действия. И, что более важно с точки зрения субъекта, основание нельзя рассматривать как каузально достаточное. Как я отмечал в предшествующих главах, применимость концепции рациональности в принятии решений предполагает свободный выбор. В самом деле, для рационально действующих людей свободный выбор является и необходимым, и достаточным условием для применения рациональности. При свободном выборе предполагается, что действие можно оценить с рациональной точки зрения, и эта возможность оценивать подразумевает в себе наличие свободного выбора. Может показаться, что множество примеров противоречит данному утверждению. «Что можно сказать о наркомане, который не способен себе помочь, но тем не менее способен поступать рационально, выбирая рациональные средства вместо иррациональных, чтобы удовлетворить свою тягу?» Но даже этот случай подтверждает главный момент в наших рассуждениях, поскольку мы про себя полагаем, что у наркомана есть выбор среди средств удовлетворения его неодолимого желания. Это значит, что в пределах, в которых мы считаем человека действующим рационально, мы полагаем, что в тех же пределах он осуществляет свободный выбор, пусть даже конечная задача удовлетво-

рения зависимости не является делом свободного выбора для него и, таким образом, выпадает из сферы рациональности. Разрыв есть характерная черта как обоснования убеждения, так и обоснования действия. Но он играет особую роль при обосновании действий, что я и пытался показать.

Итак, подведем итоги: в дополнение к двум основным ограничениям *рациональности* (вместе с обоснованием) и *разрыва*, которые применимы как к основаниям для убеждения, так и к основаниям для действий, есть еще по меньшей мере три дополнительные особенности оснований для действий. В особом смысле они представляют *первое лицо*, они обязательно *направлены на будущее* и *мотивируют* совершение действия. Чтобы у нас было несколько весомых терминов, назовем эти пять качеств условиями Рациональности, Свободы, Субъективности, Временности и Причинности.

Что же их объединяет именно таким образом? Откуда берутся эти связи? На одном уровне это едва ли сложный вопрос. Рациональность - явление биологическое. Рациональность в действии - это свойство, позволяющее организмам с достаточно развитой и сложной мозговой системой быть сознательными личностями, координировать свое интенциональное содержание с тем, чтобы осуществлять лучшие действия, чем те, что были бы вызваны случайным поведением, инстинктами, тропизмами³ или импульсами. Чтобы получить биологические преимущества рационального поведения, животное должно обладать собственными сознательными мотивами (Субъективность), некоторые из которых должны иметь долгосрочный характер (Временность), у них должна быть способность мотивировать реальное поведение в виде физических действий (Причинность), и они

³ Тропизмы - ростовые движения органов растений, обусловленные направленным действием внешнего раздражителя (света, температуры и т. п.). - Прим. ред.

должны делать это в условиях свободы внутри разрыва (Свобода). «Практический разум» - это наименование данной способности к координации. Конечно, эти черты не являются логически самостоятельными: первые две (Субъективность и Временность) вытекают из третьей - мотивационной Причинности. Мотив должен быть чьим-то мотивом (Субъективность) действовать сейчас или в будущем (Временность).

Связь между рациональностью и разрывом свободы заключается в следующем: *рациональность применяется только там, где есть свободный выбор, поскольку она должна быть в состоянии проводить различия*. Если мои поступки действительно полностью *вызваны* моими убеждениями и желаниями и я не могу с ними справиться, то у меня нет выбора, а рациональность никоим образом не может повлиять на мое поведение. Если я нахожусь в тисках причинно достаточных условий, то нет простора для размышлений и мое действие выпадает из сферы рациональной оценки. Более того, требование обоснования имеет смысл только в тех случаях, когда для субъекта были открыты и альтернативные возможности.

II. Процесс создания рационального животного

Чтобы проиллюстрировать особую роль и характер практического разума, я бы хотел предложить следующий мысленный эксперимент. Представьте, что вы разрабатываете и создаете робота, который должен стать «рациональным животным». Цель этого эксперимента - проиллюстрировать логические связи между определенными ключевыми свойствами человеческого существования. Кем бы мы ни были, мы - продукты своего рода конструирования, по крайней мере, если выражаться фигурально. Я не верю, что появление людей на Земле - дело

рук божественного промысла, как сказали бы приверженцы креационизма; скорее, насколько нам известно, это было неинтенциональное, метафорическое «как будто» создание в ходе эволюционного процесса. Но так или иначе, мы - результат некоторой серии процессов, основой которых были определенные потребности. Пусть мы являемся продуктами конструирования, даже если только «как будто» конструирования, нам интересно, как можно создать рациональное существо, что для этого нужно и какого результата мы желаем достичь. Какие качества мы хотим получить и что возникает попутно (между прочим, многие вопросы из истории философии уже содержатся в этом вопросе)? Поскольку рациональность не является отдельной способностью, а скорее внутренним свойством познавательных и волевых способностей, я уверен, что окажется: нужно наделить этого робота многими, пусть и не всеми, человеческими умственными способностями, чтобы создать «машину», способную к рациональности.

Первой чертой, которой вы должны наделить вашего робота, является сознание. Вам нужно соорудить для него мозг, аналогичный человеческому, который сможет вызывать и поддерживать внутренние, качественные, единые и субъективные состояния осведомленности и восприимчивости. Без сознания вы не сможете участвовать в игре рациональности. Но пассивного воспринимающего сознания еще недостаточно. Вам нужно активное сознание действующего субъекта. Это значит, что вам нужно создать такое существо, которое способно сознательно инициировать действия. Но для этого роботу нужны желания и намерения, так как он должен иметь способность хотеть сделать все, что он попытается сделать. Так что, как минимум, у нас должна быть машина, способная воспринимать, действовать и желать. Более того, если действия должны быть рациональными, роботу потребуются и умение размышлять. Это требование имеет

куда большее значение, чем вначале может показаться. Я не знаю, как робот сможет размышлять без очень большой доли человеческого и животного аппаратов интенциональности. Во-первых, он должен обладать способностью накапливать информацию в форме воспоминаний, и способность помнить будет источником его убеждений. Во-вторых, у него должна быть способность координировать и нисходящие направления соответствия (убеждения, восприятие и т. д.), и восходящие направления соответствия (желания, склонности и т. д.) в сознательном потоке мышления. Иначе говоря, одних ощущений, воспоминаний, желаний и намерений недостаточно; робот также должен быть способен заставить весь этот аппарат работать в сознательной последовательности размышления. Он должен быть способен думать, что поскольку то-то имеет место из-за тех-то и тех-то условий и поскольку он хочет того-то и того-то, ему следует совершить такое-то действие, а не другое, даже если он не облакает эти мысли в слова. Чтобы иметь этот интенциональный аппарат, ему необходимо то, что (см. главу 2) я назвал фоном, набором доинтенциональных способностей, которые позволят ему интерпретировать и применять его собственные интенциональные состояния. Наконец, мысли робота должны приводить к решениям и последующим действиям.

Так что дополнительные черты, которые мы должны придать нашему роботу после того, как наделим его сознанием, достаточно весомы. Робот должен обладать восприятием, сознательными волевыми чертами (желания) и сознательными волевыми свойствами (предварительные намерения и намерения в действии), а также способностью к сознательному мышлению, результатом которого будут решения и действия, наряду со всем необходимым для мыслительной деятельности аппаратом. Описанным в данном примере способом мы уже встроили опыт разрыва в робота. И поскольку он обладает всеми этими

чертами, о чем я говорил в главе 3, он обладает и личностью - в моем смысле этого слова. Личность в моем смысле появляется сама собой, если человек обладает сознанием, намерениями и сознательной интенциональной способностью выполнять действия на базе свободного выбора и оснований. И тут же встает важнейший вопрос. Если у робота есть все перечисленное, значит ли это, что он обладает необходимым механизмом для рационального принятия решений, который есть у всех людей? Не совсем. Пока что мы строили не человекоподобного робота, но, можно сказать, искусственного шимпанзе. Чтобы он овладел человеческой способностью принимать решения, его нужно наделить еще кое-какими чертами.

Если налицо сознательные и бессознательные психические состояния и процессы, нисходящие (восприятие, воспоминания, убеждения и т. д.) и восходящие (желания, склонности, намерения и т. д.) направления соответствия, способность концентрировать все это в потоке мыслей, ведущих к решению, следующим центральным элементом, который нужно встроить в робота, будет, без сомнения, язык. Важно точно указать, какие свойства языка потребуются рациональному субъекту. Животному отсутствие языка не мешает обладать простыми интенциональными состояниями, такими, как желание пить и есть, ему не нужен язык даже для принятия простых решений или для примитивного инструментального обоснования вроде того, какое демонстрировали шимпанзе Кёлера. Но для полномасштабной рациональности существенны особые свойства, присущие языку. Не все черты естественного человеческого языка необходимы для рациональности. К примеру, процессы рационального мышления не требуют ярких слов, пассивного залога или определенных артиклей. Но для человеческой - в полной мере - рациональности существенно важны определенные лингвистические средства. Во-первых, у нашего робота должны

быть основные формы речи, связывающие язык с реальной жизнью посредством направлений соответствия от слов к миру и от мира к словам. Он должен обладать, как минимум, способностью сформулировать словами то, что он видит в мире (позитивные утверждения), и выразить то, каким образом он пытается вовлечь других в деятельность (директивы) и как он сам обязывает себя совершать действия (коммиссивы). Кроме того, он должен иметь способность передавать все названное другим носителям языка. Язык существует для того, чтобы на нем думать и говорить, но когда мы говорим, нам нужно иметь такой язык, который знают и другие люди и который позволит роботу общаться с ними. Раз уж мы создаем его, так сказать, по нашему образу, нам нужно наделить его способностью общаться с нами. Кроме того, мне кажется, у него должны быть языковые средства для выражения временных связей. Если он должен уметь планировать будущее, что свойственно практическому разуму, то нуждается в способности представлять будущее и его связь с настоящим и прошедшим. Что еще ему понадобится? Мне кажется, ему нужно умение формулировать логические связи. У него должен быть не только наш логический словарный запас, но и некие способы различения отрицаний, конъюнкций, импликаций и дисъюнкций. Более того, по моему мнению, ему нужен хотя бы минимальный набор металингвистических терминов для оценки успехов и неудач в достижении направления соответствия и логической непротиворечивости. Значит, ему нужны понятия «истинный» и «ложный», «действительный» и «недействительный», «точный» и «неточный», «важный» и «не относящийся к делу». Теперь, наделив нашего робота всеми этими языковыми способностями, дадим ему имя. Будем называть его «Зверем».

В процессе конструирования данного репрезентативного аппарата, включающего как мыслительные,

так и языковые средства, нам нужно снабдить нашего Зверя еще и аппаратом их применения к конкретным ситуациям и интерпретации информации, получаемой из других источников. Эти способности к применению и интерпретации и составляют то, что я назвал Фоном.

Теперь перейдем к сущности мысленного эксперимента: если у Зверя есть все вышеперечисленное, значит, есть и аппарат, необходимый для характерных человеческих свойств, присущих рациональным мыслительным процессам и рациональному поведению. У него есть форма рациональности, которая далека от рациональности шимпанзе из главы 1. В частности, если Зверь может говорить, то он обладает и потенциалом для независимых от желания оснований для действия; в самом деле, у него неизбежно будет существовать потребность в независимых от желания основаниях для действий, поскольку почти в каждом речевом акте содержится *обязательство* того или иного рода. Самыми распространенными примерами таких речевых актов служат обещания, когда говорящий берет на себя обязательство совершить в будущем некое действие и притом исходит из истинности своих предположений; указания говорящего, убежденного в том, что адресат указания сможет претворить его в жизнь; желания; разрешения адресату действовать. Короче говоря, то, что принято считать характерным элементом обещания, т. е. обязательство или обязанность, на деле распространяется на все речевые действия. Единственными исключениями, по моему мнению, могут быть простые междометия вроде «Ох!», «Черт возьми!» или «Ура!», но даже они привязывают говорящего к определенным позициям.

Странной особенностью нашей интеллектуальной традиции, в соответствии с которой из набора истинных утверждений, описывающих положение вещей в мире, логически не следует то, как дела должны обстоять, является то, что сама терминология, в которой

этот тезис утверждается, и опровергает его. Так, например, сказать, что что-либо истинно, означает сказать, что вы должны верить в это, что при прочих равных условиях вы не должны этого отрицать. Понятие правильного вывода таково, что если p может быть обоснованно получено из q , то, утверждая наличие p , нельзя отрицать q , а имея обязательства по отношению к p , человек имеет их и по отношению к q .

Суть мысленного эксперимента может также быть изложена следующим образом: если у вас есть аппарат сознания, интенциональность и язык, достаточно богатый для различных речевых актов и выражения логических и временных отношений, у вас уже есть необходимый для рациональности аппарат. Рациональность - это не дополнительный модуль или способность. Она уже встроена в описанный выше аппарат. Кроме того, нечто куда большее, нежели инструментальная рациональность или рациональность средств и целей, также уже встроено в наш аппарат, потому что у нас есть потенциальное, требование наличия независимых от желания, или внешних, оснований для действия.

Мы вложили в нашего Зверя опыт разрыва. Но дали ли мы ему подлинную свободную волю или лишь ее иллюзию? Здесь мы видим как минимум две возможности. Во-первых, мы могли бы обмануть бедного Зверя, сделав его глубинные механизмы детерминирующими. Тогда он получит иллюзию свободной воли, поскольку испытает разрыв, но фактически его поведение будет целиком запрограммировано детерминирующими механизмами. Другая, абсолютно иная возможность состоит в том, что его сознательный опыт принятия решений в разрыве соответствует недетерминирующему элементу в аппаратной реализации, осуществляемой в течение определенного времени на уровне сознательного принятия решений. Я рассматриваю обе эти возможности в их связи с человеческой жизнью в главе 9.

III. Эгоизм и альтруизм Зверя

Ну, а что мы скажем о любимых предметах философов-моралистов - эгоизме и альтруизме? Какое место они занимают в нашей работе? Мы еще не встроили явным образом ни эгоизм, ни альтруизм в Зверя. В нашей интеллектуальной культуре считается, что эгоизм и личные интересы не представляют проблем, а альтруизм и щедрость рассматриваются как нечто, требующее особого объяснения. С одной стороны, это правильно, а с другой - нет. Будет правильно предположить, что Зверь предпочтет удовлетворение своих желаний их неудовлетворению и предпочтет облегчение своих страданий их усилению. И озабоченность собственными желаниями и проч. может показаться эгоизмом. Но, с другой стороны, будет неправильным думать, что эгоизм не содержит в себе проблем, потому что удовлетворение желаний само по себе не сообщает нам *содержания* желаний, и пока мы еще ничего не сказали о содержании желаний Зверя. Может быть, для него альтруистические желания будут так же естественны, как эгоистические. Из всего доселе сказанного выходит, что Зверь может предпочесть благосостояние других собственному благосостоянию.

Так добавим нашему Зверю еще один компонент. Предположим, мы программируем его, чтобы найти то, что я неясно называю «личными интересами». Давайте встроим в нашего Зверя предпочтение к выживанию перед вымиранием и предпочтение того, что находится в сфере его интересов, тому, что лежит вне ее. То есть мы предполагаем, что Зверь не хочет быть раненым, больным, лишенным прав или мертвым. Если у Зверя есть личность и собственные интересы, если он также имеет концепцию времени, как мы уже обусловили, он будет способен планировать свое дальнейшее выживание и процветание. То есть, если у личности есть интересы, она существует в течение

определенного времени и является рационально действующим субъектом, для нее рационально сейчас строить планы на то, как защищать свои интересы в будущем, даже если сейчас у нее нет желания делать то, что обеспечит защиту ее интересов в будущем. Таким образом, мы имеем две формы независимых от желания или внешних оснований для действия. Грубо говоря, существуют обязательства, обычно даваемые другим, но они могут быть приняты и перед самим собой; они-то и суть благоразумные основания.

Рациональные личные интересы в нашем просвещенном Звере не приходят сами собой, но они не требуют больших технологических вложений свыше минимума, необходимого для сознания, интенциональности и языка. Если у Зверя есть потребности, интересы и способность их осознавать, есть личность и знание о ней, распространяющееся на будущее, то в добавление к этому нужно дать всего лишь мотивы для действия в настоящем времени с тем, чтобы блюсти свои интересы в будущем.

Теперь мы пришли к ключевому вопросу: есть ли у Зверя некая рациональная основа для заботы об интересах других? Как соотносятся его собственные интересы, которыми мы его наделили, и альтруизм, которым мы пренебрегли? Стандартный подход к данному вопросу у философов-моралистов состоит в попытке выстроить альтруизм из эгоизма. У них есть, насколько я их понимаю, как минимум три пути. Согласно первому из них, мы представляем, это как простую инженерную задачу. Мы наделяем нашего Зверя альтруизмом, как уже наделили его эгоизмом. Это один путь интерпретации теории социобиологов. Их идея состоит в том, что мы генетически склонны, по крайней мере, к определенным формам альтруизма, и предполагается, что мы способны понять генетические формы альтруизма, опираясь на групповой или родственный отбор. Альтруизм - это просто природная склонность, и поскольку он в принципе может

быть эффективным, то он эффективен в той же степени, как и другие внутренние основания. У нашего Зверя просто есть склонность соблюдать интересы других. Второй, и более интересный, подход был разработан Томасом Нагелем⁴, который хотел показать формальное сходство между благоразумными и альтруистическими основаниями. Внимание к интересам других означает учет на рациональной основе своих интересов в будущем. И последний, третий подход обоснован в русле кантовской традиции; его самым видным сторонником выступила Кристина Корсгор⁵. Он заключается в том, что альтруизм является производной от автономии. Если, благодаря моей автономии или свободе, я должен желать совершить действия и если моя воля подвержена ограничениям всеобщности, то от меня требуется, согласно рациональности, чтобы все, чего я желаю, я мог бы желать в качестве универсального закона. Тогда от меня рациональным образом можно потребовать, чтобы я обращался с другими людьми, как с равными мне в моральной сфере, поскольку есть универсальные законы, которые я должен в равной степени применять к себе и к другим.

Во всех трех подходах есть зерно истины, но что-то все-таки не удовлетворяет. Если я просто чувствую склонность к альтруизму, то это слишком хрупкое основание для практического разума в том, что касается альтруизма. У склонности к альтруизму нет особой обязательной силы. Часто человек не чувствует в себе подобных склонностей, и многие люди ощущают противоположные влечения, скажем склонность к садизму, жестокости или безразличию. И с этой точки зрения альтруизм будет просто одной наклонностью среди прочих. Каковы же особенности склонности помогать другим? Давайте обратимся к проведенной

⁴ *The Possibility of Altruism*, Princeton: Princeton University Press, 1970.

⁵ *The Sources of Normativity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Нагелем параллели между благоразумием и альтруизмом. Для меня справедливо в ней следующее: если у меня есть сознание и личность и я могу использовать язык, я уже вынужден признавать существование у других сознания и личности, аналогичных моим. В чем именно? В том, что моя сознательная личность имеет смысл для меня, только если она отличается от других объектов Вселенной. Если есть «Я», то должны существовать и «не-Я». И если среди сущностей «не-Я» есть такие, с которыми я общаюсь посредством речи, то я заранее предполагаю, что у некоторых из «не-Я» сознание и личность сходны с моими. Так что я являюсь личностью среди других. Но вопрос все еще не снимается: «Почему я должен заботиться о других?» Да, существует формальное сходство между заботой о моей будущей личности и о другой личности: в обоих случаях я должен думать о том, чего на данный момент - на момент принятия решения - нет в моем сознании. Но здесь есть и сильнейшая асимметрия: при благоразумном обосновании та личность, о которой я забочусь, и есть «Я». То есть личность, принимающая решения и выполняющая действия, - то же лицо, что и тот, кто пользуется результатами этого. При альтруистическом обосновании этой идентичности нет. Я не пытаюсь здесь полностью оправдать тонкий аргумент Нагеля. Я просто отмечаю найденную мной в его теории трудность, прежде чем обратиться к другому аргументу, ведущему к тому же выводу, а затем представлю мой собственный вывод.

Теперь обратимся к рассмотрению изложенных Корсгор взглядов Канта на то, каким образом автономия порождает универсальность, а универсальность порождает альтруизм. Исследовательница интерпретирует воззрения Канта следующим образом. Кант утверждает (1), что нам приходится действовать, заранее предполагая у себя свободную волю. Затем он продолжает свою мысль тем (2), что свободная воля,

если она вообще является волей, должна определяться в соответствии с законом. Поскольку, таким образом (3), свободная воля должна определяться по своему *собственному* закону (см. 1), получается, что (4) категорический императив есть закон свободной воли⁶. Здесь вызывает сомнения второй шаг. Почему вообще исполнение моей свободной воли при принятии решений требует какого-либо закона? Почему я не могу свободно решить, что мне делать? Безусловно, пока не представлено ни одного аргумента в подтверждение того, что чтобы принимать рациональные решения, необходимо существование закона.

Чтобы ответить на это возражение, Корсгор проводит аналогию с причинностью. Она утверждает, что причинность включает два компонента: понятия о том, чтобы заставить что-либо происходить, и понятия закона. Нам нужен второй компонент - закон, потому что мы не могли бы правильно *идентифицировать* случаи, когда что-то одно заставляет происходить что-то другое, если мы не примем существование причинного закона. То есть, по мнению Корсгор, закономерность необходима для идентификации причинности. Далее она говорит, что причинность воли аналогична причинности вообще. Так что, если я действую по своей свободной воле, я являюсь и причиной моих действий. Но если дело обстоит так, я должен провести грань между тем, когда я *сам* вызываю действие, и некоторым *желанием* или *импульсом* внутри меня, заставляющим меня действовать. Я должен смотреть на себя, как на нечто отличное от моих первичных желаний или импульсов. Но в таком случае, чтобы мои действия были подлинно моими, то есть исходили от меня, а не были выражением моих первичных желаний, я должен поступать в соответствии с некоторыми универсальными принципами. Так что закон, который я создаю для себя, аналогичен зако-

⁶ Korsgaard, *Sources of Normativity*, p. 221-222.

нам причинности. Мы не могли бы *идентифицировать* действия как действия личности, если бы они не осуществлялись в соответствии с неким универсальным принципом. Чтобы можно было по праву назвать мои действия моими, выходит так, что я должен определять закон. На самом деле только потому мы налагаем универсальные волевые принципы на наши решения, что обладаем личностью. Личность основывается на этих универсализированных решениях. Для Корсгор, на мой взгляд, ключевой пункт следующий: «Если бы все мои решения были специфическими, аномальными, не было бы определяемой разницы между моими поступками и набором импульсов первого порядка, являющихся причинно действующими для меня, тогда не было бы ни личности, ни разума, ни меня, который, собственно, и совершает поступок» (с. 228).

Мне представляется, что данный аргумент слаб. Да, основным понятием причинности является понятие того, что нужно заставить что-либо происходить. И верно, что для того, чтобы *идентифицировать* такие случаи, нам нужно заранее предполагать наличие закономерности. Но это требование является *эпистемическим*, а не *онтологическим* в отношении самого существования причинности. Нет внутреннего противоречия в том, что мы представляем себе причины, имевшие место без наличия каких-либо универсальных правил. Мы можем быть не в состоянии установить с уверенностью, что такое-то событие было причиной другого события, если эксперимент невоспроизводим, если нельзя протестировать отдельный случай, проверив, подтверждает ли он закономерность. Но здесь вопрос в том, чтобы с уверенностью установить положение вещей; это не вопрос самого существования связи, посредством которой одно событие заставляет происходить другое. Различие между причинностью и закономерностью проясняют примеры из реальной жизни. Например, исследуя

причины Первой мировой войны, мы пытаемся объяснить, почему она произошла. Мы не ищем универсальных закономерностей. Мы должны заранее иметь фоновое предположение закономерности, хотя бы в некоторой степени, чтобы изучить данную тему. При невозможности причинно достаточных условий и воспроизводимых экспериментов мы не можем быть полностью уверены в полученном ответе. Но требование закономерности - это эпистемическое требование *идентификации* причин; это не онтологическое требование самого существования связи, в силу которой одно событие вызывает другое.

Конечно, требование закономерности есть эпистемическое требование, применяемое практически к каждому понятию, приложимому к реальному миру. Чтобы определить объект как кресло или стол, гору или дерево, нам нужно заранее иметь в качестве предпосылки некоторый вид закономерности в его характеристиках или функциях. Закономерность важна для идентификации объекта в качестве кресла, но на этом основании мы не станем говорить, что понятие кресла состоит из двух компонентов: объекта, выполняющего для людей функцию сидения, и закономерного принципа. Скорее мы скажем, что кресло - это объект, используемый людьми для сидения, и, как и другие понятия, относящиеся к объектам, причинам и так далее, понятие кресла требует фоновой гипотезы закономерности.

Если распространить отношения закономерности на причинность в сфере человеческих поступков, то можно будет сказать, что на взгляд третьего лица это и в самом деле эпистемическое требование к моему *признанию* решений некоего субъекта, как решений обдуманных, в противоположность прихотливому, эксцентричному поведению субъекта. И в них есть некий вид порядка и закономерности. Но отсюда не следует, что для того, чтобы *быть* его решениями, они должны исходить из универсального закона, который

субъект придумал сам для себя. Это значит, что ход мыслей, представленный мною, создает ложную дихотомию между действием в соответствии с импульсом, который, как предполагается, не является свободным, и действием в соответствии со свободным универсальным законом. Но действие по импульсу может быть таким же свободным, как и действие на основании универсального закона. Корсгор утверждает, что нет *определимой* разницы между несвободным действием и действием по прихоти, если все действия человека были совершены по прихоти. Но если эта точка зрения верна, это все равно всего лишь эпистемический тезис третьего лица. Глядя со стороны, невозможно сказать, какие из моих действий были истинно свободными, если я всегда действовал по импульсу. Но, согласно взгляду изнутри, взгляду первого лица, действие по импульсу может быть таким же свободным, как и действие на основе трезвого размышления. Некоторые очень осторожные люди удерживают себя от импульсивных действий, тогда как свободные натуры часто позволяют своим импульсам увлекать себя. Переживание разрыва может быть одинаковым в обоих случаях. И переживание первого рода в той же мере есть составляющая личности, что и переживание второго рода, поскольку в обоих случаях от личности требуется принять решение, что делать.

Позиция Корсгор предполагает, что (1) чтобы личность вообще принимала решения, она должна привести их в соответствие с универсальным принципом; а сама эта гипотеза подразумевает, что (2) действие на основании принципов является в каком-то смысле составляющей личности. Я отвергаю оба эти утверждения. Кант был не прав: свободное действие не требует действия в соответствии с законом, созданным самим субъектом. И человек, действующий свободно, не нуждается в универсальных принципах, чтобы быть личностью. Напротив, и последовательное, и им-

пульсивное поведение в разрыве, как я утверждал в главе 3, требует *существовавшей заранее* личности. Коротко говоря, нет такого логического требования, что мои действия должны быть проявлениями универсальных принципов, чтобы считаться свободными, свободно избранными мною. Мои поступки могут быть абсолютно импульсивными и тем не менее свободными.

Здесь я не собираюсь ставить развернутый диагноз сильной философской аргументации Корсгор, но (говоря чрезвычайно кратко) я полагаю, что источник ее ошибки кроется в желании чем-то заполнить разрыв. Она хочет, чтобы причиной свободных действий была личность. Если принять это требование, то, в соответствии с определенными естественными допущениями, следуют дальнейшие шаги. Вот они: (1) Личность является причиной свободных действий. (2) Но она, становясь причиной, должна подтвердить какой-то закон, а может она подтвердить только такие законы, которые сама создала. (3) Утверждая закон, личность создает себя как личность.

Все это я отвергаю. Если под «причиной» мы подразумеваем «причинно достаточные условия», то свободные действия не вызываются ничем. Что и делает их свободными. Формулируя более точно: свободным на психологическом уровне действие делает как раз то, что не имеет предшествующих достаточных психологических условий (см. главу 3). Личность *совершает* действие, но не *вызывает* его. Разрыв не заполнен ничем.

IV. Универсальность языка и сильный альтруизм

Итак, к чему же мы пришли? Мы пытаемся ответить на следующий вопрос: при условии, что Зверь запрограммирован на соблюдение собственных интересов, есть ли какое-нибудь логическое требова-

ние, чтобы он уделял внимание интересам и потребностям других? Слова «альтруист» и «эгоист» употребляются, но не имеют четкого определения; попытаемся дать им его в целях наших рассуждений. В одном смысле, эгоист - тот, кто заботится лишь о своих личных интересах, а альтруист - тот, кто заботится и думает об интересах других. Но данное определение затушевывает ключевую разницу. Альтруистом может быть некто, обладающий природной склонностью к заботе об интересах других, но для такого альтруиста его альтруистические действия - это действия в соответствии с одной из других склонностей. Он любит помогать другим так же, как, скажем, любит пить пиво. Назовем это слабым смыслом «альтруизма». Но у этого слова есть и более сильный смысл, к которому мы хотим подойти. Альтруист в таком смысле - тот, кто признает интересы других веским основанием для действий даже тогда, когда у него нет такой склонности. Вопрос в следующем: есть ли рационально обязывающие, *независимые от желания* альтруистические основания для действия? Альтруист в сильном смысле - тот, кто признает существование рационально обязывающих, независимых от желания оснований действовать в интересах других. И Нагель, и Корсгор приводят свои аргументы в поддержку рационального требования альтруизма в этом сильном смысле. Социобиологи же отвечают на этот вопрос лишь в отношении слабого смысла. Я отклонил аргументы как Нагеля, так и Канта (в изложении Корсгора). Но я думаю, что их вывод правилен, и, по-моему, Кант и Корсгор правы в том, что они видят в данном вопросе вопрос всеобщности. Понятно, что мы и Зверь наделены основаниями вести себя эгоистично; а есть ли требование общности, которое могло бы распространить эти основания на других людей так, чтобы они определили наше поведение? Я думаю, есть.

Всеобщность требует считать, что сильный альтруизм изначально встроен в структуру языка. Каким об-

разом? Давайте постепенно подойдем к тому, чтобы увидеть, каким образом язык вводит рационально требуемые формы всеобщности. И моя собака, и я видим человека у двери, то есть мы оба получаем визуальный опыт, который я назову «видением человека у двери». Но есть большая разница в том, что я *говую*, что вижу человека у двери, на языке, в рамках которого я привязан к некоторого рода семантическому категорическому императиву, а у собаки ничего аналогичного нет. Когда я говорю: «Это человек», я отвечаю за утверждение, что любая сущность, во всех значимых отношениях такая же, как данная, также может быть справедливо названа «человеком». Если воспользоваться специфическим языком Канта: суждения ограничены семантическим категорическим императивом, так что можете утверждать, что ваше суждение может быть вызвано вашей волей в качестве универсального закона, объединяющего всех говорящих. И это суждение порождается условиями истинности утверждаемого суждения. В данном случае: объект, у которого есть эти черты, удовлетворяет условиям истинности, чтобы он мог называться «человеком».

Когда вы делаете заявление типа «а есть F», рациональность требует от вас способности желать, чтобы в подобной ситуации каждый утверждал, что а есть F. Значит, поскольку предикат общий, его применение требует, чтобы каждый пользующийся им признавал его всеобщность. Каждый, кто пользуется языком, по кантовской формулировке, должен быть способен желать универсального закона, применяемого к подобным случаям⁷.

⁷ Конечно, ни для меня, ни для Канта возможность желать универсального закона не требует, чтобы субъект думал, что всем желательно вести себя подобно ему. Не в этом суть вопроса. По крайней мере, скучно и нудно, если каждый в моей ситуации будет повторять: «Это человек». Сущность категорического императива логическая; не существует логического абсурда в моем желании создать принцип действия в качестве универсального закона, объединяющего всех говорящих.

Кроме того, данный императив, в отличие от некоторых других императивов Канта, в точности соответствует условию Канта, что неискреннему или нечестному человеку присуще определенного рода внутреннее противоречие, когда он пытается применить свое суждение в качестве универсального закона. Так, предположим, говоря: «Это человек», я лгу. Тогда я не могу желать универсального закона, по которому каждый в подобной ситуации мог бы сказать: «Это человек», поскольку если они сделают так, слово «человек» потеряет свое значение. То есть я не могу последовательно соединить мое желание солгать с желанием, чтобы семантическое содержание применялось универсально в соответствии с семантическим категорическим императивом.

Отказавшись от кантовского аппарата, мы можем сказать, что любое утверждение говорящего S типа «а есть F » обязывает S к универсальному обобщению: для каждого x , если оно, по существу, идентично типу a , x можно справедливо описать, как F . Здесь мы говорим не о связях между суждениями (семантическом воплощении), а о том, к чему говорящий обязывает себя, когда произносит те или иные слова.

Кроме того, требование всеобщности обращено и к другим людям. Если я должен видеть в подобных ситуациях примеры людей, мое обязательство - на общепринятом языке - состоит в том, чтобы я считал, что другие тоже должны видеть человека в данном и других похожих случаях. Это значит, что всеобщность встроена в структуру самого языка, и, когда языком пользуются, можно подумать, будто на нас сыплются обязательства отовсюду, куда бы мы ни обратились. Из того факта, что объект справедливо описывается как «человек», следует, что существенно похожие объекты также нужно принимать в качестве людей, и другие люди должны следовать этому правилу. Невозможно пользоваться языком без таких обязательств. Я употребил весьма громкие слова, но ведь это тривиальное следствие природы языка и речи.

Способ вовлечения всеобщности в основания для действия в виде сильного альтруизма состоит в простой констатации: требование всеобщности, пригодное для таких предикатов, как «человек», «собака», «дерево» и «гора», также пригодно и для предиката «имеет основание для действия» и других подобных факторов мотивации. Проиллюстрирую сказанное примером. Предположим, у меня что-то болит, и я ищу способ облегчить боль. Существует разница между мной, пытающимся смягчить свою боль, и моей собакой, которая лижет рану, чтобы снять свою боль. В чем здесь разница? Хотя бы вот в чем: я могу подвести мою боль под определенное универсальное обобщение, просто характеризуя ее словом, таким, как «боль». Это означает, что та же особенность, что мы обнаружили в ходе разговора о слове «человек», есть и у слова «боль». Говоря: «Это боль», я тем самым отвечаю за утверждение: «Для всех x , если x существенно похоже на это, оно есть боль».

Всеобщность языка, при определенных допущениях, основанных на здравом смысле и относящихся к моим личным интересам, будет порождать сильный альтруизм. Я сначала выражу свой постулат в интуитивной форме, а затем переформулирую в семантической форме. С точки зрения интуиции кажется разумным предположить, что, если я испытываю боль, у меня есть основание для желания утишить ее. Мое ощущение боли включает и потребность в ее облегчении. Эта потребность и является основанием избавиться от боли, и я даже верю, что другие люди, при наличии у них возможностей и способностей, имеют основания помочь мне утихомирить боль. Но я не могу быть уверен, что у них есть основание мне помогать, если не заставлю себя верить, что в зеркальной ситуации у меня будет основание помочь им. Для меня •• элание, чтобы мне помогли, рационально на том основании, что сейчас мне нужна помощь. Но, как следствие, когда другим потребуется помощь, я дол-

жен признать их потребность в качестве основания, чтобы я им помог.

Вот как всеобщность языка создает сильный альтруизм:

1. Мне больно, и поэтому я говорю: «Мне больно». Говоря это, в силу требования всеобщности я должен признать, что в подобной ситуации и вам было бы больно. Поскольку «боль» — это общезыковое понятие, условия истинности применимы равно и к вам, и ко мне. Я должен использовать открытое предложение « x испытывает боль» к каждому объекту, отвечающему указанным условиям.

2. Моя боль создает потребность. Раз мне больно, то мне нужна помощь. Я знаю и о своей боли, и о своей потребности. И я говорю: «Мне нужна помощь, потому что я испытываю боль». Теперь отметим, что это не следует интерпретировать как призыв о помощи. Оно не является косвенным речевым актом; скорее это мои слова обо мне самом. То же требование всеобщности применяется снова. Теперь я обязан признать, что в подобной, но зеркальной ситуации, то есть если боль испытываете вы, вам нужна помощь. Мне нужно использовать открытое предложение « x нужна помощь, потому что он испытывает боль» в любой типически сходной ситуации.

3. Я испытываю боль и нуждаюсь в помощи, и я верю, что моя потребность в помощи представляет основание для вас помочь мне. Так, предположим, я говорю: «Поскольку я чувствую боль и нуждаюсь в помощи, у вас есть основание мне помочь». В силе все то же требование всеобщности. Я должен действовать в соответствии с универсальным законом в любой ситуации, схожей со следующей:

Для всех x и всех y верно, что если x чувствует боль и из-за этого нуждается в помощи, у y есть основание помочь x .

Но это заставляет меня признать, что, когда вы испытываете боль, у меня есть основание помогать вам. Заметьте, что мы говорим об обязательствах говорящих. Нас пока не заботит истина или отношения следования между утверждениями; скорее, нас интересует то, к чему обязывает себя сам говорящий своим речевым актом.

Главное в нашем рассуждении следующее: коль скоро запрограммировали Зверя описанным мной способом, то есть наделили его не только основными умственными способностями, но и разрывом, личными интересами и языком, мы должны обеспечить его и достаточной логической основой для сильного альтруизма. Далее отметим, что мы не требуем какой-то усложненной метафизики, ноуменального мира или кантовского категорического императива. Наше рассуждение требует, чтобы мы, другие люди и Зверь могли говорить на общепринятом языке и устанавливали разумные требования, основанные на личных интересах. Мы утверждаем, например, что наши потребности иногда являются основанием для кого-то помочь нам.

Но почему бы не отвести данный аргумент, заявив, к примеру: мой случай особый. Я заслуживаю особого обращения, не связанного с другими. Человек может всегда сказать так, но это выходит за рамки семантики индексикалов. Нет ничего в семантике «я», «ты», «он» и т. д., что блокировало бы общность условий истины для «боли», «потребности», «основания» и т. д. Я не пытаюсь устранить возможность особых призывов или заблуждений. Мировая история изобилует людьми, племенами, классами, нациями и т. д., которые обманывали других, заявляя претензии на особые привилегии, и я не скажу ничего такого, что заставило бы людей перестать обманывать. Точнее было бы сформулировать мой тезис так: ограничение универсальностью, которое приводит нас от эгоизма к сильному альтруизму, уже встроено в универсальность

языка. Мы только должны принять, что у Зверя есть определенные разумные, основанные на собственных интересах позиции относительно его отношений с другими сознательными существами и что он готов выразить их через речь. Коль скоро Зверь или кто-то еще готов сказать: «У вас есть основание помочь мне, потому что я испытываю боль и нуждаюсь в помощи», он должен в ситуациях такого типа применять универсальные кванторы к открытому предложению «у у есть основание помогать х, поскольку х чувствует боль и нуждается в помощи», так как использование общих терминов обязывает говорящего применять данные термины в тех ситуациях, которые обладают общими чертами первоначальной ситуации. Язык является всеобщим в силу своей природы.

В той степени, в которой можно противиться этому выводу, я думаю, что сопротивление исходит из другой распространенной в нашей культуре ошибки: язык не может быть единственно важным, поскольку он состоит всего лишь из слов. Как может простое высказывание обязать меня к какому бы то ни было поступку? Я столкнулся с таким сопротивлением еще несколько десятков лет назад, когда показывал, как вывести «должен» из «есть»⁸. Многие комментирующие почувствовали, что сам по себе факт произнесения слов не может обязать меня к чему-либо. Для этого должен существовать еще и какой-то дополнительный моральный принцип или опора в языковых институтах. Или что-то еще!

Я еще поговорю об этих вопросах в следующей главе, а пока скажу, что проблема не в том, чтобы увидеть, как высказывание может обязать меня, но скорее в том, чтобы увидеть, как что-то *помимо высказывания* могло бы обязать меня к чему-то. Парадигмальные формы обязательств к исполнению действий заключены в осуществлении речевых актов.

⁸ Searle, John R., «How to Derive 'Ought' from 'Is,» *Philosophical Review*, 73, January 1964, p. 43-58.

V. Заключение

В этой главе я ставил перед собой три основные цели. Я попытался описать некоторые особенности оснований для действия; попытался определить, какие свойства необходимы человеку, чтобы он приобрел способность к рациональности; и попытался вывести принципы сильного альтруизма из универсальности языка вместе с основанными на здравом смысле предположениями о личных интересах.

Какие следствия из этих посылок, как и посылок, представленных в предыдущих главах, вытекают для «классической модели» рациональности? Мы могли бы сказать, что «классическая модель» разработана для наиболее умных обезьян. Она не затрагивает определенных особенностей человеческой рациональности, в особенности тех, что обусловлены таким институтом, как язык. Пока что я говорил о трех путях, на которых «классическая модель» не может описать определенные характерные черты рационального принятия решений.

1. «Классическая модель» неприменима к долгосрочным благоразумным обоснованиям, где благоразумные соображения не представлены в текущем мотивационном наборе данной личности. Пример с курильщицей из Дании - яркая иллюстрация этого подхода.

2. «Классическая модель» неприменима к рациональности признания, когда сознательная личность признает независимый от желания фактор мотивации источником основания для действия. Обезьяна предположительно может распознавать непосредственные источники опасности или желаемые объекты, такие, как пища, но она не способна распознавать аналогичным образом фактитивные единицы, такие, как обязательства и долгосрочные потребности.

3. «Классическая модель» неприменима к проявлениям универсальности языка. Из этой универсальности вместе с определенными естественными предположениями о типах оснований, которые человек для себя принимает, вытекает сильный альтруизм.

В следующей главе мы обратимся к очередному тезису:

4. Интенциональное создание независимых от желания оснований путем сознательных интенциональных действий личности.

Глава

6

Как мы создаем
независимые от желания
основания для действия

I. Базовая структура обязательства

Уникальное и замечательное качество человеческой рациональности, единственное, что отличает ее от рациональности обезьян, - это способность творить и действовать в соответствии с независимыми от желания основаниями. Создание таких оснований - всегда акт субъекта, принимающего на себя различные обязательства. «Классическая модель» не может объяснить ни существование, ни рациональную связывающую силу данных оснований; действительно, большинство приверженцев «классической модели» отрицают существование этих оснований. Мы видели, что долговременное благоразумие уже представляет трудность для «классической модели», потому что, согласно ей, человек может совершать рациональные поступки только при желании, которое есть здесь и сейчас. На примере датской курильщицы мы

поняли, что рациональность может предлагать, что личность, не имеющая здесь и сейчас желания действовать в соответствии с долговременными благоразумными соображениями, все равно имеет основание так действовать. «Классическая модель» не способна понять этого факта. Если принять ее, то окажется, что солдат, кидающийся на боевую ручную гранату, спасая жизни своих товарищей, находится точно в такой же ситуации, с позиций рациональности, как и ребенок, который выбирает шоколадное мороженое, а не ванильное. Солдат предпочитает смерть, ребенок - шоколад. В обоих случаях рациональность - всего лишь вопрос повышения вероятности попадания на более высокий уровень лестницы предпочтений.

И тем не менее я бы не хотел, чтобы подобные примеры героизма создавали впечатление, что создание независимых от желания оснований и действие в соответствии с ними эксцентрично или необычно. Мне представляется, что мы создаем независимые от желания основания почти всегда, когда начинаем говорить. В настоящей главе мы рассмотрим широкий спектр ситуаций, когда мы создаем основания этого рода. В первую очередь важно определить, в чем состоит проблема. Самый широкий смысл слов «хотеть» и «желать» в том, что каждый интенциональный поступок - это выражение или проявление желания совершить его. Бесспорно, когда я отправляюсь к зубному врачу, чтобы он просверлил мой зуб, я не испытываю порыва, желания, энтузиазма, стремления, *Sehnsucht*¹, влечения или склонности сделать это; но в то же время, здесь и сейчас я хочу именно этого. Я хочу, чтобы мне просверлили зуб. Такой вид желания называется мотивированным или вторичным. Оно вызвано моим желанием вылечить больной зуб. Так как каждое интенциональное действие является выражением желания, встает во-

¹ *Sehnsucht* - тоска, стремление (нем.). Это понятие было популярным, в частности, в творчестве немецких романтиков. - *Прим. ред.*

прос: откуда происходят желания? В «классической модели» возможны всего два варианта: я хочу совершить действие либо ради него самого, либо ради исполнения другого моего желания. Либо я пью пиво, потому что хочу его пить, либо я пью его, чтобы удовлетворить другую потребность; например, я считаю, что пиво полезно для моего здоровья, а я хочу поправить его. Других вариантов нет. И получается, что рациональность зависит исключительно от удовлетворения желаний.

Утверждение, что каждое рациональное действие претворяется в жизнь, чтобы потакать желанию, выглядит несколько примитивным, и поэтому интересно наблюдать за ходом мысли последователей классической традиции, когда они испытывают трудности при объяснении мотиваций. Как же они трактуют рациональную мотивацию? Бернард Уильямс считает, что внешних оснований не может быть, что каждый рациональный поступок должен обращаться к чему-то в мотивационном наборе *S* субъекта, и говорит о содержании *S* вот что:

«Я анализировал *S* преимущественно с точки зрения желаний, и этот термин может быть применен, формально, ко всем элементам *S*. Но данная терминология может заставить забыть о том, что в *S* могут содержаться такие элементы, как характер оценок, примеры эмоциональной реакции, личная лояльность, и различные планы, то есть все то, что можно объединить термином *обязательства субъекта*» (курсив мой)².

Похожее разветвление находим в характеристике «пред-установок» Дэвидсона. Вот что он говорит: «Когда кто-нибудь делает что-нибудь на каком-то основании, его можно охарактеризовать следующим образом: а) он обладает некоторыми пред-установками по отношению к действиям определенного рода

² Bernard Williams, «Internal and External Reasons», в изд.: *Moral Luck*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981, p. 105.

и б) считает (знает, чувствует, замечает, помнит), что его действие именно такого рода»³. И в список своих пред-установок он включает: то, чего действующий субъект «хочет, желает, что приемлет, ценит, считает благотворным, *обязательным*, чем дорожит, к чему относится *с чувством долга*» (там же, курсив мой). Но и в этом перечне, и в перечне Уильямса настораживает то, что в них стирается грань между зависимыми и независимыми от желания основаниями для действия, тем, что вы *ХОТИТЕ* делать, и тем, что вы *вынуждены* делать вне зависимости от того, есть у вас желание или нет. Хотеть или желать чего-либо - это одно, относиться к этому как к «долгу» или «обязательству», что нужно выполнить, несмотря на желания, - нечто совсем другое. Почему Уильямс и Дэвидсон не объясняют нам, что такое долг или обязательство? Являются ли они также желанием, «формально» говоря?

Мне кажется, основание видимых затруднений обоих авторов заключается в стремлении отождествить независимые от желания основания для действия, которые явно существуют, с желаниями. А добиваются они этого, предполагая, что если мы проанализируем такой набор оснований, в котором широко представлены желания, то обязательства, обязанности и т. д. оказываются частью одного и того же набора желаний. Я считаю, что это стирает принципиальное различие между желаниями и независимыми от них основаниями для действия, которое я пытаюсь подчеркнуть. Зачем такое различие нужно? Безусловно, люди могут *хотеть* выполнить обязательства и сдерживать обещания. Но это не похоже на желание съесть шоколадное мороженое. Я хочу шоколада, и я хочу сдерживать обещание. В чем разница? *В случае обещания желание обусловлено осознанием независимых от желания оснований, то есть обязательств.*

³ Donald Davidson, «Actions, Reasons, and Causes», в изд.: A. White (ed.), *The Philosophy of Action*, Oxford: Oxford University Press, 1968, p. 79.

Здесь основание первично по отношению к желанию и является почвой для него. В случае с шоколадом желание есть основание.

Вопросы, рассматриваемые в этой главе, - это существование, истоки, создание и функционирование независимых от желания оснований для действия. Мне нужно объяснить независимые от желания основания для действия, которые отвечают следующим условиям адекватности:

1. Объяснение должно быть полностью натуралистическим. Другими словами, оно должно показывать, насколько создание и функционирование таких оснований возможно для таких животных, как мы сами. Мы отличаемся от шимпанзе, но наши качества - естественное продолжение качеств приматов. Нельзя допускать ничего абстрактного, небиологического, ноуменального или сверхъестественного. Мы ведем речь только об определенных качествах таких биологических существ, как мы сами.

2. Мне нужно определить аппарат, который позволяет нам создавать независимые от желания основания для действия.

3. Мне нужно объяснить, как, в рамках данного аппарата, люди создают такие основания, и точно определить логическую структуру интенциональности, которая лежит в основе появления независимых от желания оснований для действия.

4. Мне нужно объяснить, как рациональность сама по себе связывает субъекта с этими основаниями. На каком рациональном основании должен субъект принимать в расчет свои обещания и обязательства? Почему он не может игнорировать их?

5. Мне нужно объяснить, почему рациональное признание таких оснований является достаточным для мотивации, то есть: как такие сущности могут рационально обосновывать вторичные желания, если они сами не зависят от желаний?

6. Мне нужно объяснить, как аппарат и интенциональность, о которых мы говорили в условиях 1-5, достаточны и для создания таких оснований, и для их действия. Нет необходимости в помощи общих принципов, моральных правил и т. д., то есть ответы по пунктам 1-5 должны разъяснить, как создаются независимые от желания основания и как они функционируют без поддержки автономных моральных установок. Независимые от желания основания должны быть, так сказать, самодостаточны.

Всякий, кто знаком с историей западной философии, подумает, что я поставил перед собой тяжкую задачу. Я знаю критиков, которые описывают дерзость такого рода как фокусническое вытаскивание кролика из шляпы. Но я считаю, что если мы сможем забыть о «классической модели» и обо всех ее традициях, то решение всех наших задач, сложное в деталях, в основной своей структуре окажется довольно простым.

Тем не менее важно дать объяснение на должном уровне, поскольку уровней ответа на эти вопросы несколько. Есть некий «феноменологический» уровень, на котором мы изображаем то, какими видятся события человеку, когда он участвует в рациональном, социальном общении. Там непременно присутствует социальный, или «контактный», уровень, на котором мы обсуждаем социальные институты, используемые при создании независимых от желания оснований для действия, когда мы объясняем, как эти институты устроены и какие функции они выполняют в обществе.

Я более подробно расскажу об этих уровнях позднее, а хочу начать с разговора о простейшем и наиболее базовом уровне интенциональности. Это, так сказать, - атомарный уровень, который является первичным по отношению к молекулярным уровням феноменологии и социологии. В следующих разделах я более детально рассмотрю понятия обязательства, искренности и неискренности, а также специфиче-

скую роль человеческих установлений. Но вначале необходимо разобраться в самых простых и примитивных формах человеческого обязательства. Каковы условия выполнения интенциональных явлений, участвующих в формировании обязательств? Представим, что есть говорящий и слушающий. Оба способны говорить и понимать обычную речь. Представим, что они способны высказывать заявления, просьбы, обещания и т. д. В простейших речевых актах, когда, например, говорящий что-то утверждает, просит или обещает, он налагает условия выполнения на сами эти условия. Как именно? Рассмотрим пример. Человек высказывает намеренное утверждение. Предположим, что говорящий произносит фразу, например, «идет дождь», то есть он утверждает, что идет дождь. Его намерение в действии частично используется для того, чтобы оно могло служить причиной произнесения слов «идет дождь». Оно является одним из условий выполнения намерения. Но если говорящий не просто произносит слова, но *говорит*, что идет дождь, если он действительно *имеет в виду*, что идет дождь, значит, он предполагает, что это высказывание удовлетворит реальным условиям, условиям выполнения с нисходящим направлением соответствия, что дождь идет. То есть его целевое намерение заключается в том, чтобы наложить условия выполнения (то есть условия истинности) на сами условия выполнения (высказывание). У высказывания, таким образом, появляется статусная функция, оно представляет, правдиво или искаженно, состояние погоды. Говорящий не нейтрален в отношении правды или лжи, потому что его порыв — это порыв к истине. *Приписывание такого рода статусной функции, условий выполнения самим условиям выполнений, само по себе уже обязательство*. Почему? Потому что утверждение было свободным и интенциональным актом говорящего. Он взял на себя ответственность заявить, что идет дождь, сле-

довательно, с этого момента он отвечает за истинность данного утверждения. Когда он интенционально накладывает условия выполнения на сами условия выполнения путем утверждения, он берет на себя ответственность за то, чтобы эти условия были выполнены. *Иданное обязательство уже является независимым от желания основанием для действия.* Например, говорящий сейчас создал основание, чтобы принять логические последствия его утверждения; не отрицать сказанное; представить доказательства или оправдания сказанного; и говорить при этом искренне. Все это - результат основополагающих правил утверждения, и говорящий применяет их, когда накладывает условия выполнения на условия выполнения. Создание обязательства, в свою очередь, формирует независимые от желания основания для действия, а само обязательство изначально вплетено в структуру речевой деятельности. Высказывая утверждение, человек представляет предложение с нисходящим направлением соответствия. Но тем самым он создает обязательство, обладающее восходящим направлением соответствия. Его утверждение, что идет дождь, будет истинным или ложным в зависимости от того, идет ли дождь. Принятое обязательство будет выполнено только при условии, что реальность такова, как было заявлено, и дождь действительно идет.

Пока^ФМы рассматривали только утверждения, но ведь все стандартные формы речевой деятельности, имеющие целостное пропозициональное содержание, включают создание независимых от желания оснований для действия, потому что интенциональное приписывание условий выполнения обязывает говорящего в нескольких отношениях. Даже просьбы и распоряжения, хотя их пропозициональное содержание касается условий, возложенных на слушателя, а не на говорящего, возлагают на последнего груз ответственности. Если я приказываю вам покинуть ком-

нату, я обязан дать вам возможность это сделать и позаботиться о том, чтобы вы почувствовали желание это сделать.

Тогда что же скрывается под словом «обязательство»? Мы ответим на этот вопрос, если посмотрим на логическую структуру обязательства. Обязательства - это фактитивные сущности, отвечающие нашим условиям возникновения оснований для действия. У обязательства есть пропозициональное содержание и восходящее направление соответствия. Так, если у меня есть обязательство поехать в Сан-Хосе на следующей неделе, пропозициональное содержание будет выглядеть так: «Я еду в Сан-Хосе на следующей неделе», а направление соответствия идет вверх. Обязательство будет удовлетворено, если только мир изменится в соответствии с его содержанием, то есть если я действительно поеду в Сан-Хосе. Без попытки предоставить «необходимые и достаточные условия» человек может сказать: обязательство - это принятие линии поведения или установки (или другого интенционального содержания; например, человек связан своими убеждениями и желаниями). Сущность линии поведения в этом случае предоставляет субъекту причину для следования ей. К примеру, я привержен занятиям философией. Эта привязанность дает мне основание заниматься этой наукой даже в трудные, неблагоприятные времена. Подобным образом можно быть приверженцем католицизма или Демократической партии. Когда Салли говорит, что Джимми не хочет «связывать себя обязательствами», она имеет в виду, что он не хочет принять линию поведения, которая даст ему основание для следования определенным вариантам поведения и воззрениям. Такие основания независимы от желания, хотя это скрыто от нас тем, что типы обязательств, которые я описал, состоят в том, что человек и так готов выполнить. В данной главе мы в основном будем интересоваться особой

формой обязательств, где один человек создает их для другого, накладывая условия выполнения на сами условия выполнения.

Как только мы поймем логическую структуру обязательств, нам будет легче заметить, как мы можем создавать обязательства в речевом акте. Не все обязательства появляются в результате речевых актов. Например, человек может принять обязательство следовать определенной линии поведения просто в силу твердого намерения, но в данный момент я рассматриваю тот класс обязательств, который создан публично и обычно предназначается для других. Мы можем создать такое обязательство для самих себя, если наложим условия выполнения на некую другую сущность. В случае утверждения мы налагаем на высказывание условия выполнения с нисходящим направлением соответствия, то есть декларируем требование истинности. Но, требуя истинности, мы также налагаем обязательства на *самих себя*. Утверждая что-либо, мы берем на себя *ответственность* за истинность, искренность и доказательство. И такая ответственность, как и обязательство в целом, имеет восходящее направление соответствия. Эта ответственность правомерна, только если мир таков, что высказывание в нем истинно, говорящий честен и способен доказать свое утверждение.

Но почему такие обязательства, требования, ответственность связывают субъекта? Почему не может он, говоря рационально, просто игнорировать их? Почему они не относятся к прочим социальным конструктам? Потому что говорящий находится в особых отношениях со своими утверждениями, в том смысле, что он создал их как собственные обязательства. Он свободно и намеренно ограничил себя, приняв этот груз. Он может быть безразличным к чужим утверждениям, потому что сам не связан обязательствами. Но он не может быть индифферентным к истинности собственных слов, именно потому, что они обязывают его.

Но как такое абстрактное, независимое от желания обязательство способно дать толчок к появлению вторичного желания? Как может оно служить мотивацией? Спросите себя, как основание, доказательство и даже истина сами по себе побуждают кого-либо верить в то, во что он не хочет верить? Например, многие люди не хотели верить теореме Гёделя, потому что она разрушала их исследовательские построения. Но после того, как они поняли корректность доказательства с точки зрения рациональности, у них не оставалось выбора. Признать корректность доказательства уже значит признать основание принять его, а признать основание для его принятия - значит признать основание для желания его принять. Урок, извлеченный из этого и из других примеров, которые мы рассмотрим позднее, гласит, что независимые от желания основания способны мотивировать, как и любые другие основания. Как только вы признали в чем-то веское основание для действия, то есть как только вы признали фактивную сущность, где вы являетесь субъектом и обладаете восходящим направлением соответствия, оно уже становится почвой для желания сделать то, что вы должны. Мое желание говорить правду или исполнять обещание вытекает из того факта, что я осознаю сделанное мной заявление или данное мной же обещание, что заявления и обещания создают обязательства и гарантии и я должен выполнить свои обязанности и гарантии. Это сродни моему желанию, чтобы мне просверлили зуб, которое исходит из понимания необходимости вылечить его и из желания проявить должную заботу о своем здоровье.

Люди склонны предполагать, что вторичные желания без труда могут быть мотивированы зависимыми от желания основаниями. Но то, как зависимые от желания основания служат мотивацией, является не более и не менее запутанным вопросом, чем-то, как ею служат независимые от желания основания. Я признаю, что мое желание вылечить зуб - это основание

для того, чтобы его сверлить, и, следовательно, основание хотеть этого. Я также признаю, что факт денежного долга является основанием отдать его и, следовательно, основанием хотеть отдать его. В каждом из случаев признание действенной фактивной сущности со мной как субъектом и восходящим направлением соответствия - причина претворить в жизнь действие и потому основание хотеть его выполнить.

Трудность увидеть, что нет особой проблемы в том, как зависимые от желания основания могут служить мотивацией чего-либо, частично происходит из традиционного представления о том, что мотивация должна быть вопросом причинно достаточных условий. А здесь есть слабое место: мы считаем, что любое суждение о мотивации должно показывать, насколько необходимо данное действие, как человек *должен* совершить поступок, если у него на это есть правильные основания. Эта ошибка исходит из непонимания разрыва. Может быть, я осознаю нужду в лечении зуба, так же, как осознаю свое обязательство, и все равно не буду действовать в соответствии с любым из оснований. Поэтому при рассмотрении мотивирующей силы независимых от желания оснований для действия мы не пытаемся показать, что они вызывают действие с помощью достаточных условий. Этого не происходит. Также этого нет и в случае любых иных рациональных оснований для действия.

Важным условием для понимания мотивации является ясность по поводу отношений между точками зрения третьего и первого лица. В представлении третьего лица в каждом обществе есть система институциональных структур и члены этого общества (каждый по-своему) находятся на виду у своих товарищей, они связаны этическими структурами в рамках институциональных структур. Они ограничены в роли мужей, жен, граждан, налогоплательщиков и т. д. Но сказать это - значит ничего не сказать о видении мира от первого лица. Почему должен я, сознательная личность,

хоть сколько-то заботиться о том, что другие люди думают о моих обязательствах и обстоятельствах? С точки зрения первого лица ответ состоит в том, что я, проявляя активность в рамках данных институциональных структур, могу добровольно и намеренно создавать независимые от желания основания для себя. Институциональные структуры дают мне возможность это делать, но - и это исключительно важное обстоятельство - требования, обязательства и другие факторы мотивации, которые я таким образом создаю, берут свое начало не из института, а из намеренного и добровольного осуществления мной этих обязанностей, требований и гарантий. Вследствие этого мне, как рациональному существу, может потребоваться признать данные факторы мотивации. Это очевидно в случае обещаний и не менее справедливо, пусть и менее заметно, в случае заявлений. После того как я произнес фразу «Я обещаю», мне уже нельзя говорить: «Да, я это сказал, но я не понимаю, почему это составляет обещание». Как только я пообещал что-либо, я не могу сказать: «Да, я пообещал, но я не согласен с тем, что это обязывает меня в чем-то». Примерно так же обстоит дело, если я сказал: «Идет дождь», мне уже нельзя сказать: «Да, я произнес это, но я не вижу, отчего это является утверждением». Когда я что-то пообещал, я уже не могу сказать: «Да, я обещал, но не вижу, почему это накладывает на меня обязательство». Точно так же, если я сказал: «Идет дождь», я уже не вправе сказать: «Да, я высказал утверждение, но оно не обязательно должно быть истинным».

Я представил беглый обзор основных аргументов, которые будут развиты на протяжении данной главы. Пока я обсуждал их только на начальном, атомарном уровне. Мы поднимемся на верхние ступени позднее, и я более детально сформулирую постулаты о том, каким образом независимые от желания основания могут мотивировать действия. А сейчас посмотрим, как

уже представленная оценка утверждений соответствует нашим условиям адекватности.

1. Оценка вполне натуралистична. Наши способности - развитие способностей более примитивных животных, в частности приматов. У обезьян есть возможности для использования интенциональности, но им недоступен второй уровень интенциональности, на котором условия выполнения налагаются на сами условия выполнения. Они не обладают способностью взять на себя ответственность за истинность заявления о том, что идет дождь, путем наложения условий выполнения на сами эти условия. Более того, у них нет созданных социумом институтов, посредством которых мы можем знакомить остальных представителей нашего вида с нашими утверждениями так, чтобы они поняли нас, и которые в результате предоставляют нам возможность заявить о наших обязательствах другим.

2. Аппарат, используемый нами для создания независимых от желания оснований для действия, - это набор основополагающих правил речи и их реализация в семантической структуре живых языков. Здесь пригоден любой язык, достаточно богатый для утверждений, распоряжений или обещаний, чтобы справиться с поставленной задачей. В жизни и говорящий, и слушающий вовлечены и в другие институциональные структуры - денежные, имущественные, национально-государственные, семейные отношения. И лингвистические, и нелингвистические структуры сложны. Но в них нет ничего мистического, и в других книгах я рассказал о них подробно⁴.

3. Независимые от желания основания для действия создаются наложением условий выполнения на условия выполнения. Все такие наложения являются

⁴ John R. Searle, *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge: Cambridge University Press, 1969; *Expression and Meaning*, Cambridge: Cambridge University Press, 1979; *Intentionality*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983; and *The Construction of Social Reality*, New York: Basic Books, 1995.

обязательствами, а они, в свою очередь, создают независимые от желания основания для действия. В случаях, где условие выполнения связано с говорящим (клятва или обещание), а пропозициональное содержание отмечает его добровольное действие, наблюдается законченное создание независимого от желания основания для действия за счет приписывания условий выполнения. В случае утверждения обязанности действовать лишь подразумевается, но обязанностью она все-таки остается. Наложение условий выполнения на высказывание, в свою очередь, налагает обязательства на говорящего.

4. Обязательства, которые вы берете на себя, ограничивают вас, потому что они *ваши* обязательства. Иначе говоря, так как вы свободно и намеренно сделали утверждение и потому приняли на себя ответственность за его истинность, вы не можете быть безразличны к его истинности, искренности, доказательствам или последствиям. Вполне достаточно признанной рациональности. От вас требуется всего лишь понимание созданных вами же обязательств и их логических результатов.

5. Такие основания могут служить мотивацией постольку, поскольку вы создали их как факторы мотивации. Вы создали фактивную сущность с пропозициональным содержанием, которая имеет восходящее направление соответствия, ограничивающее вас. Изъявляя волю при наложении условий выполнения на условия выполнения, вы связываете свою волю в будущем в отношении этих условий. Это наиболее очевидно в отношении обещаний; но почти в каждом речевом акте присутствует элемент обещания. В течение долгого времени философы пытались рассматривать обещания как разновидность утверждений. Но точнее было бы сказать, что утверждение - это разновидность обещания.

6. Заметьте, что я перечислил ответы на условия 1-5, не обращаясь к каким-либо внешним принципам.

Такие принципы, как «вы должны говорить правду», «вы не должны лгать» или «вы должны быть последовательны в ваших утверждениях», являются *внутренними* по отношению к понятию утверждения. Вам не нужен какой-либо внешний моральный принцип для того, чтобы иметь существенные обязательства. Верность правде встроена в структуру интенциональности утверждения.

II. Мотивация и направление соответствия

Пока что я представил лишь общую структуру своих соображений по поводу того, как человек может создавать обязательства и быть ими мотивированным. В данном разделе я хотел бы добавить некоторые детали. Честно говоря, мне кажется, что пока не было представлено ничего содержательного или хотя бы берущего за живое. Но я должен сказать, что моя точка зрения встречает сильный отпор. Почему? Корни сопротивления кроются в нашей специфической философской традиции, согласно которой любое такое мнение недопустимо. В соответствии все с той же традицией полагается строго разграничивать факт и ценность, «есть» и «должно быть». Традиция породила бесчисленные книги о месте ценностей в мире фактов и источников нормативности в нем. В ней присутствует нездоровая одержимость так называемыми «этикой» и «моралью», и авторы редко интересуются основаниями, которыми человек руководствуется при совершении поступка, и слишком торопятся приступить к обсуждению их любимой темы - этики. Они трактуют факты как не представляющие проблемы, ценности - как требующие объяснения. Но если задуматься над предметом обсуждения с точки зрения таких биологических существ, как мы, нормативность в основном присутствует где-то вне нас. Безусловно,

мир состоит из фактов, которые в большинстве своем независимы от нас, но как только мы начинаем представлять их, при любом направлении соответствия, сразу возникают нормы, и они влияют на субъекта. Всякая интенциональность обладает нормативной структурой. Если у животного есть убеждение, то оно подчиняется нормам истины, рациональности и непротиворечивости. Если у животного есть намерения, они могут исполниться или не исполниться. Если у животного есть ощущения, они тоже могут либо оправдать его ожидания, либо разочаровать его в вопросе предоставления верной информации о мире. И животное не может быть безразлично к истине, осуществлению и достоверности, потому что данные интенциональные состояния являются состояниями именно этого животного. Если у *вас* есть мнение, мне может быть безразлично, истинно оно или ложно, но если у *меня* есть мнение, то я не могу быть индифферентным, потому что это мое мнение и норматив истинности в него встроен. С точки зрения животного, нормативность неизбежна. Представление о «*есть*» дает установку «*должен*».

Особенность такого животного, как человек, не в нормативности, а скорее в способности создавать, используя язык, *всеобщий* набор обязательств. Люди обычно достигают этого с помощью публичных речевых актов, когда говорящий намеренно накладывает условия выполнения на условия выполнения. Эти речевые акты становятся возможными благодаря существованию институциональных структур, которые используют говорящим, чтобы осуществлять значимые высказывания и сообщать их смысл другим. Применяя этот аппарат, говорящий может брать на себя обязательства, налагая условия выполнения на условия выполнения. Конечно, избежать принятия обязательств нет возможности. Речевой акт «утверждение» - это обязательство следовать истине, речевой акт «обещание» - это обязательство выполнить

действие в будущем. Оба эти акта состоят в том, что говорящий налагает условия выполнения на условия выполнения. Речевые акты вменяют ему второй набор условий выполнения. В случае утверждения он отвечает за истинность утверждения, в случае обещания - за осуществление обещанного действия.

Как только мотивация создана, признание ее предоставляет внутреннее основание для действия. Важно прояснить этот момент. Принятие любого внешнего фактора мотивации, каким бы безумным он ни казался, может обеспечить субъекта внутренним основанием для действия. Если я иррационально пришел к убеждению, что за моим столом прячется тигр, то я признал наличие опасности, и у меня, соответственно, есть основание для действия, пусть сколь угодно иррационального. Главным тем не менее в вопросе о независимых от желания основаниях для действия является то, что от человека требуется их разумное принятие в области рациональности признания, коль скоро субъект намеренно и свободно создал данное основание.

Обратимся к упомянутому ранее примеру. Я высказал утверждение о том, что идет дождь. Когда бы я ни высказывал утверждение, у меня есть основание говорить правду. Почему? Потому что утверждение попросту есть проявление приверженности его истинности. Нет разрыва между утверждением и принятием ответственности за его истинность. Другими словами, нет двух независимых друг от друга составляющих речевого акта, первая из которых - утверждение, а вторая - моя ответственность за его истинность; есть только утверждение, которое *eo ipso*⁵ является залогом истинности. Предположим, вы спрашиваете меня: «Какая погода на улице?» Я отвечаю: «Идет дождь». Из моего ответа *вытекает* то, что я отвечаю за истинность утверждения, что идет дождь.

⁵ *Eo ipso* - тем самым {лат.}.

Моя приверженность истине наиболее наглядно проявляется в тех случаях, когда я лгу. Если я на самом деле не считаю, что идет дождь, но говорю неправду, что дождь есть, мое высказывание видится мне как ложь именно потому, что я понимаю, что оно связывает меня вопросом о его истинности, а я в него не верю. И ложь может достичь цели только потому, что вы принимаете меня как делающего утверждение и, следовательно, принимающего ответственность за его истинность. Примерно такой же вывод можно сделать и в отношении ошибок. Предположим, что я не лгу, но добросовестно заблуждаюсь. Я искренне сказал, что идет дождь, но, так или иначе, его нет. В этом случае также есть что-то неправильное в моем утверждении: оно неверно. Но почему это плохо? Как-никак, на каждое истинное утверждение найдется ложное. Это неправильно, потому что цель утверждения - быть истинным, и здесь она не достигается, так как утверждение - ложно. Делая утверждение, я ручаюсь за его истинность, а здесь ошибка разрушает мое поручительство.

«Классическая модель» никоим образом не может объяснить такие простые факты. Она вынуждена говорить, что есть два независимых феномена: институт утверждений и внешний по отношению к нему принцип обязанности говорить правду. Какое у меня основание говорить правду, высказывая утверждение? Классический теоретик вынужден отвечать на этот вопрос: *в самом по себе утверждении нет никаких оснований*. Основанием могла бы быть вероятность плохих последствий лжи; мои моральные принципы, говорящие «обман - это плохо», логически не зависящие от утверждения; или моя склонность говорить правду; или еще какое-то внешнее для утверждения основание. По «классической модели», все вышеперечисленные основания не зависят от природы утверждения как такового. Я, напротив, заявляю, что никак нельзя объяснить, что есть утверждение,

без объяснения того, что приверженность истине является *внутренним* аспектом утверждения.

Но почему приверженность правде является внутренним фактором утверждения? Почему не может быть другого института, посредством которого мы высказываем утверждения, но не отвечаем за их достоверность? В чем великий смысл обязательства? Конечно, в каком-то смысле вы можете осуществлять речевые акты без сопутствующих обязательств. Именно так обстоит дело в художественной литературе. Никто не возлагает на автора художественного произведения ответственность за истинность высказываний, возникающих в тексте. Мы понимаем эти случаи как вышедшие из более фундаментальных форм и паразитирующие на них, где обязательства вытекают из требований истинности высказывания. Так повторим же вопрос: почему? Ответ исходит из природы самого смысла. Основание того, что я придерживаюсь истины в утверждении, что идет дождь, когда говорю, что это так, в том, что, делая это утверждение, я намеренно наложил определенные условия выполнения на него. Предполагая, что я не просто упражняюсь в правильном произношении, репетирую роль для спектакля или декламирую стихи, а серьезно утверждаю, что идет дождь, я несу ответственность за истинность этого утверждения. Так получилось потому, что я намеренно наложил обязательство истинности на утверждение в то время, как я намеренно наложил условия выполнения на условия выполнения моего намерения в действии так, что это намерение в действии должно воплотиться в словах: «Идет дождь». Повторяю, эти слова оказываются общедоступны, потому что я - участник человеческой конвенции о языке и речевой деятельности.

Теперь я хочу применить некоторые из этих уроков к практическому разуму в более традиционном толковании. Во многих случаях практический разум создает основание сейчас для действия в будущем.

Я уверен, что понять, как свободный рациональный поступок может создать основания для будущих действий, можно только при пристальном рассмотрении данного вопроса. Поэтому обратимся к примерам из повседневной жизни. Представим, что я пришел в бар и заказал кружку пива. Представим, что я выпил его и подошло время расплатиться. Очевидно, что я планировал нести ответственность за оплату пива. Вопрос в том, должен ли я иметь основание, независимое от этого факта, скажем, желания заплатить за пиво, или другого подходящего элемента в моем наборе мотиваций, чтобы у меня имелось основание платить? Иными словами, чтобы узнать, есть ли у меня основание отдать деньги за пиво, я в первую очередь должен внимательно изучить свою мотивационную систему и понять, есть ли у меня желание вообще платить или существуют ли у меня фундаментальные принципы по поводу платы за пиво, которое я только что выпил? Мне представляется, что нет. В подобном случае, заказывая пиво и выпивая его при выполнении заказа, я намеренно создал (взял на себя) обязательство заплатить за него, а такие обязательства являются разновидностью оснований.

Абсурдность «классической модели» приводит к тому, что она не может истолковать такой очевидный случай. Как в случае правдивого высказывания, сторонник «классической модели» вынужден заявить, что у меня есть основание платить за пиво, только если в моем наборе мотиваций обнаруживается сильное желание сделать это. Я могу возразить, что в данной ситуации я просто создаю себе основание заплатить за пиво, заказывая и выпивая его.

Тогда каковы формальные особенности ситуации, которая позволила мне создать такое основание? Каковы условия истинности утверждения: субъект А обладает независимым от желания основанием для будущего действия X? Что именно в нем (субъекте) порождает это основание? Достаточно сказать одно:

субъект А создал себе независимое от желания основание для действия Х в будущем. Поэтому наш вопрос сводится к следующему: как должен человек относиться к такому созданию? Я уже ответил на этот вопрос как на логический вопрос об условиях выполнения. А теперь взглянем на него «феноменологически». Как толковал ситуацию субъект А, когда заказывал пиво? Если я и есть субъект, то ответ таков: я совершаю действие, добиваясь, чтобы мне принесли пиво, и обязуюсь его оплатить, если его принесут. Но если намерение состоит именно в этом, тогда его исполнением, то есть если пиво принесут, я превращаю его в обязательство и, следовательно, в основание, согласно которому я буду действовать в будущем. И это основание, создаваемое сейчас, будет независимым от моих других будущих желаний. В таком случае достаточным условием для действия по созданию основания для меня является ожидание от него этого основания.

Формальный механизм, посредством которого я создал обязательство, точно соответствует формальному механизму, посредством которого я создал требование, высказывая утверждение. Впрочем, в данном случае я наложил условия выполнения на мое высказывание с восходящим направлением соответствия. Я взял на себя некоторую ответственность. Это сложно увидеть, потому что я не высказывался открыто. Я сказал: «Принесите мне пива». У этой фразы восходящее направление соответствия, то есть выслушавший должен принести мне пива. Но полное понимание ситуации, которую мы еще рассмотрим более подробно при разговоре об обещаниях, состоит в том, что я также наложил условия выполнения на себя самого, на свое дальнейшее поведение. Они присутствуют в форме долговременного обязательства. Обязательства имеют восходящее, или от мира к обязательству, направление соответствия. Они будут удовлетворены или выполнены,

только если мир, то есть поведение человека, изменится в соответствии с их содержанием. Обязательства, таким образом, являются разновидностью внешних факторов мотивации. Обычно их существование эпистемически объективно, и, несмотря на то что они создаются людьми и относятся только к нашему настроению, онтологически они субъективны. И, как мы уже неоднократно имели возможность убедиться, онтологическая субъективность не касается эпистемической. Она может просто заключаться в том, что я нахожусь во власти обязательства, хотя его создание и существование соотносены с наблюдателем.

Предпосылка свободы активного субъекта является исключительно важной в описанном случае. С точки зрения первого лица, свободно принимаясь за создание основания для себя, я уже продемонстрировал желание принять то или иное основание. Я уже определил свою волю в будущем через ее свободное изъявление в настоящем. В итоге все эти вопросы должны получить тривиальные ответы. Почему это является основанием? Потому что я задумал это как основание. Почему это является основанием *для меня*? Потому что я свободно создал это в качестве основания для себя.

Рассматривая разрыв в главах 1 и 3, мы обнаружили, что все действующие основания создаются субъектом. Но особенностью создания независимых от желания оснований для будущих действий является то, что я сейчас, путем использования действующего основания, создал потенциально действующее основание для будущих действий. Философская традиция видит проблему как раз в противоположном. Не «как могут существовать независимые от желания основания для меня», а, скорее, «как может что-либо быть основанием для меня, если я не создал его таковым; это относится и к независимым от желания основаниям». В осуществлении добровольного действия

есть разрыв между причинами и воплощением действия, и он ликвидируется, когда я просто выполняю действие; и в этом случае претворение самого по себе действия в жизнь уже есть создание основания для следующего действия.

Если обратиться к вопросу о мотивации, в случаях, описанных мной, *основание может быть основой для желания, а не наоборот*. На общепринятом языке правомерно будет сказать: «Я хочу заплатить за пиво, потому что у меня есть обязательство заплатить за него». А связь между основанием, рациональностью и желанием формулируется так: осознание чего-либо как связывающего обязательства уже является принятием онтологии, совпадающей с онтологией внешнего фактора мотивации, то есть сущности с восходящим направлением соответствия. Признать ценность такой сущности значит признать основание для действия. А признать что-либо как основание для действия значит поставить знак равенства между этим и основанием для желания осуществить действие.

III. Кантово решение проблемы мотивации

Кант в своей работе «Основы метафизики нравственности» рассматривал проблему, которая формально близка той, которая обсуждается здесь. Мой вопрос в том, как независимые от желания основания могут реально мотивировать действия, если каждое действие - это выражение желания выполнить это действие? Кант формулирует эту проблему так: «Как чистый разум может быть практическим?» И объясняет, что это вопрос о том, почему нас может *интересовать* категорический императив. Интерес - это то, благодаря чему основание становится практическим, то есть оно становится причиной, определяющей волю к действию. Мне кажется, что ответ Канта

на данный вопрос неудовлетворителен. Вот что он говорит: «Чтобы хотеть того, для чего один лишь разум предписывает долженствование чувственно возбуждаемому разумному существу, - для этого требуется, конечно, способность разума *возбуждать чувство удовольствия* или расположения к исполнению долга, стало быть, причинность разума - определять чувственность сообразно с его принципами»⁶. Итак, по мнению Канта, чистый разум должен мотивировать чувство удовольствия, и только благодаря этому чувству мы способны действовать в соответствии с требованиями чистого разума. Кант признает, что нам абсолютно непонятно, как чистый разум может когда-либо вызывать такое чувство удовольствия, потому что причинно-следственные отношения мы можем обнаружить только между объектами опыта, а чистый разум не является объектом опыта.

Я считаю это слабым аргументом. Кант заявляет, что мы не можем вести себя в соответствии с независимыми от желания основаниями для действия, если только мы, так или иначе, не получим «чувства удовольствия» от процесса. Думается, что Кант не понимает направления соответствия. Мне кажется, что мы можем совершить множество поступков, в которых нет «чувства удовольствия», есть только признание реального основания для них. Я не обязан испытывать «чувства удовольствия», когда мне сверлят зуб, равно как и когда я выполняю свои обещания. Вероятно, я мог бы получить некоторое удовлетворение от того, что мне сверлят зуб, и от того, что я выполнил обещание, но логика не требует появления данного чувства для того, чтобы согласиться пойти к зубному врачу или сдержать обещание. *С точки зрения, представляемой мной, признания вескости основания достаточно, чтобы мотивировать действие.* Вам не понадобится никакого дополнительного приятного ощу-

⁶ И. Кант. Основы метафизики нравственности. СПб. Наука, 1995, с. 117.

щения, желания или удовлетворения. Мотивация для того, чтобы претворить в жизнь действие, - то же, что и мотивация для соответствующего желания.

Этот момент является одним из важнейших и для аргументации Канта, и для аргументации, представляемой в этой книге, и, конечно, для обсуждения «классической модели» в целом. Хотя Кант и нападал на «классическую модель» с разных сторон, он принял одну из худших ее черт. Кант полагал, что нельзя намеренно и добровольно совершить действие здесь и сейчас, если нет «чувства удовольствия» здесь и сейчас, во время осуществления действия. Если каждый поступок совершается, собственно, для того, чтобы удовлетворить желание, и если каждый поступок сам по себе является выражением желания совершить его, то в любом действии должно содержать некое удовлетворение желаний. Но это полная путаница, и я намерен ее устранить. Вначале обратимся к случаям, когда действие совершается для того, чтобы удовлетворить потребность. Я разрешаю зубному врачу сверлить мне зуб, чтобы удовлетворить свое желание вылечить его. И мне его сверлят, потому что я этого хочу именно тогда и там. Но из этого не следует, что я должен испытывать «чувство удовольствия» в каком бы то ни было смысле в моем интенциональном действии. Первичное желание вылечить зуб может вызвать вторичное желание пойти к зубному врачу, и это вторичное желание, в свою очередь, может мотивировать поступок. Но удовлетворение, которое я испытываю от излечения зуба, не распространяется на сам процесс лечения; там оно и не требуется. Это как раз тот случай, когда у меня есть зависимое от желания основание хотеть чего-либо, но то, как зависимое от желания основание образует почву для вторичного желания, ничем не отличается от того, как независимое от желания основание образует почву для вторичного желания. Мое желание сдержать слово происходит от независимого от

него факта, что я дал обещание и, следовательно, имею обязательство. Но мне совершенно не нужно извлекать чувство удовольствия из того, что я сдержал обещание, потому что я намеренно совершил действие по исполнению обещанного, так же как не обязательно извлекать чувство удовольствия из того, что мне сверлят зуб, потому что это отвечает моему первичному желанию вылечить его. Ошибка Канта ясно высвечивает ошибку, которая лишь неявно проявляется у большинства последователей классической традиции. Если каждый поступок - выражение желания совершить его, а каждый успешный поступок удовлетворяет желание, то кажется, что единственное, что может мотивировать действие, - это удовлетворение желания, то есть чувство удовольствия. Но это заблуждение. Из того факта, что каждое действие, конечно, является выражением желания произвести его, не следует, что каждый поступок совершается с целью удовлетворить желание, и не следует, что действия могут быть мотивированы только удовлетворением желаний.

IV. Обещание как особый случай

В дискуссиях на эту тему обычно уделяется много внимания обещаниям, но я хочу особо подчеркнуть, что феномен независимых от желания оснований, созданных человеком, является всеобъемлющим. Велясь даже приступить к постижению социальной жизни, не учитывая его, а обещание всего лишь отдельный, бесспорный случай. Как бы то ни было, история дискуссий по поводу обещания показательна, и у меня будет возможность лучше разъяснить свою позицию, если я сначала расскажу об обязанности выполнять обещание и покажу некоторые типичные ошибки. Вопрос вот в чем: на основании чего мы должны выполнять обещания? И ответ на это

очевиден: обещание по определению - создание обязательства; а обязательство по определению - основание для действия. Следует другой вопрос: каков источник обязательства держать слово?

«Классическая модель» не в состоянии объяснить тот факт, что обязательство не отступать от обещания является внутренним по отношению к самому акту обещания, как и требование говорить правду является внутренним по отношению к акту утверждения. Иначе говоря, обещание по определению содержит обязательство сделать что-то. Традиция вынуждена отрицать этот факт, но, отрицая его, приверженцы «классической модели» обычно вынуждены высказывать странные и, как мне кажется, неверные мысли. В этом разделе я представлю краткий обзор самых распространенных ошибок, которые мне встречались.

Есть три общепринятых, но, по-моему, неправильных утверждения, которые можно очень быстро опровергнуть. Первое состоит в том, что существует некое особое *моральное* обязательство держать обещание. Напротив, если человек подумает об этом, то поймет, что нет определенной связи между обещанием и моралью, в строгом смысле этого слова. Если я пообещаю, например, прийти к вам на вечеринку, это будет социальным обязательством. Является оно моральным долгом или нет, будет зависеть от ситуации, но в случае большинства вечеринок, на которые хожу я, оно таковым не будет. Часто мы даем обещания, которые затрагивают какую-либо серьезную моральную сферу, но нет ничего в обещании, что указывало бы на то, что оно включает в себе вопросы морали. Вы не найдете ничего в практике применения обещаний, что гарантировало бы достаточную весомость обязательства держать слово для того, чтобы считать его моральным долгом. Человек может дать обещание по нравственно нейтральному поводу.

Вторая ошибка, связанная с первой, - это мнение, будто, если вы дали обещание сделать что-то плохое,

на вас не лежит никакого обязательства по его выполнению. Но это утверждение явно ложно. Правильно было бы сказать, что на человеке действительно лежит обязательство, но этот груз перевешивается дурной натурой обещания. Этот пункт может быть подтвержден методом согласия и различия: есть разница между человеком, который дал обещание сделать что-то, и человеком, который не дал такого обещания. У человека, который дал обещание, есть основание, которого нет у того, кто ничем себя не обязал⁷.

Третья и, по моему мнению, худшая из ошибок - это предположение, что обязательство держать слово является обязательством *prima facie*⁸, в отличие от прямого и категорического обязательства. Эта точка зрения была сформулирована (сэром Дэвидом Россом)⁹ в попытке обойти тот факт, что обязательства часто противоречат друг другу и бывает невозможно выполнить их все. Когда обязательство А доминирует над обязательством В, говорит Росс, В есть всего лишь обязательство *prima facie*, а не откровенное, прямое обязательство. В других работах я подробно доказывал¹⁰, что такое понимание искажает суть дела, и не буду повторяться. Я только скажу, что, когда В затмевается неким более важным обязательством, это не означает, что В не было обязательством решительным, безусловным и т. п. Его нельзя обойти, если там нечего обходить. "*Prima facie*" - понятийный модификатор в предложении, а не предикат видов обязательства и никак не может служить приемлемым термином для обозначения феномена противоречи-

⁷ ло закону, контракт на нелегальное действие считается недействительным, и закон его не признает.

⁸ На первый взгляд (лат.).

⁹ W. D. Ross, *The Right and the Good*, Oxford: Oxford University Press, 1930, p. 28.

¹⁰ John R. Searle, «Prima Facie Obligations», в изд.: Zak van Straaten (ed.), *Philosophical Subjects: Essays Presented to P. F. Strawson*, Oxford: Oxford University Press, 1980, p. 238-260.

вых обязательств, из которых одни подавляют другие. Теория «обязательств *prima facie*» хуже, чем ошибочная философия; она безграмотна.

На мой взгляд, следующие ошибки - самые распространенные среди крупных ошибок по поводу обязательства держать слово, и все они исходят из различных толкований «классической модели».

Ошибка номер один: обязательство держать обещание диктуется благоразумием. Основание держать обещание состоит в том, что, если я не выполню обещание, мне не поверят в будущем, когда я дам другое обещание.

Как известно, Юм был приверженцем этого мнения. Но обсуждаемое мнение встречает не менее известное возражение: когда никто не знает о моем обещании, я никак не нахожусь во власти обязательства выполнить его. С данной точки зрения клятва, которую дал сын у смертного ложа отца, находясь наедине с ним, не содержит никакого обязательства, так как сыну не нужно никому говорить о ней.

Более того, почему мне не поверят в будущем? Только потому, что я взял на себя обязательство и не смог выполнить его. Неудача в выполнении обязательств как почва для недоверия совсем не то же, что простой факт нереализованных ожиданий. Например, Кант предпринимал свои знаменитые прогулки каждый день настолько регулярно, что соседи могли сверять по нему свои часы. Но если бы он хоть раз не сумел вовремя выйти на улицу, то не оправдал бы ожиданий, но не вызвал бы недоверия в том смысле, как это может произойти с человеком, изменившим своему слову. Когда дело касается обещания, недоверие возникает не только из-за разочарования, но и в силу того факта, что человек дал слово.

Ошибка номер два: обязательство выполнять обещание идет от согласия с моральным принципом выполнять обещания. Без такого согласия у субъекта нет оснований для выполнения обещания. Исключе-

ние выполнение обещаний, продиктованное благоразумием.

Ошибка здесь такого же рода, как и обнаруженная ранее, в случае приверженности истине в утверждении. «Классическая модель» пытается представить обязательство в обещании как нечто внешнее по отношению к самому акту обещания, но тогда нельзя сказать, что такое обещание, как невозможно объяснить, что такое утверждение, если человек пытается установить исключительно внешнюю связь между констатацией факта и убежденностью субъекта в истинности его высказывания. Решающим обстоятельством здесь будет то, что отношения между обещаниями и обязательствами являются внутренними. Обещание по определению - акт принятия ответственности. Не представляется возможным растолковать, что же такое обещание, не прибегая к понятию обязательства.

Как мы видели при рассмотрении утверждения, требование говорить правду лучше всего проявляется в случае, когда человек намеренно лжет. Так и в случае обещания мы лучше всего можем показать, что обязательство присуще самому этому действию в случае, когда человек дает нечестное обещание. Представим, что я дал недобросовестное обещание, которое не собираюсь выполнять. При таких обстоятельствах мой обман полностью понятен мне и, возможно, позже будет открыт человеком, которому я давал обещание, и сочтен непорядочным поступком. Так происходит именно потому, что обещание предполагает связывание человека обязательством и я брал на себя ответственность сделать то, о чем говорил. Когда я даю обещание, я не гадаю и не предсказываю, что произойдет в будущем; скорее, я подчиняю свою волю тому, что сделаю в будущем. *Мое недобросовестное обещание понимается мной как обещание, давая которое, я принял на себя ответственность, не имея намерения выполнить принятое обязательство.*

Ошибка номер три (более изощренный вариант второй ошибки): если бы обязательство действительно было внутренним качеством обещания, то обязательство держать слово должно было бы происходить из института обещания. Факт, что кто-то дал обещание, является институциональным, и любое обещание якобы должно исходить из института. Но что тогда удержит любой институт от получения такого же статуса? Рабство - такой же институт, как и обещание. Поэтому если точка зрения, что обещания создают независимые от желания основания для действия, справедлива, то раб обременен таким же обязательством, как и тот, кто дает обещание, что абсурдно. Взгляд на обещания как на независимые от желания приводит к бессмысленным результатам и поэтому должен быть ложным. Правильным будет понимание того, что институт, несомненно, является основой обещания, но только потому, что мы согласны с принципом ответственности за данные обещания. Если вы не одобряете институт, не поддерживаете его, не оцениваете положительно, при обещании не будет обязательств. Нас обычно учат держать слово и вследствие этого перенимать благосклонное отношение к институту, поэтому мы не замечаем, что поддержка нами института - важнейший источник обязательства. Как институты, обещание и рабство тождественны; единственное отличие (с интересующей нас точки зрения) заключается в том, что мы считаем одно хорошим, а другое плохим. Но обязательство не является внутренней чертой обещания, оно появляется из внешнего источника - отношения, которое сформировалось у нас по поводу обещания. Обязательство в обещании может быть создано только одним способом: нашим согласием с принципом: «Не отказывайся от своего обещания».

Этот аргумент завершает обзор «классической модели» по обсужденному выше вопросу. Простейшим ответом на него будет следующий: *обязательство держать слово не исходит из института обещания*. Когда

я даю обещание, данный институт является всего лишь *средством*, инструментом, которым я воспользовался для того, чтобы создать основание. Обязательство осуществить обещание исходит из того, что я свободно и добровольно создаю основание для себя. Свободное выражение воли может ее же связать, и это логическое утверждение не имеет никакого отношения к «институтам», «нравственным позициям» или «оценочным высказываниям». Именно поэтому у раба нет иных оснований подчиняться хозяину, кроме соображений благоразумия. Он не ограничил свою волю, ведя себя свободно. Со стороны раб будет выглядеть так же, как и наемный работник. Им даже, возможно, дают одинаковое вознаграждение. Но внутренне они совершенно не похожи. Наемный работник создает собственное основание, какого не создает раб. Думать, что обязательство обещания берет начало из института обещания, так же ошибочно, как думать, что обязательства, которые я беру на себя, говоря по-английски, должны происходить из института английского языка: если я не одобряю так или иначе английский язык, я не нахожусь во власти обязательства, когда говорю на нем. По «классической модели», обязательство держать слово всегда является внешним по отношению к самому обещанию. Если на мне лежит обязательство выполнить обещание, это может быть только потому, что я думаю: а) институт обещания хорош или б) у меня есть нравственный принцип, согласно которому человек должен быть верным своему слову. Существует простое опровержение обеих точек зрения: из них следует, что при отсутствии каждого из этих условий не будет обязательства выполнять обещание. Значит, для человека, который не считает институт обещания хорошим, как и для человека, который не придерживается морального принципа держать слово, нет никакого основания исполнять обещание. Мне данный вывод кажется абсурдным, и я неоднократно указываю на это в данной книге.

самом деле у всех этих
 Ошибка номер четыре: н* льств о>> и так да же —
 слов - «обещание», «обяза** ое значения. Когда мы
 есть описательное и оценок опис ательном смь|сле>
 пользуемся этими словами Q, н0 не вводим никаких
 мы просто констатируем факт а мы пользуем ся ими
 оснований для действия. Ко^ прост о констатируем
 в оценочном значении, мы И льны е оценки) г такие
 факты, ибо затрагиваем мор<* автоматически п оэто-
 оценки не вытекают из факт авсле жива ется система
 му на практике в дискуссии Ор жно обнаружить, срав
 тическая двузначность. Ее ^ значен ия слов
 нив описательное и оценочно о: нет никакой двузнач
 Отвечу на эту ошибку кра е е в слова х <<собака>>1
 ности в этих словах, как не* Конечн о] челове к все-
 «кошка», «дом» или «дерево^ г их нормативно м зна-
 гда может употреблять слова И ать: <<Это дом>>| я могу
 чении. Вместо того чтобы ск* И домо м%; приэтом я не
 сказать: «Это то, что называю^ дом (хотя я и беру на
 ручаюсь, что это действитель^ некоторые люди наЗби-
 себя ответственность в том, чт о зом, если я скажу: <<Он
 вают его так). Таким же обр# обязате льство», я могу
 дал обещание» или «Он взял бещание>> и <<обязатель-
 заключить в кавычки слова «о ться а| требования] за
 ство» и таким образом из ба ав. Но эта возможность
 данного прямым значением ся слов иш наличия дву
 не вскрывает двузначности эг\х значении. прямое зна-
 смысленности в их буквалья^ в том, что человек,
 чение слова «обещание» сое* а себя ответств енность
 давший его, тем самым взял и давать до полнитель-
 за его выполнение. Попытка е уклонение м от нее.
 ные значения этим словам бу/*

^ ^ оциальная роль **V. Обобщение:** ^ желания оснований независимых ~f

^ Й этой главы я старался
 На протяжении в с ^ структурой создания
 описать то, что назвал атомар^ ой

независимых от желания оснований для действия, и мы обсудили некоторые характерные черты утверждений и обещаний, фокусируя внимание на критике философской дискуссионной традиции по поводу института обещания. Я также бегло рассмотрел «феноменологический уровень» независимых от желания оснований для действия, в соответствии с которыми человек поступает с пониманием того, что его поведение создаст для него основание осуществить что-либо в будущем. Сейчас я хочу дать более общее представление о роли независимых от желания оснований в социальной жизни как таковой, но на более высоком уровне, чем уровень атомарной структуры. Мне хотелось бы, помимо прочего, объяснить, почему создание независимых от желания оснований свободными, рациональными личностями, владеющими языковыми средствами и функционирующими в рамках институциональных структур, является всеобъемлющим. Это происходит, когда вы заключаете брак, заказываете пиво в баре, покупаете дом, записываетесь на курс в университете или назначаете встречу с зубным врачом. В вышеперечисленных случаях вы включаете институциональную структуру таким образом, что создаете основание для себя сделать что-либо в будущем, независимо от того, будет ли у вас желание осуществить задуманное. И в таких случаях это является основанием для вас, потому что вы добровольно создали его.

Общее понимание роли оснований в практической рациональности требует рассмотрения по крайней мере следующих пяти свойств: 1) *свобода*; 2) *временность*; 3) *личность и точка зрения первого лица*; 4) *языки и другие институциональные структуры*; 5) *рациональность*. Рассмотрим их по порядку.

Свобода

Я уже говорил о том, что рациональность и свобода дополняют друг друга. Они не тождественны,

но поступки могут быть оценены как рациональные только при условии их свободы. Основание для параллелив следующем: *рациональность должна быть способна различать*. Рациональность возможна лишь там, где есть подлинный выбор между рядом рациональных и иррациональных вариантов действия. Если поступок полностью детерминирован, то рациональность не может его изменить. Она даже не выходит на сцену. Человек, чьи поступки целиком исходят из его убеждений и желаний (а-ля «классическая модель»), поступает вынужденно и совершенно вне сферы рациональности. Но человек, который свободно *действует в соответствии* с теми же самыми убеждениями и желаниями, который вольно превращает их в *действующие* основания, живет в сфере рациональности. Свобода в действиях, разрыв и применимость рациональности являются равнообъемными понятиями.

Действуя свободно, я могу, налагая условия выполнения на условия выполнения, создать основание, которое будет активизировано мной в будущем. Неважно, захочу я или нет поступить именно так, когда придет время. Умение связывать волю сейчас может создать основание для будущих действий только потому, что это является демонстрацией свободы.

Временность

Утверждения теоретического разума не связаны с временем, однако утверждения практического разума включают ссылку на время. Фраза «Я собираюсь осуществить действие А, потому что хочу создать ситуацию В» по своей сути обращается к будущему, но утверждение «Гипотеза Н подтверждается доказательством Е» по своей сути совсем не ссылается на время. Она находится вне времени, хотя, конечно, на определенных этапах может ссылаться на конкретные исторические события. Что касает-

ся животных, у них могут быть только непосредственные основания, потому что без языка нельзя упорядочить время.

Личность и точка зрения первого лица

В случаях, которые будут рассмотрены ниже, важно понимать, что мы анализируем логическую структуру поведения рациональных существ, занимающихся созданием оснований для самих себя. Никакой посторонний взгляд или точка зрения третьего лица не способны объяснить процессы, во время которых свободный субъект может создать основание сейчас, а действовать по нему в будущем, вне зависимости от того, как он будет рассуждать в будущем.

Язык и другие институциональные структуры

Чтобы создавать независимые от желания основания, субъект должен владеть языковыми средствами. Можно вообразить примитивные доречевые существа, накладывающие условия выполнения на условия выполнения. Но систематическое создание таких оснований и их передача другим людям требует традиционных символических методов такого рода, который характерен для человеческих языков. Более того, социальные отношения подразумевают, что мы должны уметь представлять этические отношения, участвующие в создании независимых от желания оснований для действия, и также нуждаемся в языке, чтобы упорядочивать время должным образом. Иными словами, у нас должны быть пути донесения до людей того факта, что действие в настоящем создает независимое от желания основание для будущего действия, и нам также требуются языковые средства для представления данных временных и этических отношений.

Помимо узко языковых явлений, то есть помимо таких речевых актов, как утверждение или обещание,

есть внеязыковые институциональные структуры, которые также участвуют в создании независимых от желания оснований. Так, например, только если в обществе существует институт собственности, могут существовать независимые от желания основания, касающиеся ее, и только если в обществе существует институт брака, могут быть независимые от желания основания, касающиеся его. Но тем не менее нужно повторять снова и снова, что институт не является отправной точкой для основания, скорее, институт предоставляет рамки, структуру, в которых создается основание. Оно появляется там, где человек закрепощает свою волю с помощью свободного и добровольного действия.

Рациональность

Чтобы практика создания независимых от желания оснований могла быть социально эффективной, она должна быть таковой благодаря рациональности рассматриваемых лиц. Только потому, что я - рациональное существо, я могу понять, что мое поведение в прошлом создало основания для моего поведения в настоящем.

Объединение всех пяти элементов

Теперь попробуем свести воедино все приведенные соображения. Прежде всего: как мы можем организовать время? Очевидный ответ состоит в том, что мы сейчас производим действия, которые обусловят новые в будущем, которые, в свою очередь, не произошли бы, если бы мы сейчас распорядились иным образом. Именно поэтому мы используем будильники. Мы знаем, что у нас есть веское основание проснуться в шесть утра, но мы также знаем, что в шесть утра мы не сможем действовать в соответствии с этим основанием, потому что будем спать. Таким об-

разом, заводя будильник сейчас, мы получаем возможность действовать в соответствии с этим основанием в будущем. Но предположим, что у меня нет будильника и мне нужно попросить кого-нибудь разбудить меня. Какая разница между тем, чтобы самостоятельно завести будильник на шесть утра или попросить другого человека поднять меня в шесть утра? В обоих случаях я прилагаю какие-то усилия сейчас, чтобы проснуться завтра в шесть утра. Разница в том, что в случае использования будильника создаются только причины, тогда как в последнем случае создаются новые основания для действия. Как? Есть множество случаев. Если я не доверяю человеку, с которым имею дело, я могу сказать: «Если вы меня разбудите в шесть утра, я дам вам пять долларов». Здесь я пообещал, дал условное обещание заплатить человеку пять долларов, а он, если согласится на мое предложение, в свою очередь, пообещает сделать это при условии, что я заплачу ему пять долларов. Это типичная черта контрактов. Каждая сторона дает условное обещание, основанное на получении выгоды от другой стороны.

При более реалистичных обстоятельствах я просто получу от него обещание поднять меня. Я говорю: «Пожалуйста, разбудите меня в шесть часов утра», а он отвечает: «Хорошо». В данном контексте он дал условное обещание и создал независимое от желания основание.

В третьем случае обещания вообще давать не надо. Предположим, что я совсем не доверяю данному человеку, но знаю, что он ежедневно готовит себе завтрак в шесть утра. Я просто помещаю продукты для завтрака так, что он не сможет их достать, не разбудив меня. Например, я уношу их в свою комнату и запираю дверь. Чтобы забрать их, он должен постучать ко мне в дверь и разбудить меня. Тогда получается, что в этом третьем случае тоже есть основание разбудить меня, но оно продиктовано благоразумием

или **независимо от желания. Он должен** рассуждать: «Я голоден, я не могу позавтракать, не разбудив его, поэтому я разбужу его».

Все три метода в зависимости от ситуации будут одинаково действенны, но я хотел бы обратить внимание на то, насколько неестественен третий случай. Если бы единственным путем получения помощи от других людей было создание такой ситуации, в которой они, независимо от нас, захотели бы сделать то, чего мы хотим от них, многие формы социальной жизни были бы невозможны. *Чтобы мы могли организовывать время на социальной основе, нам необходимо вырабатывать механизмы, которые оправдуют разумные ожидания по поводу поведения в будущем членов общества, включая нас самих.* Если бы у нас были одни желания, как у обезьян Кёлера, нам не удавалось бы планировать время так, чтобы организовывать свое поведение и считаться с другими личностями. Чтобы организовывать свое поведение и распоряжаться им, нам нужно создать класс сущностей, аналогичных желаниям по логической структуре, но при этом независимых от желания. Нам требуется, коротко говоря, класс внешних факторов мотивации, которые бы предоставляли основание для действия, то есть пропозициональное содержание с восходящим направлением соответствия, и человек как субъект действия. Такие сущности связывают рациональных существ только при том условии, что рациональные существа свободно создают их как обязывающие их самих.

Обратимся теперь к роли языка и других институциональных структур. Есть много особенностей в институциональных явлениях, которые нуждаются в изучении; в другой книге я постарался дать анализ некоторых из них и не буду повторять его здесь¹¹. Однако есть одна особенность, существенная для на-

¹¹ *The Construction of Social Reality*, New York: The Free Press, 1995.

стоящего разговора. Для институциональных фактов нормальное соотношение интенциональности и онтологии перевернуто. Обычно то, что *есть*, логически предшествует тому, что *есть по-видимому*. Мы осознаем, что предмет кажется тяжелым, потому что понимаем, что такое для предмета быть тяжелым. Но в случае институциональной реальности онтология исходит из интенциональности. Для того чтобы нечто было деньгами, люди должны думать, что это и есть деньги. И если достаточно много людей думают, что это деньги, в остальном придерживаются адекватных позиций, ведут себя соответственно и тип предмета удовлетворяет всем прочим требованиям, предписанным ее отношением, как, например, требованию подлинности, то это деньги. Если все мы полагаем, что данный предмет - это деньги, совместно используем его, рассматриваем его как деньги, значит, это деньги. В данном случае «кажется» предвосхищает «есть». Я не могу преувеличить значимость описанного феномена. Звуки, вырывающиеся из моего рта, трактуемые как физические явления, больше похожи на тривиальные акустические колебания. Но у них есть уникальные черты: мы считаем их предложениями, а воспроизведение последних - речевыми актами. Если мы все считаем их предложениями и актами речи и если мы все используем, интерпретируем, рассматриваем их, реагируем на них и, вообще говоря, относимся к ним как к предложениям и речевым актам, то они являются тем, что мы в них видим. (Я излагаю все это вкратце, но не имею в виду, что говорю о простых - в любом смысле - феноменах.) В таких случаях мы создаем институциональную реальность, обращаясь с повседневной реальностью как с реальностью, имеющей некий статус. Те или иные сущности - деньги, собственность, правительство, брак, университеты, речевые акты - имеют уровень описания, где они не более чем материальные явления вроде гор и метелей. Но с помощью коллективной интен-

циональности мы придаем им статус, а с ним и функции, без которых они не смогли бы играть свои роли.

Следующий шаг - увидеть, что в процессе создания данных институциональных феноменов мы также можем создавать основания для действия. У меня есть основание для бережного хранения малоинтересных кусочков бумаги в бумажнике, потому что я знаю, что они больше, чем просто бумажки. Они имеют ценность в качестве валюты Соединенных Штатов. Я хочу сказать, что в данной институциональной структуре существуют целые наборы оснований для действий, которые не могли бы существовать без институциональной структуры. Поэтому представление типа «кажется, это так» может создать набор оснований для действия, потому что в том, что кажется сущностью ситуации (при правильной интерпретации), задействована социальная реальность. Если я возьму у кого-нибудь деньги взаймы, закажу пиво в баре, зарегистрирую брак, вступлю в клуб, то я воспользуюсь институциональными структурами, чтобы создать основания для действия, а основания существуют внутри институциональных структур.

Но у нас все еще нет ответа на важнейший вопрос: как мы можем пользоваться такими структурами для создания независимых от желания оснований? У меня есть самые веские основания хотеть денег, но они зависят от желания купить некоторые вещи. Но ведь есть и обязательства, для выполнения которых требуются деньги? Долги другим людям? Обещания внести деньги в таких-то случаях? Если группа людей создает институт, единственной функцией которого будет получение от меня денег, у меня нет какой бы то ни было обязанности делать это, потому что, хотя они создали то, что считают основанием, для меня это еще не основание. Итак, как я могу применять институциональную реальность в целях создания независимых от желания оснований для себя?

Теперь надо представить основные свойства свободы и точки зрения первого лица. Здесь вопрос состоит в том, как могу я создать основание для себя, основание, которое обязывало бы меня в будущем, даже если у меня не будет ни малейшего желания делать то, для чего я создал это основание. Мне кажется, невозможно ответить на поставленный вопрос, если смотреть с точки зрения третьего лица. Третьему лицу кажется, что некто издает звуки. Он говорит: «Я обещаю разбудить вас в шесть часов утра». Как может его поступок создать основание, которое ограничит его волю? Единственный путь к ответу - понаблюдать с точки зрения первого лица, что, как мне кажется, я пытаюсь делать, каковы мои намерения, когда я произвожу эти звуки. И как только мы увидим эту ситуацию глазами первого лица, мы сможем, я уверен, разгадать загадку. Когда я говорю: «Я обещаю разбудить вас в шесть часов утра», я воспринимаю себя как субъекта, свободно создающего особый тип независимого от желания основания, обязательство поднять вас в шесть утра. В этом весь смысл обещания. В этом-то обещание и состоит. Перед нами намеренное создание некоторого рода обязательства - и такие обязательства по определению являются независимыми от последующих желаний субъекта. Но пока я сказал только то, что я воспроизвожу звуки с известными намерениями, и так как я имею эти намерения, то-то и то-то представляется мне сутью дела. Но как перейти от представления типа «кажется, это так» к представлению типа «это имеет место»? Чтобы ответить на этот вопрос, мы должны обратиться к ранее высказанным мной соображениям об институциональных структурах. Для них характерно такое положение, когда «кажется» предшествует «есть». Если мне кажется, что я создал обещание, потому что имел намерение сделать то, что сделал, а вам кажется, что вы приняли обещание, и все остальные условия (я не буду перечислять их здесь, по-

тому что уже подробно разбирал их в другой работе¹²) для того, чтобы создать обещание, соблюдены, то я дал обещание. Я намеренно создал новую сущность, которая свяжет меня в будущем; для меня она является независимым от желания основанием, потому что я свободно и намеренно создал ее таковой.

Способность ограничивать свою волю сейчас создает основание для действия в будущем только потому, что она есть проявление моей сегодняшней свободы. Я уже отмечал отсутствие оснований у раба подчиняться рабовладельцу: у него (раба) есть, пожалуй, лишь зависимые от желания основания, хотя и рабовладелец, и раб действуют в рамках институциональных структур. Все основания, которыми оперирует раб, продиктованы благоразумием. Раб не пользовался никакой свободой, когда создавал себе основания для действия. Чтобы увидеть, как в рамках институциональной структуры субъект может создать внешние основания для действия, нелишне отметить, что внутри институциональной структуры у субъекта есть возможность свободно создавать основания. Не может быть и тени сомнения в том, что они являются основаниями для него, потому что он свободно и добровольно создал их таковыми. Я ни в коем случае не хочу сказать, что эти основания превосходят все остальные. Напротив, мы знаем, что любая ситуация в реальной жизни, скорее всего, будет изобиловать многочисленными противоречивыми основаниями - для действия или против него. Когда придет время для поступка, субъекту все равно придется соотнести свое обещание с большим количеством других противоречивых оснований.

Итак, мы рассмотрели четыре характеристики: время, институциональные структуры, точку зрения первого лица и свободу. Теперь я обращаюсь к пятой - рациональности. Способность действовать рационально -

¹² *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge: Cambridge University Press, 1969, chap. 3.

это широкий набор возможностей: признавать непротиворечивость, следствия, доказательства, оперировать этими - и многими другими - категориями. Особенности рациональности, которые здесь представляются значимыми, касаются способности действовать по-разному в согласии с основаниями для действия. Пусть это пока звучит несколько туманно; разъяснение этого является нашей следующей важной задачей.

Допустим, я совершил свободное действие с целью создать для себя независимое от желания основание. Допустим, я выполнил все условия (обещая, заказывая пиво или делая что-нибудь еще), то есть преуспел в задаче создания основания. А что мне понадобится для согласия с существованием этого основания, когда придет время? Если я полагаю, что знаком со всеми фактами, осознанной рациональности достаточно, чтобы признать: предварительное создание основания является в данный момент связывающим обстоятельством. Важно, что, когда вы даете обещание или пьете пиво, у вас нет особых моральных принципов для понимания того, что созданное вами в прошлом основание как ограничение в настоящем является именно ограничивающим основанием сейчас. С точки зрения логики абсолютно противоречиво допускать создание и временную длительность обязательства, а потом отрицать, что у вас есть основание для действия.

VI. Резюме и заключение

В данной главе я затронул вопрос о том, как люди могут создавать независимые от желания основания и быть мотивированными для действий в соответствии с ними. Какие факты подтверждают утверждение о том, что человек создал такое основание и оно является рациональной формой мотивации действия? Я постарался обсудить эти вопросы на трех уровнях. Первый, нижний уровень - это уровень ато-

марной структуры фундаментальной интенциональности, через которую субъект может обязать себя, налагая условия выполнения на условия выполнения. Второй уровень - «феноменологический», на котором мы рассматриваем то, что представляется субъекту. Субъект рассуждает так: он берет на себя обязательства, свободно и намеренно проявляя свою волю так, чтобы ограничить свою же волю в будущем для того, чтобы в будущем у него было основание для действия. Это основание независимо от его желания или нежелания совершить действие. Третий уровень - это уровень общества в целом: каковы социальные функции систем независимых от желания оснований для действия?

Главные факты, согласующиеся с тем, что люди могут создавать независимые от желания основания и быть мотивированными для действия в соответствии с ними, таковы:

1. Должны существовать структуры, достаточные для создания таких институциональных фактов. Эти структуры неизбежно являются языковыми, но могут включать и другие институты. Такие структуры дают нам возможность купить дом, заказать пиво, поступить в университет и т. д.

2. Если человек действует в рамках этих структур, имея соответствующие намерения, этого достаточно для создания независимых от желания оснований. Точнее, если субъект действует с намерением создать такое основание, то, если обстоятельства подходят по остальным параметрам, он создает такое основание. Важнейшее намерение - это намерение, которое должно стать основанием. Основание не проистекает из института; институт только предоставляет средство для создания таких оснований.

3. Логической формой интенциональности в создании таких оснований неизменно является наложение условий выполнения на условия выполнения. Безупречный пример создания независимого от желания основа-

ния для действия - обещание. Однако обещание стоит особняком среди речевых актов, так как его выразитель также исполняет роль субъекта пропозиционального содержания, и оно имеет самореференциальный компонент, налагаемый на условия выполнения. Условия выполнения обещания состоят не только в том, что говорящий делает что-то; он это делает потому, что пообещал. Таким образом, налицо самореференциальный компонент в обещании, он не присутствует в других речевых актах. Например, его нет в утверждениях.

4. Как только обязательство создано, признающая рациональность требует, чтобы субъект признал его как ограничение своего последующего поведения. У обязательства есть структура оснований для действия. Есть фактитивная единица с восходящим направлением ответственности и человек в качестве субъекта.

5. Как только действительное независимое от желания основание для действия создано, оно может мотивировать желание совершить действие, как и признание любого другого основания может мотивировать желание совершить действие. Если вы признали действительным основание сделать что-либо, вы уже признали действительным основание захотеть сделать это.

Приложение к главе 6: внутренние и внешние основания

Я возражал против тезиса Бернарда Уильямса о том, что внешних оснований не существует, что все основания для человека неизбежно являются внутренними по отношению к его набору мотиваций. Без сомнения, здесь можно представить различные возражения, но главный для меня пункт состоит в том, что набор мотиваций у человека может включать и факты, внешние по отношению к набору мотиваций субъекта. Рациональность, например, требует, чтобы субъект признавал внешние факты как основания для действия, даже если

в его наборе мотиваций ничто не располагает его здесь и сейчас смотреть на них таким образом. Я сосредоточился на двух видах фактов, которые касаются долгосрочного благоразумия и независимых от желания оснований, например принятых на себя обязательств.

Заслуживает отдельного рассмотрения одна из последних особенностей доктрины интернализма. Некоторые интерпретации интернализма гласят, что внешних оснований нет, и тавтологически это верно. Я не хотел бы предстать оппонентом таких теорий. Проблема в том, что истинные тавтологические варианты легко могут быть интерпретированы как субстантивные варианты, которые ложны. (Я не говорю, что сам Уильямс повинен в этом недоразумении.) В этом приложении по возможности я коротко перечислю тавтологические варианты и сопоставлю их с субстантивными.

Главный аргумент в пользу интернализма: если у субъекта нет внутренних оснований, ему *не от чего* оттолкнуться при рассуждении. Внешнее основание по определению является внешним по отношению к субъекту и, следовательно, не может быть использовано в качестве основания для рассуждения. Вывод из этого аргумента и в каком-то смысле самый эффективный способ его выражения заключается в том, что нельзя объяснить поступки человека его основаниями, если они не внутренне, так как лишь внутреннее основание может реально *мотивировать* действие субъекта. Таким образом, есть два непосредственно связанных между собой аргумента в пользу интернализма: первый - о процессе рассуждений, второй - о мотивации. Каждый из них допускает тавтологическую формулировку, и я с тавтологической формулировкой, конечно, не спорю.

Тавтология А, рассуждение: чтобы рассуждать в уме в соответствии с основанием, человек должен иметь в уме основание, служащее для него мотивацией.

Тавтологический текст мотивационного тезиса звучит так:

Тавтология Б, мотивация: чтобы основание в уме могло стать фактором мотивации, человек должен иметь в уме основание, которое мотивирует его.

Обе эти тавтологии допускают субстантивное перефразирование, которое кажется мне не тавтологическим, а ложным. Субстантивное перефразирование воплощает разногласие в отношении рациональности между интерналистами и экстерналистами.

Субстантивный тезис А: чтобы какие бы то ни было факты или фактивные единицы R могли играть роль основания для субъекта X , R должны быть частью набора S мотиваций X или быть в нем представлены.

Нетавтологический вариант или субстантивный тезис Б: все рациональные факторы мотивации являются желаниями, истолкованными в широком смысле этого слова, так, как Уильяме описывает S .

Субстантивные варианты интернализма сразу сталкиваются с контрпримерами. Из тезиса А прямо следует, что факты, касающиеся независимых от желания оснований для действия субъекта, например обуславливающие его благоразумные долгосрочные интересы, равно как и его обязательства и гарантии, не могут быть основаниями для действия. Это имеет место даже в тех случаях, когда человек в курсе данных фактов, если только он не расположен совершить эти действия в рамках своего набора мотиваций. Тезис Б имеет прямое следствие, состоящее в том, что в любой момент жизни человека и для любого действия типа T у человека нет основания совершать действие типа T . Исключения составляют только те случаи, когда у субъекта именно тогда и там есть какое-либо желание в широком смысле этого слова произвести действие типа T или желание встать на твердый путь к действию типа T как к средству удовлетворить потребность. Мы привели ряд

примеров, в которых это утверждение ложно, т. е. субъект имеет основание совершить поступок, даже если эти условия не выполнены.

Итак, спор между интерналистами и экстерналистами лежит в плоскости существования независимых от желания оснований для действия. Вопрос таков: существуют ли такие основания, признания которых в качестве мотивации требует от субъекта одна рациональность - независимо от того, относятся ли они к его набору мотиваций? Для интерналиста все основания для действия должны основываться на желаниях, в широком смысле этого слова. Для экстерналиста существуют некоторые основания для действия, которые могут быть почвой для желания сделать что-либо, но не являются ни желаниями, ни производными от них. Например, у меня может быть желание сдержать слово, потому что я воспринимаю его как обязательство, а не потому, что я заведомо хотел выполнять все обещания.

Уильямс иногда как бы подразумевает, что признание обязательства само по себе является внутренним основанием для действия. Но это заявление двусмысленно. Чтобы сказать, что А знает о своем обязательстве, нужно иметь хотя бы две различных возможности:

1. А знает, что у него есть обязательство, которое он признает веским основанием для действия и, следовательно, основанием для желания действовать.
2. А знает, что у него есть обязательство, но он к нему безразличен. Ничто в его наборе мотиваций не располагает его поступать в соответствии с ним.

Теперь сущность разногласия между интерналистами и экстерналистами выявлена: для экстерналиста в обоих случаях есть основания для действия. Безусловно, в обоих случаях присутствуют независимые от желания основания. Для интерналиста только в первом случае есть основание для действия. На взгляд экстерналиста, первый случай неправильно истолкован интерналистом. Интер-

налист считает, что признание веского основания в ограничивающем обязательстве эквивалентно желанию действовать. Экстерналист считает это признание почвой для возникновения желания, которое есть независимое от желания основание для действия.

В таких случаях мне кажется, что сторонник интернализма может утверждать, что внешнее основание все же будет действенным, только если у субъекта есть способность признавать его связывающим обязательством. И это приводит нас к третьему тавтологическому варианту интернализма:

Тавтология С: чтобы признать внешнее основание в качестве основания субъект должен иметь внутреннюю способность признавать внешнее основание в качестве основания.

Но это легко трансформируется в нетавтологический субстантивный вариант, который является ложным:

Субстантивный вариант С: чтобы любое внешнее обстоятельство стало основанием для субъекта, последний должен быть внутренне расположен признать его в качестве основания.

Легко спутать субстантивный вариант с тавтологическим, но они все же различны. В тавтологическом варианте говорится: чтобы использовать свои способности, человек должен ими обладать. Субстантивный вариант объясняет, что ничто не является приемлемым основанием, если действующий субъект не расположен видеть в нем таковое; а это, как я показал, ошибочно. Частью концепции рациональности является то, что могут существовать независимые от желания основания, основания, связывающие рационального субъекта, вне зависимости от желаний и склонностей, присутствующих в его наборе мотиваций.

Глава

7

Слабость воли

Иногда, даже слишком часто, случается так, что человек размышляет, принимает взвешенное решение, таким образом формируя твердое и безоговорочное намерение сделать что-то, и в нужный момент не осуществляет задуманное из-за слабости воли. Получается, что, если связь между размышлением и намерением является как причинной, так и рациональной или логической, то есть если рациональные процессы приводят к намерениям, а последние, в свою очередь, вызывают действия посредством интенциональной причинности, откуда же тогда берется реальная слабость воли? Откуда возникают случаи, когда субъект формирует безоговорочное, решительное намерение сделать что-то, ничто не мешает ему совершить задуманное, и все-таки он не осуществляет своего намерения? Удивительно, но многие философы считают это невозможным, выдвигают изобретательные аргументы и доказывают, что очевидные

случаи слабости воли являются на самом деле проявлениями чего-то еще. Увы, это не только возможно, но и достаточно распространено. Вот незамысловатый пример: студент формирует твердое и бескомпромиссное намерение заняться подготовкой курсовой работы во вторник вечером. Ничто не мешает ему работать, но, когда наступает полночь, оказывается, что он весь вечер смотрел телевизор и пил пиво. Такие ситуации, как может подтвердить любой преподаватель, не являются из ряда вон выходящими. Так что приходится настаивать на том, что условием достаточности в любом проявлении слабости воли (того, что греки называли акразией), является то, что акразию можно часто наблюдать в реальной жизни и в ней нет логических ошибок. В предыдущих главах мы обнаружили разрыв между намерениями и действиями, и этот разрыв даст нам объяснение слабости воли.

Да, но как возможно явление акразии? Взглянем с другой стороны: отчего же сомневаться в ее возможности, приходиться в тупик, когда мы так часто наблюдаем ее в реальной жизни? По-моему, основная ошибка, которая имеет долгую историю в философии, заключается в неправильном истолковании отношений между предпосылками действия и его выполнении. Есть давняя традиция в философии, согласно которой при рациональном действии, если его психологические предпосылки упорядочены, то есть если они являются настоящими желаниями, намерениями, ценностями и т. д., за ними обязательно должно последовать действие. По мнению некоторых авторов, эта неизбежность действия даже является аналитической истиной. Типичное утверждение идеи причинной необходимости можно найти у Дж.С. Милля:

«... воля фактически следует определенным моральным посылкам с тем же единообразием и (при достаточной осведомленности об обстоятельствах) с той же точностью, как и физические явления следуют за

физическими причинами. Этими моральными посылками являются желания, антипатии, привычки и предрасположенности вместе с внешними обстоятельствами, приводящими к действию на основе этих внутренних стимулов... Воля есть моральный результат, следующий соответствующим моральным причинам так же неизбежно и неизменно, как физические явления становятся результатом их физических причин»¹.

По-моему, очевидно, что для каждого, кто придерживается подобных взглядов, слабость воли будет представлять проблему, поскольку при эффективных причинах действие должно следовать в силу причинной необходимости. В аналитической философии двадцатого столетия принято считать, что слабость воли в чистом виде никогда не проявляется и не может проявиться. По мнению Р.М. Хейра², если человек поступает вопреки своим моральным убеждениям, значит, у него нет моральных убеждений, на которые он претендует. А Дональд Дэвидсон³ полагает, что, если человек действует вопреки своим намерениям, у него и не было безусловного намерения совершить действие. И Хейр, и Дэвидсон отстаивают вариации на тему основной идеи: человек, составивший оценочное суждение о том, что стоит сделать, должен это обязательно сделать (если, конечно, ему не помешают и т. п.). А если действие не выполнено, значит, не было и верного оценочного суждения. По Дэвидсону выходит, что это суждение было лишь кажущимся или условным суждением. У Хейра получается, что данная оценка не может быть моральной оценкой.

Главным во всех этих случаях является предположение о том, что, если предпосылки действия рацио-

¹ J.S. Mill, *The Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*, в изд.: Timothy O'Connor (ed.), *Agents, Causes and Events: Essays on Indeterminism and Free Will*, Oxford: Oxford University Press, 1995, p. 76.

² R.M. Hare, *The Language of Morals*, Oxford: Oxford University Press, 1952.

³ «How Is Weakness of the Will Possible?», в изд.: *Essays on Actions and Events*, Oxford: Oxford University Press, 1980.

нально структурированы в определенном порядке, действие должно последовать в силу причинной необходимости. Таким образом, Дэвидсон подтверждает следующие два принципа:

Принцип 1. Если человек предпочитает сделать *x*, а не *y* и он уверен, что волен совершить любое из этих действий, он намеренно сделает *x*, если ему нужно выбрать лишь одно из этих двух действий (там же, с. 23);

Принцип 2. Если человек выносит суждение, что ему лучше совершить поступок *x*, а не *y*, то он больше хочет совершить *x*, чем *y* (там же).

Если эти принципы совместить, то получится, что человек, принимающий решение в пользу поступка *x*, а не *y*, намеренно совершит *x*, если ему нужно выполнить одно из этих действий. Эти два принципа несовместимы с принципом, что существуют действия, продиктованные слабостью воли, которые Дэвидсон определяет так:

Принцип 3. Существуют произвольные действия (там же).

Это значит, что иногда субъект решает сделать *x*, а не *y*, он уверен, что его выбор свободный, и тем не менее намеренно совершает *y*, а не *x*.

Дэвидсон разрешает этот очевидный парадокс, утверждая, что случаи, когда человек действует противоположно своему лучшему суждению, делая *y* вместо *x*, свидетельствуют о том, что человек не делал *безусловного* суждения с целью доказать, что лучше выполнить действие *x*. Точка зрения Хейра несколько сложнее, но основа ее та же. Его идея в том, что если мы принимаем императив или приказ, то в силу причинной необходимости наше принятие данного императива приведет к выполнению соответствующего действия, и, в его глазах, принятие морального суждения есть принятие императива. Хейр пишет: «Я предлагаю гово-

ритель, что проверка, использует ли кто-то суждение типа «Я должен выполнить действие X» в качестве оценочного, эквивалентно суждению «Осознает ли он, что, если он соглашается с этим суждением, он также должен согласиться с требованием «Позвольте мне совершить X»⁴. Он пишет: «Было бы тавтологией говорить, что мы не можем искренне соглашаться выполнить чью-то волю, и в то же время не выполнить ее, если для этого представился случай, и притом сделать это в наших силах (физических и психологических)»⁵.

После чтения обоих текстов создается мнение, что если соответствующие причинные предпосылки действия должны его вызвать, то при явных случаях акразии имеют место изъяны в предшествующих психологических состояниях.

Эти авторы отрицают существование разрыва, потому проблема слабости воли встает перед ними в столь острой форме, и они вынуждены отрицать явно или неявно случаи акразии в строгом смысле слова. Так что глубинное противоречие между моей точкой зрения и традиционной сводится к вопросу о разрыве. «Классическая модель» отрицает разрыв. Я же, напротив, думаю, что разрыв является безусловной реальностью нашей сознательной жизни. Я представил аргументы в пользу его наличия в предыдущих главах, и не буду повторяться. В этой главе я хочу попробовать другой подход. Я рассматриваю воззрения Дэвидсона и Хейра на акразию как своего рода *reductio ad absurdum*⁶ этой черты «классической модели». На мой взгляд, если человек действует свободно, то вне зависимости от его предпосылок, будь то моральные суждения, безусловные ценностные оценки, твердые и безусловные намерения и все, что вам угодно, - слабость воли возможна. Так что если вы пришли к выводу, что она невозможна,

⁴ R.M. Hare, *Language of Morals*, p.168-169.

⁵ Ibid, p. 20.

⁶ Приведение к абсурду (лат.).

вы ошиблись и должны вернуться назад, чтобы скорректировать посылки, приведшие к ошибке. В этом случае ложной посылкой является отрицание разрыва. Точка зрения Дэвидсона является более современной, так что я сосредоточусь в основном на ней.

Что же все-таки означает тезис о том, что есть действия, вызванные слабостью воли? Нам нужно сформулировать его так, чтобы стало ясно, совместим этот тезис с принципами 1 и 2 или нет. Дэвидсон утверждает его в следующей форме:

Принцип 3. Существуют произвольные действия.

Но что такое «произвольное» действие? Согласно естественной интерпретации, мне кажется, что тезис состоит в том, что порою человек безоговорочно полагает, что лучше будет совершить поступок *x*, чем поступок *y*, что он может совершить любой из этих поступков, однако намеренно совершает поступок *y* вместо *x*. Данный тезис действительно несовместим с принципами 1 и 2, и я уверен в его истинности. Дэвидсон отрицает его истинность и говорит, что в случаях «произвольных» действий субъект не приходит к безусловному выходу, что лучше было бы выполнить действие *x*, а не *y*, а скорее лишь формулирует условное суждение, что поступок *x* лучше, чем поступок *y*. Он решил, что *x* было сделать лучше, чем *y* при том, что «все факторы учтены», где, по Дэвидсону, «все факторы учтены» означает, что «все факторы учтены» не в буквальном смысле, а только «в связи с определенным набором размышлений в мозгу субъекта».

Прежде всего, в тезисе Дэвидсона хочется отметить, что он не дает независимого доказательства того, что слабовольный субъект не может безусловно оценить любое действие, помимо реально выполняемого. А следовательно, нет независимого основания для мотивации тезиса, случаев для рассмотрения, при помощи которых можно показать, что было сдела-

но только обусловленное суждение. Скорее, понятие обусловленных оценок и оценок *prima facie* представлено как способ преодоления явного несовпадения принципов 1, 2 и 3. Если при действиях, вызванных слабостью воли, человек не произвел безусловной оценки в пользу несовершенного действия, а оценил его лишь по типу *prima facie*, «все факторы учтены», непоследовательность исчезает. Теперь принцип 3 можно представить так:

Принцип 3*. Иногда человек формирует условное, кажущееся мнение, что лучше сделать *x*, чем *y*, при уверенности, что он может сделать и то, и другое, и затем намеренно делает *y*.

И при таком толковании принципы 1, 2 и 3 совместимы.

Каков тогда логический статус решения? Утверждается следующее: всем действиям, вызванным слабостью воли, предшествуют условно-оценочные суждения (или условные намерения, что Дэвидсон считает тем же). Внешне это похоже на эмпирическую гипотезу: есть стопроцентное соответствие между проявлением слабости воли и выработкой условных, а не безусловных суждений. Но для эмпирической гипотезы это чересчур самоуверенное заявление, сделанное на основе малоочевидных или вовсе не очевидных доказательств.

И даже помимо того, что нет независимых аргументов в пользу утверждения, что человек со слабой волей не дал безусловного суждения, существует другая и худшая проблема. Она заключается вот в чем: субъект может страдать слабостью воли и вне зависимости от формы суждения. Человек может сказать: «Безусловно, я полагаю, что *x* лучше, чем *y*», - и тем не менее сделать *y* вместо *x*. Единственный выход я вижу в том, чтобы включить в этот аргумент порочный круг, т. е. критерием того, была ли у субъекта безусловная оцен-

ка, считать выполнение им соответствующего действия. Круг состоит в следующем: мы берем за основу тезис, что все вызванные слабостью воли действия предваряются условными, а не безусловными намерениями. Аргументом в пользу данного тезиса является то, что эти действия были вызваны слабостью воли и, следовательно, им *должно* было предшествовать условное, а не безусловное намерение. Если бы им предшествовало безусловное намерение, действие должно было бы произойти. Я думаю, что этот круг подразумевается в труде Дэвидсона. На его взгляд, человек делает что-либо намеренно только тогда, когда у него есть абсолютное и безусловное оценочное суждение в пользу того, чтобы совершить именно этот поступок. Так что из этой концепции предсказуемо следует, что, когда субъект заявляет, что *x* лучше, чем *y*, но притом намеренно делает *y* вместо *x*, названное суждение не могло быть безусловным. Но это бросает нас из огня да в полымя, поскольку очевидно неверно в любом обычном смысле выносить абсолютные безусловные оценочные суждения и не поступать в соответствии с ними. В этом-то и состоит проблема слабости воли. Человек часто выносит абсолютные безусловные суждения, а потом не поступает в соответствии с ними. Дэвидсон решает проблему слабости воли, просто постулируя, что во всех подобных случаях человеку не удастся выработать абсолютного безусловного суждения.

Мой диагноз происходящего в следующем. Утверждение, якобы эмпирическое - все случаи слабости воли являются случаями, когда делается условное оценочное суждение, - на самом деле не является эмпирическим. Дэвидсон полагает, что принципы 1-3 верны, что с принципами 1 и 2 нет проблем и таким образом должна найтись интерпретация принципа 3, согласующаяся с принципами 1 и 2. Заявление об условных ценностных суждениях и является данной интерпретацией.

Но это решение влечет абсурдные следствия, которые я намерен разъяснить. Рассмотрим типы проявле-

ний слабости воли, характерных для нашей жизни. Предположим, что после рассмотрения всех известных мне фактов, относящихся к данному вопросу, я решаю, что лучше всего для меня не пить вина сегодня за ужином, поскольку, например, мне нужно поработать над трудом о слабости воли после этого ужина. Но я все-таки пью вино за ужином. Оно выглядело настолько соблазнительно, что из-за слабости воли я выпил его. Представим все мои интенциональные состояния в данном случае с точки зрения Дэвидсона:

1. Я сделал условное суждение: учитывая все факторы, лучше всего не пить вино.
2. Я сделал безусловное суждение: лучше всего выпить вино.

И в результате я выпил вино.

Что неверно в этой точке зрения? Просто ошибкой было бы говорить, что я должен был вынести безусловное оценочное суждение, чтобы выпить вино. Я просто сделал это. Мой поступок и стал проявлением слабости воли. Я выпил вино вопреки моему *безусловному* суждению, что лучше этого не делать. Так что неверное утверждение, будто мое намерение совершить правильный поступок не могло быть безусловным, а лишь условным или кажущимся, поддерживается другим неверным утверждением: совершая неправильный поступок, я должен был сделать безусловное суждение о том, что это был правильный поступок. Оба утверждения неверны. Я могу сделать безусловное оценочное суждение и все-таки, при слабости воли, поступить вопреки ему, и моему поступку, вызванному слабостью воли, не обязательно будет соответствовать суждение о том, что это действие было верным.

Проблема слабости воли состоит *не* в том, каким образом я согласую два очевидно противоречивых суждения, а в том, как, сделав лишь одно суждение,

я могу потом действовать противоположным образом. И вот ответ: мне не нужно придумывать другое суждение, чтобы действовать; я просто могу действовать. Это означает, что в подобных случаях у меня есть намерение в действии без предварительного намерения и предварительного размышления.

Вся эта цепочка умозаключений показывает, что соединение принципов 1 и 2 ошибочно. Это не тот случай, когда все, что человек считает лучшим, он действительно хочет исполнить. И это не тот случай, когда вы принимаете решение и вправду хотите совершить поступок, следовательно, в силу этих причин обязаны его совершить. Есть много вещей, которые, как я считаю, лучше осуществить, и многого я желаю, но не делаю, хотя у меня есть для этого и возможности, и способности.

Ключевой фразой в работе Дэвидсона я считаю следующую: «Если *г* есть основание для кого-либо, чтобы придерживаться *р*, то оно должно быть, по моему, причиной того, что он придерживается *р*. Но, и это очень важно здесь, признание им *г* может вызвать признание *р*, хотя *г* не является основанием для этого; более того, человек может даже думать, что *г* есть основание отбросить *р*»⁷. Давайте попробуем применить эту точку зрения к примеру с вином. У меня есть набор оснований *г*, которые являются доводом для меня в пользу того, чтобы выпить вино, *р*. Однако они заставляют меня придерживаться мнения, что лучше всего выпить вина, не являясь основанием для этого действия. И в данном случае я думаю, что они являются основанием отказаться от утверждения, что лучше выпить вина.

Я не нахожу это даже отдаленно правдоподобным в свете того, что случилось, когда я в момент слабости воли пил вино вопреки моему лучшему суждению. Я думаю, что намного более реалистичной является

⁷ «How Is Weakness of the Will Possible?», p. 41.

точка зрения, о которой я позже расскажу подробно. Она заключается в том, что у меня было безусловное суждение относительно того, что было бы лучше *не* пить вино, но оно вступило в конфронтацию с тем, что я нашел вино соблазнительным и не смог устоять перед ним.

Как же мы запутались во всем этом? Дэвидсон вместе с другими философами полагает⁸, что, когда действия рационально мотивированы, существует некая причинно необходимая связь между психологическими предпосылками действия и намеренным его выполнением, или, по крайней мере, намеренной попыткой выполнить действие, что действие вытекает из его предпосылок благодаря причинной необходимости. Но это ошибка. Это отрицание того, что разрыв существует. Отрицая существование разрыва, вы получаете все проблемы, которые мы здесь рассматриваем, и, что особенно важно, разрешение вопроса слабости воли становится, строго говоря, невозможным.

В ответ на утверждение о том, что правильные психологические предпосылки в силу причинной необходимости ведут к действию, зададимся вопросом, существуют ли вообще такие случаи, когда психологические предпосылки причинно достаточны для действия? Мне кажется вполне очевидным, что есть много подобных случаев, но там отсутствует свободная воля, и они не относятся к обычным добровольным действиям. Таким образом, например, наркоман может иметь психологические предпосылки для употребления наркотиков, которые причинно достаточны для уверенности в том, что он будет ими пользоваться по той простой причине, что он не в силах удержаться. В таких случаях, как мы уже видели, не существует знакомого нам разрыва. Поступок действительно причинно предопределен достаточными для предпосылок

⁸ Напр.. Peter van Inwagen, «When Is the Will Free?», в изд.: Timothy O'Connor (ed), *Agents, Causes and Events: Essays on Indeterminism and Free Will*, New York: Oxford University Press, 1995.

психологическими факторами. Теперь мы, кстати, вполне убедились, что эти психологические факторы имеют свое объяснение в нейробиологии.

В обычных случаях мы можем привести очевидное возражение: можно принять любой вид оценочного суждения и не действовать в соответствии с ним. Проблема акразии, повторяю, в том, что если мы оставим в стороне случаи пагубных привычек, принуждения, одержимости и т. д., то любая предпосылка, даже если она четко сформулирована, не влечет заведомо выполнение действия и вполне сознательный человек, действующий рационально, всегда может иметь предпосылку (например, подходящее моральное суждение, безусловное намерение, да что угодно) и не действовать в соответствии с ней. Более того, такое случается нередко. Точнее, постоянно. Спросите любого, кто пытался сбросить лишний вес, бросить курить или выполнить все решения, принятые в канун Нового года.

В крайней форме ошибка, которая делает непонятным существование акразии, происходит из неверной концепции причинной связи. Если, например, мы сравниваем причинную связь с ударами бильярдных шаров или со сцеплением шестеренок механизма, то кажется просто невозможным, что бывают причины без следствий. Если намерения вызывают поведение и намерение имеется, а человек не предпринимает действия, которое намеревался предпринять, это может случиться только потому, что этому помешали другие причины или это было намерение не того рода, как нам казалось, и т. д.

Но интенциональная причинность в некоторых важных отношениях не похожа на причинность в бильярде. Оба случая представляют причинность, но в случае с желаниями и намерениями, при нормальных волевых поступках, когда человек не принужден действовать тем или иным образом, наличие причин еще не вынуждает субъекта действовать в соответствии с ними; он

должен *поступать в соответствии* с основаниями или своим намерением. При волевом действии существует, как мы убедились в главах 1 и 3, разрыв, определенный спад активности при переходе от процесса размышления к формированию намерения, и еще один разрыв между намерением и его реальным воплощением.

Имея дело с интенциональностью, лучше всего думать от первого лица. Что значит для меня сформировать намерение, а потом не действовать в соответствии с ним? Может быть, я вынужден в силу осознаваемых или неосознаваемых причин действовать противоположным намерению образом? Конечно, нет. А может быть, в таких случаях всегда оказывается, что намерение имело недостатки, было условным или неподходящим, что оно не было абсолютным, безусловным или неудержимым, а лишь кажущимся и условным? И снова нет. Намерение, как все мы знаем, бывает сколь угодно сильным и безусловным, ничто не влияет на него, и все равно действие не осуществляется.

Чтобы увидеть, как происходит акразия, нам нужно напомнить себе о том, как действия протекают в нормальных случаях, когда акразии нет. Когда я формирую намерение, я должен действовать в соответствии с ним. Я не могу сидеть сложа руки и смотреть, как действие протекает, как когда я смотрю на бильярдные шары. Но с точки зрения первого лица, несомненное значение в данном случае имеет лишь то, что действия не происходят сами по себе, они не случаются, подобно событиям; их *совершают*, они, например, предпринимаются, иницируются или выполняются. Принятого решения недостаточно, вам нужно исполнить задуманное. Именно в разрыве между намерением и действием мы находим возможность, даже неизбежность, некоторых случаев слабости воли. Из-за неизбежности столкновения желаний и других факторов мотивации для большинства преднамеренных действий существует возможность, что, когда на-

отступит время проявить активность, человек обнаружит, что он не хочет выполнять задуманное.

Что бы мы имели, если бы акразия была действительно невозможна? Представьте себе мир, в котором человек, сформировавший безусловное намерение выполнить действие (и удовлетворивший все другие предпосылки, такие, как формирование абсолютного суждения в пользу совершения данного [поступка, моральное предписание самому себе действовать таким образом и т. д.], после чего оно выполняется в силу причинной необходимости, если [только] какие-то другие причины не перевесят силу намерения или же намерение ослабеет и потеряет свое первенство стать причиной совершения поступка. Если бы все в мире было так, нам не нужно было бы *действовать в соответствии с* нашими намерениями; мы могли бы, так сказать, ждать, пока наши намерения сами не осуществляются. Мы могли бы сидеть сложа руки и просто наблюдать. Но так не бывает, мы всегда должны действовать сами.

Акразия, в двух словах, - это признак определенно-го рода свободы, и мы сможем понять ее лучше, если [глубже исследуем эту свободу. Согласно определенной классической концепции принятия решений, мы (время от времени достигаем «точки выбора»: точки, в которой нам предоставлен ряд вариантов, из которых мы можем, а иногда и должны окончательно выбрать один. Я хочу возразить, что в любой нормальной, сознательный, бодрствующий момент нашей [жизни у нас есть неограниченное, строго говоря, бесконечное количество вариантов выбора. Мы всегда стоим перед выбором, и наш выбор безграничен. В то [время как я пишу эту главу, я могу сгибать пальцы ног, [двигать левой рукой или собираться в Тимбукту. Опыт [любого нормального, сознательного, свободного действия содержит в себе возможность не выполнять это действие, а сделать что-то еще. Многие из этих вариантов не будут, без сомнения, рассматриваться, так

как они бесполезны, нежелательны или даже нелепы. Но среди всех возможностей будет несколько таких, которые мы захотели бы использовать, например выпить еще порцию напитка, пойти поспать, погулять или просто отложить работу и почитать роман.

Существует много разных форм акразии, но возникает она обычно так: в результате размышления мы формируем намерение. Однако поскольку у нас всегда есть бесконечное количество вариантов выбора, когда приходит время действовать, несколько альтернативных вариантов могут показаться привлекательными или иметь другую мотивационную почву. Для многих действий, выполняемых нами в соответствии с основанием, есть и основания не совершать их, а поступить как-нибудь по-другому. Иногда мы и действуем в соответствии с этими другими основаниями, а не с нашим изначальным намерением. Решение проблемы акразии просто: мы почти никогда не имеем только одной возможности выбора, открытой для нас. Независимо от конечного решения, другие варианты остаются привлекательными.

Может озадачить то обстоятельство, что мы когда-то действуем согласно нашему лучшему суждению при всех этих конфликтующих требованиях, налагаемых на нас. Но мы не будем так удивляться, если напомним себе, зачем нам размышление и предварительные намерения. Они нужны нам во многом для того, чтобы регулировать наше поведение. Благоразумное поведение — это не клубок спонтанных действий, каждое из которых мотивировано требованиями минуты; скорее, мы приносим порядок в нашу жизнь и даем себе возможность удовлетворить большее количество наших долгосрочных целей, формируя предварительные намерения посредством размышления.

Часто проводят аналогию между акразией и самообманом; здесь в самом деле есть некоторые совпадения. Характерным проявлением акразии является то, что обязанность противостоит желанию, а для самообмана

характерно доказательство, противостоящее желанию. Например, влюбленный, вопреки горькой реальности, обманывает себя тем, что его возлюбленная верна ему, потому что он отчаянно хочет верить в ее преданность. Но есть и значительные различия между акразией и самообманом, связанные в основном с направлением со-ответствия. Человек со слабой волей может оставить действительное положение вещей на поверхности. Он может сказать себе: «Да, я знаю, мне не стоит курить, и я принял твердое решение бросить курить, но тем не менее я очень хочу выкурить еще сигарету; и, таким образом, вопреки моему лучшему суждению, я выкурю ее». Но человек, обманывающий себя, не может сказать себе: «Да, я знаю, что это утверждение, в которое я верю, абсолютно неверно, но я очень хочу верить в него; таким образом, вопреки моему суждению и моим знаниям, я буду по-прежнему верить в это». Такая позиция не есть самообман, она просто иррациональна и, возможно, даже противоречива. Чтобы поверить в утверждение, ложность которого ему известна, он должен подавить свои знания. «Акразия» - это название определенного рода конфликта между интенциональными состояниями, когда неправая сторона побеждает. «Самообман» - это не столько один из типов конфликта вообще, сколько форма избежания конфликта путем подавления нежелательной стороны. Это форма сокрытия конфликта, того, что в некоторых случаях можно назвать непоследовательностью, которая, если всплывет, не сможет быть поддержана реальными обстоятельствами. Форма конфликта такова:

У меня есть неоспоримые доказательства, что существует р (даже, возможно, я знаю, что оно есть), но я очень хочу верить, что р нет.

Этот конфликт не может быть преодолен желанием, если он возникает в подобной форме. Для того чтобы желание взяло верх, сам конфликт должен быть подав-

лен. Вот в чем самообман. Акразия есть форма конфликта, но не форма логической противоречивости или логической непоследовательности. Самообман есть способ скрыть то, что явилось бы формой противоречивости или непоследовательности, если бы оказалось на поверхности. В силу этих оснований самообман логически требует понятия подсознательного, а акразия его не требует. Акразия зачастую дополняется самообманом как способом ухода от конфликта, например, когда курильщик говорит себе: «Вообще-то, курение не так вредно для меня, и, кроме того, утверждение, что оно вызывает рак, еще не было доказано».

Подведем итоги: акразия и самообман не одинаковы по своей структуре. Акразия обычно принимает следующую форму:

Лучше всего сделать *A*, и я решил это сделать, но по своей воле и согласно своим намерениям делаю *B*.

Здесь нет логического абсурда или непоследовательности, хотя есть конфликт между противоречивыми основаниями для действия, и это действие иррационально в том плане, что человек по своей воле и намеренно действует в соответствии с основанием, которое считает неправильным.

Самообман обычно принимает форму:

Сознательное суждение субъекта: я верю, что *p* нет. Его же неосознанное суждение: у меня есть неоспоримые свидетельства, что *p* существует, и я очень хочу верить, что *p* нет.

Самообман, таким образом, включает иррациональность и в некоторых случаях даже логическую противоречивость. Он может существовать, только если один из элементов вытесняется из сознания.

При действиях, обусловленных слабостью воли, личность поступает в соответствии с основанием, ко-

торое она сама считает не лучшим основанием для действия, и поступает вопреки основанию, которое считает наилучшим. Этот конфликт может принимать множество разных форм, и существует множество степеней слабости воли. Соблазнительно думать, что при слабости воли человеком овладевает некое сильное желание, так что желание, в соответствии с которым человек действует, обеспечивает достаточное причинное условие для поступка. Нет сомнения, что бывают и такие случаи, но они нетипичны. В обычном случае существует разрыв, как для действия по слабой воле, так и для действия по сильной воле. Я выпил еще один стакан вина вопреки моему суждению, что мне не стоило этого делать. Но то, что я выпил этот стакан вина, не было более принужденным действием, чем мой поступок под воздействием сильной воли, когда я действовал согласно моему лучшему суждению. Разрыв есть или может быть одним и тем же в обоих типах случаев. Вот почему действие из-за слабой воли в данных рамках иррационально. Иррационально с моей стороны сделать неправильный выбор, зная, что он неправильный. Метафора «слабости», с моей точки зрения, точна как раз в этих случаях, потому что здесь встает вопрос о личности. Рассматриваемая проблема касается не слабости моих желаний или убеждений, а моей личной слабости в осуществлении принятых мной решений.

В том плане, в котором я представил тему слабости воли, она не является серьезной проблемой в философии. Она становится значимой, только если мы делаем неверные предположения относительно причинных предпосылок действия. Но она позволяет нам увидеть разрыв в новом свете. Однако остается вопрос: какова и какой может быть нейробиологическая реальность разрыва? Этот вопрос я отложу до последней главы.

Глава

8

Почему не существует
дедуктивной логики
практического разума

I. Логика практического разума

Практический разум, как обычно говорят, занят вопросом о том, что делать, а теоретический - о том, во что верить. Но если это так, нам должно казаться непонятным, почему у нас нет общепринятой концепции дедуктивной логической структуры практического разума, в то время как она применяется в теоретическом разуме. В конце концов, процессы, при помощи которых мы высчитываем, как лучше достичь поставленных целей, как будто бы так же рациональны, как и процессы, при помощи которых мы выявляем следствия наших убеждений. Так почему же у нас есть мощный логический аппарат для одних процессов и нет такого аппарата для других? Аристотель в той или иной степени разработал теоретический силлогизм и, хотя в целом это не имело такого большого значения, придумал и практический силлогизм. Почему же

нет общепринятой теории практического силлогизма, хотя существуют теории теоретического силлогизма и дедуктивной логики?

Чтобы увидеть, в чем заключается проблема, посмотрим, как она решается для теоретического разума. Нам нужно отделить вопросы, касающиеся логических связей, от вопросов философской психологии. Великий прорыв в дедуктивной логике был совершен в девятнадцатом столетии, когда Фреге¹ отделил вопросы философской психологии («законы мысли») от вопросов логических отношений. Оказалось, что, если установить правильные логические отношения, философская психология будет сравнительно легкой. Например, если разобраться в отношениях логического вывода между высказываниями, то многие соответствующие вопросы об убеждениях покажутся довольно простыми. Если я знаю, что исходные посылки «все люди смертны» и «Сократ - человек» вместе приводят к выводу «Сократ смертен», я уже знаю, что кто-то, *верящий* в эти посылки, *обязан* прийти к данному выводу; что этот кто-то, *знающий*, что данные посылки верны, *справедливо* приходит к заключению об истинности этого вывода и т. д. Здесь видится строгий набор точных параллелей в теоретическом разуме между такими «логическими» понятиями, как посылка, вывод и логическое следствие, с одной стороны, и такими «психологическими» понятиями, как убеждение, обязательство и выведение, с другой. Основание для этих параллелей состоит в том, что психологические состояния обладают пропозициональным содержанием и, таким образом, наследуют определенные черты логических связей между высказываниями. Поскольку логический вывод сохраняет истину, а убеждение есть обязательство перед истиной, свойства логического вывода могут быть отображены как обязательства веры. Если q есть логическое

¹ Готлоб Фреге (1848-1925) - немецкий логик, математик и философ, основоположник логицизма, один из создателей логической семантики. - Прим. ред.

следствие p и я верю, что есть p , я должен верить в истинность q . Подразумеваемый принцип, работающий так хорошо в ассерторической логике, заключается в том, что, если вы правильно понимаете логические связи, осознание большей части философской психологии придет к вам само собой.

Теперь, предполагая принятие нами этого различия между логическими отношениями и философской психологией, спросим: как оно должно действовать в практическом разуме? Что представляют собой логические отношения в практическом разуме и какое они имеют касательство к философской психологии? Вот некоторые вопросы относительно логических связей: какова формальная логическая структура практического аргумента? В частности, можем ли мы получить определение формальной обоснованности для практического разума так же, как можем сделать это для дедуктивного «теоретического» разума? Использует ли практическая логика те же правила умозаключений, что ассерторическая логика, или здесь требуются другие правила? Вопросы философской психологии размышления могут включать много аспектов, о которых уже шла речь в этой книге, особенно те, которые связаны с характером интенциональных состояний в практическом обосновании, их отношением к логической структуре размышления, их отношениями с действием и с основаниями для действий вообще. Какие виды интенциональных состояний фигурируют в размышлении и каковы связи между ними? Что может быть основанием для действия? Какова природа мотивации и каким образом размышление реально мотивирует действие?

В свете нашего разделения логической теории и философской психологии зададимся вопросом: «Существуют ли формальные образцы практической обоснованности, как, например: *принятие* посылок значимого практического аргумента обязывает к принятию и выводу, как в области теоретического разума?» Мы видим, что в теоретическом разуме верить в посылки зна-

чимого аргумента значит верить и в вывод. Существуют ли подобные обязательства для желаний и намерений в практическом разуме? Цель формальной логики практического разума состоит, как мне кажется, в получении набора значимых форм практического вывода; и проверка любого подобного проекта должна заключаться в том, должен ли человек, принявший посылки предполагаемого значимого практического умозаключения, желать его вывода так же, как тот, кто принял посылки значимого теоретического умозаключения, должен верить и выводу из них.

II. Три образца практического разума

Для начала рассмотрим несколько попыток установить формальную логическую структуру практического разума. Я ограничу анализ так называемым обоснованием средств и целей, поскольку большинство авторов трудов по этому вопросу придерживаются традиции «классической модели» и думают, что практический разум состоит в размышлении о средствах для достижения целей. Достаточно странно, что вовсе не легко и не бесспорно то, как устанавливается формальная структура обоснования средств и целей, и нет общего согласия относительно того, что она из себя представляет. В философской литературе многообразие формальных моделей подобного обоснования ставит в тупик, даже есть фундаментальные разногласия по поводу того, какие у практического разума должны быть особые элементы - желания, намерения, постановления, императивы, нормы, действия или что-то еще?² Я полагаю, причина такого разнообразия в том, что указанные авторы принимают тот факт, что элементами обоснования являются фактитивы, которые могут

² Подробное исследование литературы, вышедшей до середины 1970-х гг., можно найти в книге: Bruce Aune, *Reason and Action*, Dordrecht-Holland: D. Reidel Publishing Company, 1977, ch. 4, p. 144-194.

принимать различные формы. Многие философы многословно рассуждают о модели объяснения и размышления, опирающейся на «убеждение-желание», но какой конкретно должна быть структура данной модели? Энтони Кении предполагает, что структура практического разума полностью отлична от структуры теоретического разума. Он приводит следующий пример:

Я должен быть в Лондоне в 4:15.

Если я попаду на поезд в 2:30, я буду в Лондоне в 4:15.

Таким образом, я сяду на поезд в 2:30³.

Поскольку посылки представляют оба направления соответствия, мы можем представить форму этого аргумента символами «f⁴» и «Ф» для восходящего и нисходящего направлений соответствия, и использовать «Ц» и «С» для обозначения целей и средств:

↑ (Ц)

Ф (Если С, то Ц).

Следовательно, ф (С).

В случае, когда у человека есть убеждения и желания в качестве «посылок», данная схема умозаключения может быть представлена в следующем виде:

ЖЕЛ (Я достигаю Ц).

УБЕЖД (Если я воспользуюсь С, то достигну Ц).

Следовательно, ЖЕЛ (Я пользуюсь С).

Но кажется, что это не может быть правильным, поскольку две посылки в данной форме просто не заставляют человека приходить к выводу. Вы не получаете обязательства желать, еще меньше намереваться, в итоге такой формы рассуждения. Чтобы увидеть это, отметьте, что многие Ц могут рассматриваться как тривиальные, а многие С - как нелепые. Например, я хочу, чтобы метро не было настолько переполнено, и я убеж-

³ Anthony Kenny, *Will, Freedom and Power*, New York: Barnes and Noble, 1976, p. 70.

ден, что, если убью всех остальных пассажиров, оно не будет таким переполненным. Это не значит, что я обязан хотеть покончить с другими пассажирами. Конечно, кто-нибудь *мог бы* сформировать желание убийства в переполненном метро, но кажется абсурдным утверждать, что рациональность *связывает меня обязательством* иметь желание убивать лишь на основе других моих убеждений и желаний. Самое большее, на что может рассчитывать данная модель, так это учитываться в качестве *возможной* мотивации для формирования желания. Человек, обладающий соответствующими убеждениями и желаниями, имеет возможный мотив, чтобы желать С. Но нет *обязательства* иметь такое желание.

Иногда говорят, что эта модель неверна, поскольку в ней нет отношения следования между пропозициональным содержанием посылок и заключения. И в самом деле, если мы просто посмотрим на пропозициональное содержание, то увидим, что здесь имеется ошибочный переход от утверждения следствия к утверждению основания. Некоторые философы полагают, что стандартную форму практического разума можно найти в тех случаях, когда средство является необходимым условием для достижения конкретной цели. Таким образом, они утверждают следующее (или его варианты):

f- (Я достигаю цели Ц).

Ф (Единственный способ достичь Ц - воспользоваться средством С) (иногда говорят: «С есть необходимое условие для Ц» или «чтобы достичь Ц, я должен воспользоваться С»).

Следовательно, *i*^s (Я прибегаю к С).

В этом случае выполнение посылок гарантирует выполнение вывода, но принятие посылок все-таки не обязывает желать вывода. Если приложить эту модель к примерам из жизни, откроется ее несостоятельность в качестве общего истолкования практического разума.

Вообще говоря, существует множество путей, в том числе нелогичных, к любой цели; редко есть лишь одно средство, которое может оказаться абсурдным настолько, чтобы мы его также исключили. Предположим, у вас есть какая угодно цель: вы хотите поехать в Париж, разбогатеть, выйти замуж за республиканца. В случае, например, с Парижем есть много способов попасть туда. Вы можете пойти пешком, поплыть, полететь на самолете, на ракете, пуститься в плавание на корабле или каяке; вы можете проложить для этого тоннель через всю землю, прилететь туда через Луну или Северный полюс. В очень редких случаях существует только одно средство для достижения цели. Насколько мне известно, нет быстрого способа избавиться от симптомов гриппа, за исключением смерти. Следовательно, согласно вышеизложенной модели, если я желаю избавиться от симптомов гриппа немедленно и верю, что единственный способ сделать это заключается в том, чтобы умереть, я обязан желать собственной смерти. Эта модель, как и первая, имеет очень узкое применение. Большая часть обоснований «цели-средства» не относится к необходимым условиям, а даже если и относится, желать осуществления цели для меня не означает желать использовать средство⁴.

В первом из приведенных примеров не было отношения следования между пропозициональным содержанием посылок и заключения, но во втором примере оно было. Тот факт, что отношения следования не создают обязательства для вторичного желания, выявляет важный контраст между логикой одних только убеждений и логикой в комбинациях убеждений и желаний. Если я верю, что есть p и что если есть p , то есть и q , я должен верить, что q есть. Но если я хочу, чтобы существовало p , и верю в то, что если есть p , то есть и q , я не обязан хотеть, чтобы было q . Откуда же эта разли-

⁴ См.: Aune, *Reason and Action*. Он видит, что первая модель не подходит для оснований, похожих на те, о которых я говорил, и тем не менее не замечает, что те же возражения можно применить и ко второй модели.

ца? Когда мы поймем это, мы сильно продвинемся на пути к пониманию того, почему нет приемлемой логики практического разума.

Давайте снова попытаемся сконструировать формальную логическую модель практического разума. Как правило, когда у вас есть желание, намерение или цель, которой вы стремитесь достичь, вы не ищете *какие-либо* средства; также вы не ищете и *единственное* средство; вы ищете *лучшее* средство (как говорил Аристотель, вы ищете средства «лучшие или легчайшие»). А когда нет каких-нибудь хороших или, как минимум, подходящих средств, вы отказываетесь от самой цели, если вы рациональны. Кроме того, вы не просто имеете цель, но если вы рациональны, вы оцениваете и выбираете ваши собственные цели в свете - чего же? Нам придется обратиться к этому моменту позднее. А пока предположим, что вы уже серьезно выбрали цель и оценили ее как приемлемую. Пусть вы серьезно хотите попасть в Париж, то есть вы «приняли решение» и стараетесь найти лучший способ осуществить ваше намерение. Вы заключаете, что проще всего будет полететь туда самолетом. Существует ли убедительная формальная модель логики по обоснованию «цели-средства» в подобном случае?

Пусть форма рассуждения будет следующей:

ЖЕЛ (Ехать в Париж).

УБЕЖД (Лучший способ попасть туда, учитывая все обстоятельства, - лететь самолетом).

Следовательно, ЖЕЛ (Я лечу самолетом).

Если отделить вопросы логических отношений от вопросов философской психологии - к чему я призываю, то мы увидим, что с логической точки зрения это рассуждение, в приведенном виде, энтимематично⁵.

⁵ Энтимема - неполно приведенный аргумент, недостающие части которого подразумеваются очевидными. - Прим. ред.

Чтобы быть **формально обоснованным**, оно требует дополнительной посылки в форме:

ЖЕЛ (Если я поеду в Париж, я выберу лучший способ для этого и продумаю все детали).

Если мы добавим данную посылку, рассуждение будет обоснованным по стандартам классической логики. Пусть P = я собираюсь в Париж, Q = я выбираю лучший способ попасть туда, и R = я лечу самолетом. Тогда его форма будет следующей:

$$\begin{array}{c} P \\ P \Rightarrow Q \\ Q \circ R \\ \hline R \end{array}$$

И хотя этот аргумент не сохраняет истинности, поскольку две его посылки и заключение не имеют истинностных значений, это не важно, так как данный аргумент сохраняет выполнимость, а истина является просто особым случаем выполнимости. Истина есть выполнимость представлений с направлением соответствия от слов к миру.

Но снова, как и в предыдущих примерах, представляется, что логические отношения не отображают философской психологии должным образом. Конечно, очевидно, что рационально мыслящий человек, владеющий всеми этими посылками, должен иметь или обязан иметь желание лететь самолетом. Более того, чтобы сделать это приемлемым, нам нужно ввести сомнительную посылку о том, что хотят делать все «лучшим способом, учитывая все обстоятельства». Безусловно, кажется, будто любая попытка формально описать структуру практического аргумента подобного вида потребовала бы такой посылки, но все же совсем не ясно, что она означает. Что подразумевается под «лучшим способом» и под «учитывая все обстоятельства»? Кроме того, отметим, что такие посылки не име-

ют аналогии в стандартных случаях теоретического разума. Когда человек исходит из своих убеждений, что все люди смертны и что Сократ - человек, и приходит к выводу о том, что Сократ смертен, он не нуждается в какой-либо посылке относительно того, во что лучше верить, учитывая все обстоятельства.

Я попытался найти формальную логическую модель традиционной концепции рассуждения, ссылающегося на «цели-средства», той концепции, которая восходит к Аристотелю, и это лучшее, до чего я мог додуматься. Я также попытался дать определение его формальной структуры, которое кажется мне более совершенным по сравнению с другими встречавшимися мне вариантами. Но я думаю, что это определение все-таки безнадежно неадекватно. После многих безуспешных попыток я против воли пришел к выводу, что получить формальную логику практического рассуждения, адекватную фактам философской психологии, невозможно. Чтобы показать, почему это так, я обращусь к обсуждению природы желания. Важнейшей чертой желания для нас является то, что оно имеет восходящее направление соответствия. Многие черты, которые я определяю как черты желания, также являются чертами других фактитивов с восходящим направлением соответствия, таких, как обязательства, потребности и т. д. Однако для простоты я буду по большей части говорить о желании и затем отнесу сказанное к другим фактитивам с восходящим направлением соответствия.

III. Структура желания

Чтобы увидеть слабые места в исправленной мной логике практического рассуждения и понять главные препятствия в построении формальной логики практического рассуждения, мы должны исследовать некоторые общие свойства желания и, что особенно важно, проанализировать различия между желаниями

и убеждениями. Я буду применять общее истолкование интенциональности, представленное в главе 2, равно как и другие черты теории интенциональности, представленные мной в другой книге⁶. В частности, я буду предполагать, что, вопреки поверхностной грамматике высказываний о желании, все желания содержат в себе целые предложения в качестве своего интенционального содержания (таким образом, «я хочу твою машину» означает что-то вроде «я хочу, чтобы у меня была твоя машина»); желания обладают направлением соответствия от мира к разуму, тогда как у убеждений направление соответствия от разума к миру; и у желаний нет ограничений в интенциональном содержании, которые есть у намерений. Намерения должны относиться к будущим или к настоящим поступкам человека и иметь в своем интенциональном содержании причинную самореференциальность. У желаний же нет такого причинного условия, и они могут относиться к прошлому, настоящему и будущему. Кроме того, я считаю, что пространственные различия *de dicto* / *de re* безнадежно запутаны, как и истолкование интенциональности желаний. Различение *de re* / *de dicto* правильно истолковывается как различие между видами *предложений* о желаниях, а не между видами желаний. Заявление, что все желания, убеждения и так далее являются в целом интенциональными, просто неверно. *Предположения* о желаниях, убеждениях и так далее являются в целом интенциональными. Желания и убеждения сами по себе в целом не интенциональны, хотя в некоторых нестандартных случаях они могут быть таковыми⁷.

Когда некое положение дел становится желательным для удовлетворения какого-то другого желания, лучше всего вспомнить, что каждое желание есть часть более крупного желания. Если я хочу прийти

⁶ John R. Searle, *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

⁷ Об интенциональности (через «С») и различении *de re* / *de dicto* см.: Searle, *Intentionality*, ch. 7, 8.

к себе в офис, чтобы проверить почту, то содержание этого желания можно выразить просто: я хочу этого (я иду в свой офис). Но это есть часть более широкого желания, содержание которого таково: я хочу этого (я хочу получить почту, для чего иду в мой офис). Это же свойство присуще и намерениям. Если я намереваюсь сделать *a*, чтобы сделать *b*, значит, у меня есть сложное намерение следующей формы: я делаю *b* посредством того, что выполняю *a*. Я разьясню это более развернуто позже.

Первое, чем желание (в любых его проявлениях) отличается от убеждения, это то, что для человека возможно последовательно и сознательно хотеть, чтобы было *p*, и хотеть, чтобы *p* не было, в то время как невозможно последовательно и сознательно верить и в то, что *p* есть, и в то, что *p* нет. И данное утверждение имеет большую силу, нежели то утверждение, что человек может последовательным образом иметь желания, которые нереально одновременно удовлетворить из-за факторов, о которых он не имеет представления. Например, Эдип может хотеть жениться на женщине, которую называет «моя невеста», и не хотеть жениться на женщине, которую называет «моя мать», хотя в действительности обоим определениям удовлетворяет одна и та же женщина. Но я утверждаю, что он может последовательным образом и хотеть жениться на Иокасте, и не хотеть жениться на ней. Стандартными примерами такого рода являются те случаи, когда у него есть определенные основания жениться на ней и основания не делать этого. Например, он мог бы хотеть жениться на ней, поскольку, скажем, он находит ее прекрасной и умной, и одновременно и не хотеть жениться на ней, поскольку, предположим, она храпит и хрустит суставами. Такое случается повсеместно, но также важно отметить, что человек может находить одни и те же черты одновременно желательными и нежелательными. Он может находить ее красоту и ум неприятными особенностями, равно как и привлекатель-

ными, и он может считать ее храп и привычку хрустеть суставами чертами, вызывающими любовь, так же как и отталкивающими. Представьте, что он думает: «Это замечательно, что она так красива и умна, но в то же время это немного утомляет. Она сидит такая красивая и умная дни напролет. И невыносимо слышать ее храп и хруст суставов, но в то же время в этом есть нечто подкупающее. Это так свойственно человеку». Такова природа человека.

Возможность рационально и не противореча себе обладать несовместимыми желаниями имеет то неприятное логическое следствие, что их нельзя соединять конъюнкцией. То есть если я желаю, чтобы было p и чтобы не было p , то отсюда не следует, что я желаю (p и не p). Например, я хочу сейчас быть в Беркли и сейчас быть в Париже, но знаю, что эти два желания несовместимы. Это не тот случай, когда я в силу рациональности должен хотеть одновременно находиться в Беркли и в Париже.

Чтобы осознать возможность рационально и последовательно обладать противоречивыми желаниями, а также ее следствия для практического разума, нам нужно копнуть глубже. Принято, и я думаю, по большей части это правильно, разделять первичные и вторичные, или производные, желания, как это делается в «классической концепции». Будет формально правильно сказать туристическому агенту: «Я хочу купить билет на самолет». Но я не имею сильного желания, вожделения, влечения или страсти к билетам на самолеты, они просто «средства» для моих «целей». Желание, являющееся первичным для одного желания, может для другого желания быть вторичным. Мое желание попасть в Париж является первичным по отношению к желанию купить билет на самолет и вторичным - к желанию посетить Лувр. Различие между первичными и вторичными желаниями всегда будет, в свою очередь, связано с некоторой структурой, где желание мотивируется другим жела-

нием или еще каким-нибудь фактором мотивации. В точности такая картина заложена в классической концепции практического разума. В подобных случаях, как я только что отметил, полная детализация вторичного желания ссылается на первичное желание. Я не просто хочу купить билет, а хочу его купить, чтобы попасть в Париж.

При понимании характера вторичных желаний мы можем увидеть по меньшей мере два способа, с помощью которых полностью рациональные субъекты способны формировать конфликтующие между собой желания. Первый, как упоминалось ранее, состоит в том, что человек может просто обладать конфликтующими предпочтениями. Второй заключается в том, что субъект может формировать конфликтующие желания на основе последовательного набора первичных желаний вместе с убеждениями по поводу лучших средств, чтобы их удовлетворить. Рассмотрим пример человека, который приводит соображения, почему он хочет лететь в Париж на самолете. У него есть желание второго порядка полететь на самолете, мотивированное желанием первого порядка попасть в Париж, наряду с убеждением, что лучший способ добиться этого - полететь самолетом. Но тот же человек мог бы построить практическое умозаключение следующим образом: я не хочу делать чего-либо, что вызовет у меня тошноту и ужас, а полеты на самолетах именно эти ощущения у меня и вызывают; следовательно, я не хочу лететь куда-либо самолетом и не хочу лететь самолетом в Париж. Достаточно легко рассуждать так в соответствии с той моделью практического разума, которую я предлагал выше: при учете всех обстоятельств лучшим способом удовлетворить мое желание избежать тошноты и ужаса будет не лететь в Париж. Поскольку это может выглядеть как часть практического обоснования, кажется, что *один и тот же человек, применяющий две независимые цепочки размышлений на основе практического*

разума, может рациональным образом формировать противоречивые вторичные желания из последовательного набора его действительных убеждений и первичных желаний. Непротиворечивый набор «попылок» породит противоречивые вторичные желания в качестве «выводов». Это не есть парадоксальная или случайная черта рассуждения, построенного на убеждениях и желаниях; скорее, это последствие определенных существенных различий между практическим и теоретическим разумом.

Продолжим исследование этих различий дальше. Вообще говоря, невозможно иметь какой-либо набор желаний, даже непротиворечивый набор первичных желаний, не имея противоречивых желаний или, как минимум, не обладая рациональными мотивами к их наличию. Или, выражаясь более точно: если мы возьмем набор желаний и убеждений человека в любой отдельно взятый момент его жизни, выясним, какие его вторичные желания могут быть рационально мотивированы его первичными желаниями, предположив истинность его убеждений, то обнаружим противоречивые желания. Я не знаю, как доказать сказанное, но проиллюстрировать можно любым числом примеров. Рассмотрим пример полета в Париж. Даже если самолеты не вызывают у меня тошноту и страх, я все же не хочу тратить деньги, я не хочу сидеть в самолете, не хочу есть пищу, которую там подают, не хочу стоять в очереди в аэропорту, не хочу сидеть рядом с людьми, кладущими локти там, где я хотел бы положить мой локоть. Я не хочу делать всего того, что является для меня ценой, в буквальном и переносном смысле, удовлетворения моего желания попасть в Париж самолетом. Та же самая цепочка обоснований, которая может привести меня к желанию лететь в Париж, может привести меня и к желанию *не* лететь в Париж.

Возможный ответ на это угадывается, по меньшей мере, в некоторых работах; он состоит во введении

понятия предпочтения. Я предпочитаю лететь в Париж самолетом, пусть это будет некомфортно, тому, чтобы не лететь и пребывать в комфорте. Но этот ответ, хотя он и приемлем, ошибочным образом предполагает, что предпочтения *предшествуют* практическому обоснованию, тогда как мне кажется, они суть типичный продукт практического рассуждения. И раз упорядоченные предпочтения являются производными от практического рассуждения, их нельзя рассматривать как его универсальные предпосылки. Так же ошибочно предположение, что рациональный человек еще до процесса размышления должен иметь непротиворечивый набор желаний и их упорядоченность в отношении предпочтения.

Это приводит нас к следующему выводу: даже если мы ограничим наше обсуждение практического рассуждения случаями «цели-средства», получается, что практическое рассуждение обязательно предполагает разрешение конфликтов желаний и других видов факторов мотивации (то есть фактитивов с восходящим направлением соответствия), тогда как теоретическое рассуждение не касается конфликтов убеждений. Практическое рассуждение обычно занимается урегулированием конфликтов между противоречащими друг другу желаниями, обязательствами, потребностями, требованиями и так далее. Вот почему в нашей попытке правдоподобно обосновать «классическую концепцию» практического умозаключения мы нуждались в том, чтобы действовать «лучшим способом, учитывая все обстоятельства». Это характерно для любой рациональной реконструкции процесса рассуждения о «целях-средствах», поскольку «лучшее» означает то, что наилучшим образом примиряет конфликтующие желания и другие факторы мотивации, относящиеся к данной ситуации. Однако это имеет также то следствие, что формализация классической концепции, которую я привел, есть, в сущности, упрощение, поскольку ее трудная часть

так и не подвергалась анализу: как мы приходим к заключению, что то-то и то-то есть «лучший способ что-то сделать, учитывая все обстоятельства», и как мы примиряем противоречивые выводы из конкурирующих наборов таких обоснованных производных?

Если бы у нас не было другого варианта, кроме как следовать «классической концепции» рассуждения о «целях-средствах», то чтобы дойти до вывода из аргумента, который мог бы сформировать основу действия, нам пришлось бы пройти через целый набор подобных цепочек умозаключений и затем найти некий путь урегулирования вопросов между конфликтующими основаниями. *«Классическая концепция» базируется на верном принципе, что любые средства достижения желаемой цели также желательны как минимум пока они помогают нам добиться этой цели. Но проблема в том, что в реальной жизни любые средства могут быть, как правило, будут нежелательными в силу ряда других причин, и данная модель не предлагает способа урегулирования такого рода конфликтов.*

Дело сразу же осложнится, когда мы рассмотрим другое свойство желаний, о котором уже говорилось в ходе обсуждения. Человек, верящий, что есть p и что если есть p , то есть q , должен признавать истинность существования q ; но человек, который желает, чтобы было p , и верит, что если есть p , то есть q , не обязан желать q ⁸. Вы можете хотеть p и верить, что если есть p , то есть q , и при этом вы не обязаны хотеть q . Например, нет ничего логически неправильного для мужчины и женщины, которые желают сексуальных отношений и верят, что женщина забеременеет, но не хотят последнего.

⁸ Конечно, вы не обязаны верить в том смысле, что вы действительно должны были сформировать убеждение, что есть q . Вы могли бы верить, что p и что если есть p , то есть q , не думая об этом больше. Кто-то может верить, что 29 - число нечетное, и что оно не делится на 3, 5, 7 или 9, и что любое число, удовлетворяющее этим условиям, является простым. Он может верить в это, не приходя к выводу, то есть без формирования убеждения, что 29 есть простое число.

Мы можем подытожить эти аспекты желания и различия между желанием и убеждением следующим образом: у желаний есть две особенности, которые делают невозможным проведение параллели между формальной логикой практического рассуждения и предполагаемой нами формальной логикой теоретического рассуждения. Первое свойство мы можем назвать «необходимостью противоречивости». Любое рациональное существо в реальной жизни имеет противоречивые желания и другие виды факторов мотивации. Второе свойство можно назвать «неотделимостью желания». Совокупности убеждений и желаний в качестве «предпосылок» не обязательно заставляют человека иметь соответствующее желание в качестве «вывода» даже в тех случаях, когда пропозициональное содержание посылок влечет за собой пропозициональное содержание «вывода». Эти два тезиса, вместе взятые, очень ценны в объяснении того факта, что в философской литературе нет даже отдаленно правдоподобной концепции дедуктивной структуры практического рассуждения.

Отсюда вывод: насколько я могу судить, поиск формальной дедуктивной логической структуры практического рассуждения направлен по неверному пути. Подобные модели либо имеют узкое применение или вовсе не имеют его, либо, если их как-то пытаются использовать в настоящей жизни, они обедняют ключевую черту практического рассуждения: примирение конфликтующих желаний и доводов для действия в целом и формирование рациональных желаний на основе этого примирения. Мы всегда можем сконструировать дедуктивную модель любого аспекта рассуждения; но там, где ключевое свойство рассуждения содержит и p , и не- p , - там, где я хочу, чтобы было p и чтобы не было p , или я должен сделать так, чтобы было p и p не было, - дедуктивная логика бесполезна, поскольку она не может справиться с подобными противоречиями. Эти модели должны претендовать либо

на то, что противоречий не существует, либо на то, что они разрешены («лучшим способом при учете всех обстоятельств»). По первому пути следуют модели, которые я критиковал вначале, а по второму - мой пересмотренный вариант. Сама возможность, даже неизбежность противоречивых желаний, обязательств, потребностей и так далее делает «классическую концепцию» беспомощной в качестве модели структуры размышления. Кроме того, даже если вы искусственно упростите проблему, все равно у вас не будет обязательства иметь какое-либо желание в качестве вывода из аргумента. *Modus ponens* просто не действует для комбинаций «желание-убеждение» и не приводит к обязательству желать получения вывода.

Работает ли *modus ponens* для комбинаций желаний? Это не стандартный вопрос о «целях-средствах», но его стоит рассмотреть. Мне кажется, если вы хотите p , и чтобы при его наличии возникало q , вы должны хотеть q , но при этом можете рационально хотеть, чтобы q не было. Так, я мог бы хотеть быть богатым и хотеть того, чтобы в интересах социальной политики доходы богатых людей облагались очень высокими налогами. Если говорить логически, это обязывает меня желать, чтобы с моих денег брали налоги, если я буду богат. Я и в самом деле хочу быть богатым, но в то же время у меня нет желания нести налоговое бремя. Как мы видим, у меня есть желание, несовместимое с другим моим желанием.

IV. Объяснение различий между желанием и убеждением

А почему эти различия должны обязательно быть? Что в философской психологии желания делает его логически столь не похожим на убеждение? Любые ответы на это будут тавтологическими и разочаруют нас. И все же изложим их.

И желания, и убеждения обладают пропозициональным содержанием, направлением соответствия, представляют свои условия выполнения с определенных сторон. Так чем же отличаются желания от убеждений по своим логическим свойствам? Различие вытекает из двух взаимосвязанных свойств: разницы в направлении соответствия и разницы в обязательствах. Убеждение представляет положение вещей (нисходящее направление соответствия), и его носитель имеет обязательство перед его истинностью. В зависимости от того, отвечает ли убеждение этим требованиям, оно будет охарактеризовано как истинное или ложное. А желание призвано отражать не реальное положение вещей, а то, каким мы хотим его видеть. И желания могут преуспеть в отражении того, каким мы желаем видеть положение дел, даже если оно оказывается не таким. В случае с убеждением пропозициональное содержание отображает определенное состояние дел как действительно существующее. Но в случае с желанием пропозициональное содержание отражает не действительный порядок вещей, а скорее *желательный* - действительный, несуществующий, возможный, невозможный - какой хотите. И это пропозициональное содержание отражает состояние дел в желательном для человека аспекте. Нет ничего ненормального в невыполненных желаниях в качестве желаний, тогда как неправильно, когда существуют невыполненные убеждения в качестве убеждений, то есть когда они ложны. Они не в состоянии выполнять свою функцию - отображать вещи такими, какие они есть. Желания успешно отражают положение вещей таким, каким мы его хотели бы видеть, даже если оно на самом деле иное, то есть даже в тех случаях, когда для этого не складываются необходимые условия. Грубо говоря, когда мое убеждение неверно, оно само в этом и виновато. А когда не удовлетворяется мое желание, в этом виноват мир.

Два логических свойства желания - противоречивость и неотделимость - вытекают из следующей черты, лежащей в основе желания: желание есть предпочтение различных положений вещей (возможных, реальных или невозможных) в определенных отношениях. Нет очевидной иррациональности в том, что один и тот же человек может иметь как предпочтение, так и нежелание одного и того же положения вещей в одном и том же отношении; и тот факт, что человек предпочитает некоторое положение дел при некотором аспекте вместе со знанием о последствиях существования такого положения дел, не дает гарантии, что этот человек, мысля рационально, предпочтет эти последствия.

Но если задать параллельные вопросы об убеждении, ничего не получится. Убеждения - это уверения о том, что в определенных отношениях положение дел таково. Но человек не может быть рационально убежден и в том, что данное положение дел имеет место, и в том, что оно в тех же отношениях не имеет места. Когда человек, убежденный в существовании определенного положения дел в некотором отношении и знающий о следствиях, связанных с этим, рационален, то у него будет убежденность (или, по меньшей мере, он должен быть убежден) в том, что эти следствия наступят. Важно подчеркнуть, что эти качества убеждения исходят от двух характерных свойств этого явления: нисходящее направление соответствия и обязательство. Одного нисходящего направления соответствия недостаточно, ибо гипотезы о том, как дела могли бы идти, также имеют нисходящее направление соответствия. Но человек может последовательно и рационально принимать во внимание противоречивые гипотезы, хотя не может подобным образом иметь противоречивые убеждения, поскольку убеждения, в отличие от гипотез, кроме нисходящего направления соответствия имеют еще и дополнительное свойство - обязательство.

Эти особенности желания характерны и для других единиц с направлением соответствия от мира к слову. Противоречивость и неотделимость присущи потребностям и обязательствам так же, как и желаниям. Я могу непротиворечиво обладать противоречивыми потребностями и обязательствами, и мне не обязательно нужны последствия моих потребностей. Я также не обязан получать результаты моих обязательств. Примеры всех этих явлений нетрудно найти: я могу нуждаться в таком-то лекарстве, чтобы избавиться от ряда симптомов болезни, но мне нужно избегать его применения в силу того, что оно усиливает другие симптомы. У меня есть обязательство провести занятие в университете, но у меня есть также и обязательство прочитать лекцию в другом университете, поскольку я обещал это сделать год назад. Мне нужно принять аспирин, чтобы избежать боли в сердце, но он вредит моему желудку, поэтому мне стоит избегать аспирина. Джоунз взяла на себя обязательство выйти замуж за Смита, поскольку пообещала, но этот поступок огорчит ее родителей, а у нее нет обязательства огорчать их. Удивительно, между прочим, насколько часто преимущества ссылок на эти понятия - «обязательство», «потребность» и т.д. - игнорируется в специальной литературе.

На это можно возразить: «Когда я уверен в чем-то, я верю, что оно истинно. Поэтому если я убежден в чем-то и знаю, что оно не может быть истинным, пока что-то другое не будет истинным, мое убеждение и знания должны обязывать меня верить и в это другое. Но почему то же самое не подходит и к желанию? Когда я хочу чего-то, я хочу, чтобы оно произошло, но если я знаю, что оно не может произойти, пока не случится что-то еще, я должен хотеть, чтобы произошло и это второе событие». Но эта аналогия не выдерживает критики. Если я хочу просверлить вам зуб, чтобы сделать пломбу, и знаю, что это причинит вам боль, это ни в коем случае не значит, что

я должен или хочу причинять вам боль. И доказательство данного различия вполне простое: если я не причиню боли, одно из моих убеждений окажется ложным, но ни одно из моих желаний не останется неудовлетворенным.

Когда мне хочется чего-то, мне хочется этого лишь при определенных условиях. «Да, но когда я верю во что-то, я тоже верю в это только при определенных условиях. Высказывания об убеждениях так же туманны, как и высказывания о желаниях». Но тут есть разница: когда чего-то желают при определенных условиях, это, как правило, и есть те аспекты, которые делают это что-то желательным. В самом деле, связь между условиями и основаниями для желания значительно отличается от связи в случае с убеждением, поскольку *детализация оснований желать чего-то есть, как правило, детализация содержания данного желания*; но детализация очевидной реальности, на основе которой я обладаю убеждением, не есть сама по себе часть детализации убеждения. Основания для убеждения находятся в другом отношении к утверждениям, в которые верят, чем содержание оснований хотеть чего-либо в отношении к утверждениям, составляющим содержание желания, поскольку, в общем, основания для желания составляют часть самого желания. Если человек хочет чего-то на каком-то основании, то это основание является частью содержания его желания. Например, если я хочу, чтобы пошел дождь, чтобы мои садовые растения цвели, я хочу и того, чтобы шел дождь, и того, чтобы растения цвели. Если я уверен в том, что пойдет дождь и что благодаря ему растения будут цвести, то я верю в оба эти утверждения. Но здесь все равно есть ключевое различие. Если я хочу, чтобы пошел дождь *для того, чтобы* мои растения цвели, мое основание хотеть дождя есть часть общего содержания одного сложного желания. Мое основание верить в то, что пойдет дождь и благодаря ему растения будут цвести,

с другой стороны, должно основываться на соответствующей метеорологической ситуации, достоверности прогнозов погоды и значения влаги для произрастания растений. Все эти рассуждения засчитываются как доказательство истинности моего убеждения, но сами по себе они не являются его содержанием. Но в случае с желанием роль оснований не похожа на их роль в убеждениях, не основывается на эмпирических факторах, поскольку основания здесь касаются тех аспектов, при которых данное явление желательно. Короче говоря, основания являются частью содержания сложного желания.

Подведем итоги: убеждения имеют направление соответствия от разума к миру, и носитель убеждения должен учитывать объективную реальность, то есть у него есть обязательства перед истинностью убеждения. Желания имеют направление соответствия от мира к разуму, и их носитель не имеет обязательств удовлетворять их. Желание призвано отражать не реальное положение дел, а то, каким человек хочет это положение дел видеть. Понятие «обязательство соответствовать реальности» блокирует простую возможность сознательно иметь противоречащие друг другу убеждения, и оно требует обязательств в целях получения результатов чьих-то убеждений, но в случае с желанием такого блока нет, и нет таких требований. Несмотря на определенные формальные параллели, убеждение коренным образом не похоже на желание, как в его логических, так и в феноменологических свойствах.

В силу этих оснований будет неправильно думать о теоретическом разуме как об обосновании того, чему верить; точно так же, как думать о практическом разуме как об обосновании поступков. То, во что человек должен верить, зависит от ситуации. Теоретическое обоснование, следовательно, имеет лишь вторичное отношение к вопросу, во что верить. Главным образом оно касается самого конкретного случая -

того, что должно происходить при определенных посылках. Кроме того, теперь мы можем видеть, что неверно даже предположение, что есть «логика» теоретического рассуждения. Есть просто логика, которая имеет дело с логическими связями между, например, высказываниями. Логика рассказывает нам больше о рациональной структуре теоретического рассуждения, чем о рациональной структуре практического рассуждения, поскольку существует тесная связь между рациональными ограничениями убеждения и логическими отношениями между высказываниями. Эта связь происходит, повторим, из того, что убеждения должны быть истинными. Но столь же тесной связи между структурой желания и структурой логики нет. Поскольку желания имеют восходящее направление соответствия, я могу иметь и имею конфликтующие желания, даже если учитываю все факты.

V. Некоторые особенности намерений

Пока что я внимательно рассматривал желания, но намерения значительно отличаются от желаний. Как и желания, намерения имеют восходящее направление соответствия, но в противоположность первым они всегда имеют отношение к деятелю как к субъекту и являются причинно самореференциальными. Мое намерение выполняется, только если я действую так, чтобы его выполнить. В силу данного основания намерения имеют логические ограничения, что делает их совсем не похожими на желания. Иметь противоречивые намерения означает быть логически непоследовательным, но не будет логически непоследовательным иметь противоречивые желания. Намерения должны вызывать действия, и на этом основании они не могут функционировать, если они противоречивы. Этот запрет на противоречивость также актуален и для других причинно самореференци-

альных факторов мотивации, таких, как приказы и обещания, даже при том, что они также имеют направление соответствия от мира к разуму. Человек в задумчивости может сказать, и это будет правильным до определенной степени: «Я хочу, чтобы вы ушли, и хочу, чтобы вы остались». Но было бы иррациональным сказать одновременно: «Уходи!» и «Останься!», и человек также будет иррационален, если создаст одновременно намерения уйти и остаться или пообещает одновременно сделать и то, и другое. Невозможно непротиворечиво иметь противоречивые намерения, давать противоречивые обещания, отдавать противоречивые приказы, поскольку намерения, приказы и обещания существуют для того, чтобы вызывать действия, а противоречивых действий быть не может. На том же основании намерения, приказы и обещания обязывают человека верить, что действие возможно, но невозможно совершить два несовместимых действия. Желания и обязательства, как правило, не связаны таким условием. Можно иметь противоречивые желания и находиться во власти противоречивых обязательств.

Вытекает ли из этого свойства возможность существования принципа неотделимости для намерений? Если я намерен сделать p и верю, что тогда произойдет q , должен ли я намереваться сделать q ? Я думаю, что нет; однако это вопрос более тонкий, чем может показаться с первого взгляда, и, поскольку он имеет связь с известным принципом Канта, я возвращаюсь к разговору о Канте.

VI. «Желая цели, желаешь и средств»

Ни один разговор о логике практического разума не будет полон без упоминания известного постулата Канта: тот, кто желает цели, желает и средств

ее достижения. Дает ли это нам дедуктивный логический принцип практического разума? Иначе говоря, обязывает ли меня логически утверждение «Я хочу достичь цели Ц» к «Я желаю средства С», по крайней мере, в тех случаях, когда С является необходимым условием для достижения Ц? Аналогично ли это тому, что «Я верю, что есть р» обязывает меня к «Я верю, что есть Q» в тех случаях, когда q есть логическое следствие из p ?

Здесь все зависит от того, что мы подразумеваем под словом «желать». Согласно вполне естественной интерпретации, этот постулат ложен в силу оснований, о которых я говорил выше. Если иметь в виду обладание очень сильным желанием или пред-установкой по отношению к некоему будущему пути развития событий, в который я могу быть вовлечен, то это отнюдь не тот случай, когда я желаю достичь цели и логически должен желать средства для ее достижения. Как я уже утверждал, может быть и так, что данное средство исключается в силу того или иного основания. Я очень хочу избавиться от симптомов гриппа, но единственный способ сделать это - совершить самоубийство, потому что никакого лекарства нет, и тем не менее я не обязан хотеть этого.

Следовательно, если интерпретировать «хотеть» как желание, принцип Канта оказывается неверным. Но предположим, что мы интерпретируем его как намерение, как предварительное намерение и как намерение в действии. Пусть у меня есть предварительное намерение достичь Ц и я верю, что применение С является необходимым условием для этого. Должен ли я иметь намерение применить С? Как мне кажется, нужно различать обязательство сделать что-либо, что, как я знаю, включает в себя применение С, и обязательство намеренно применить С. Это заведомо следует из того факта, что я намерен достичь Ц и знаю, что это обязательно включает в себя применение С, у меня есть обязательство сделать намеренно то, что

включает в себя С. Но мне не нужно иметь вообще какое-либо обязательство, чтобы намеренно применить С. Таким образом, обратимся к уже обсуждавшемуся примеру, когда я намереваюсь вылечить ваш зуб. В качестве предпосылок мы имеем следующее:

Намерение (Я лечу ваш зуб).

Убеждение (Если я буду лечить ваш зуб, я причиню вам боль).

Но я не обязан в силу этих предпосылок приходить к следующему выводу:

Намерение (Я причиню вам боль).

Намерение обязывает меня предпринять определенную серию действий, но оно не заставляет меня делать все, что, насколько я знаю, включено в осуществление изначального намерения. Тот факт, что у меня есть намерение привести обстоятельства к тому, чтобы было p , и у меня есть убеждение, что при появлении p появится q , не обязывает меня обладать намерением привести ситуацию к тому, чтобы появилось q . Аргументом в защиту данного утверждения, в условиях вышеизложенного примера, может служить то, что, когда я причиняю вам боль, я не делаю этого в полной степени намеренно, боль - лишь побочный эффект моего намеренного действия. И аргумент в пользу этой точки зрения, в свою очередь, состоит в том, что вызвать у вас боль не есть часть условий выполнения моего намерения и не подразумевается в этих условиях, поскольку если я не причиню вам боль, я все равно могу осуществить свое намерение. Когда я лечу ваш зуб, я могу иметь убеждение относительно того, что это лечение вызовет у вас боль, но это не означает, что у меня непременно есть намерение причинить вам боль. И решающее доказательство будет получено, если мы

зададимся вопросом, что считать успехом или неудачей. Если я не причиню вам боль, это еще не означает, что мое изначальное намерение не удалось; скорее, одно из моих убеждений было ложным. Так что перед нами не тот случай, когда кто-то хочет достичь цели (обладает намерением достичь цели) и в связи с этим желает всего, что якобы должно происходить при выполнении его намерения.

Однако существует тип случаев, для которого кантовский принцип верен. Предположим, у меня есть намерение в действии вылечить ваш зуб, а также убеждение, что необходимым условием для выполнения этого будет *намеренное* сверление вашего зуба. Данный случай отличается от предыдущего, поскольку сверление вашего зуба не есть вспомогательная часть в лечении вашего зуба, тогда как причинение вам боли может быть такой частью. Скорее, это *средство*, которое я должен намереваться применить, чтобы выполнить мое изначальное намерение. Таким образом, существует естественная интерпретация принципа Канта там, где он подходит, и эта интерпретация выражается так:

Если я намерен достичь цели Ц и знаю, что для ее достижения я должен намеренно прибегнуть к С, то я должен намереваться совершить С. В этом смысле я согласен, что «тот, кто желает цели», вынужден принять и средства.

VII. Заключение

Выводы из данного рассуждения могут быть изложены совсем кратко. Дедуктивная логика имеет дело с логическими связями между высказываниями, предикатами, множествами и т. д. Строго говоря, дедуктивной логики практического разума не существует, но в таком, строгом понимании ее нет

и в теоретическом разуме. Благодаря комбинации обязательства и направления соответствия убеждения возможно получить отображение логических связей, имеющих место в теоретическом разуме, на дедуктивную логику того вида, который неприменим в практическом разуме. Откуда эта разница? В двух важных отношениях желание отлично от убеждения. Желание имеет восходящее направление соответствия, и человек, желающий чего-либо, не имеет обязательства удовлетворять свое желание, тогда как человек, обладающий неким убеждением, имеет обязательство перед его истинностью. Здесь учитываются те два свойства желания, о которых мы говорили: неизбежность противоречивости и неотделимость. Намерения немного больше похожи на убеждения, поскольку они включают в себя обязательство выполнения. Тем не менее человек, имеющий намерение, не должен намереваться достичь всех последствий осуществления своего намерения. Он имеет обязательство лишь относительно тех средств, которые необходимы для достижения его целей. В силу этих оснований «дедуктивной логики практического разума» не существует даже в том ограниченном смысле, в котором мы находим возможным существование дедуктивной логики теоретического разума.

Глава

9

Сознание, свободное
действие и мозг

I. Сознание и мозг

В этой книге много говорится о разрыве и его применении в изучении рациональности. Разрыв - особенность человеческого сознания, и в этом смысле моя книга о сознании. Разрыв - это та черта сознания при выполнении свободных действий, благодаря которой поступки понимаются как не имеющие достаточных психологических причинных условий для их совершения. Это отчасти имеется в виду, когда говорят, что они свободны, по крайней мере психологически. Нет сомнений в том, что психологически разрыв реален, но является ли он эмпирически реальным в других планах? Например, является ли он реальным с позиции нейробиологии? Если человеческая свобода действительно существует, она должна быть одним из свойств мозга. Цель данной главы состоит в том, чтобы показать роль волевого сознания,

или воли, в свободном поступке в рамках сознания в целом и, в свою очередь, определить место волевого сознания в функциях мозга.

Так как мы намерены вступить в дискуссию по поводу традиционной философской проблемы, резонно сделать шаг назад и спросить, почему она все еще стоит перед нами. В главе 1 я сказал, что проблемы, подобные этой, встают, когда возникает конфликт между двумя очевидно противоречивыми точками зрения, ни от одной из которых мы не можем отказаться. В таком случае вера в свободную волю зиждется на нашем чувственном опыте разрыва, но у нас также есть фундаментальное метафизическое предположение о том, что Вселенная - закрытая физическая система, полностью управляемая законами физики. Что же делать? Во-первых, нужно отметить, что фундаментальные законы физики на уровне квантовой механики не являются детерминистскими. Во-вторых, законы физики сами ничего не регулируют. Они представляют собой систему формулировок, вносящих ясность в отношения между различными физическими величинами. Иногда эти формулировки описывают причинно достаточные условия в определенных ситуациях, иногда не описывают. В-третьих, заявление о том, что Вселенная - закрытая физическая система, если оно вообще имеет сколько-нибудь ясный смысл, является предположением, истинность которого на протяжении многих веков мы просто постулировали. Как только мы думаем, что некий объект существует в эмпирическом мире и что мы хотя бы немного понимаем его, мы называем его «физическим». В качестве частей реального мира сознание, интенциональность и рациональность являются «физическими» феноменами, как и все прочее. Такие размышления не решают нашу проблему, но они должны склонить нас смотреть на нее шире. Начнем с вопроса о том, каково место сознания в «физической» Вселенной.

В последние приблизительно десять лет формировалась и становилась все более популярной в философии и нейрофизиологии определенная концепция сознания и его соотносительности с мозгом. Она принципиально противоположна и дуализму, и материализму в их традиционном понимании. В частности, она противостоит тем концепциям сознания, которые пытаются отрицать непреодолимую субъективность состояний сознания или сводят сознание к поведению, компьютерным программам или функциональным состояниям некой системы. Эта концепция сознания все более распространяется, но все еще вызывает возражения.

Вот эта концепция: сознание - реальный биологический феномен. Оно состоит из внутренних, качественных, субъективных состояний: ощущать, знать, мыслить и чувствовать. Эти состояния приходят, когда мы просыпаемся утром после ночи без сновидений, и продолжают до тех пор, пока наше сознание снова не отключится. Сновидения в рассматриваемом случае являются формой сознания, хотя они во многом отличаются от обычного сознания во время бодрствования. Главные черты сознания в рамках данной концепции заключаются в том, что оно качественно, субъективно и едино. Как это проявляется, я сейчас покажу. Каждое состояние сознания обладает определенным качеством. Есть что-то похожее, внешне или по ощущению, на пребывание в таком состоянии. Это применимо как к мыслям, например к мысли о том, что два плюс два равняется четырем, так и к вкусу пива, запаху розы или голубому небу. Все сознательные состояния, чувства ли, мыслительные процессы ли, являются в обсуждаемом смысле качественными. Мало того, они субъективны в том плане, что существуют только благодаря тому, что их испытывает человек или животное. И у них есть еще одна черта, которую стоит выделить: сознательный опыт - вкус пива или запах розы - всегда является ча-

стью единого поля сознания. Например, сейчас я не только ощущаю рубашку на спине, чувствую вкус недавно выпитого кофе во рту и вижу перед собой компьютерный экран; все эти ощущения находятся во мне как части единого поля сознания.

Какая же связь между сознанием, таким образом определенным, и процессами в мозге? Вы отнесете этот вопрос к традиционной проблеме соотношения телесного и духовного. Я считаю, что в ее философской форме (хотя, увы, не в нейробиологической) проблема соотношения телесного и духовного имеет, скорее, простое решение. Вот оно: все наши состояния сознания вызываются нервными процессами низшего уровня в мозге и сами являются свойствами мозга. Это можно отчетливо проследить на примере боли. Моя боль в настоящем мотивирована серией возбуждений нейронов, которые берут начало в периферийных нервных окончаниях и передаются по позвоночнику в таламус¹ и другие основные области мозга. Некоторые из них распространяются по коре головного мозга, обеспечивающей чувствительность, особенно по Зоне 1, и в конце концов эта последовательность возбуждает боль. Что это за боль? Сама по себе боль - это просто системное свойство мозга или его же свойство на верхней ступени. Субъективный, качественный опыт боли во всем поле сознания основывается на нейробиологических процессах в мозге и в остальной центральной нервной системе, и сам этот опыт в качестве элемента единого поля сознания является свойством системы нейронов и других клеток, образующих человеческий мозг.

В чем именно проявляются нервные процессы, которые вызывают этот сознательный опыт? Пока что мы не можем ответить на данный вопрос. Налицо некоторый прогресс, но продвигаемся мы медленно. Ныне, насколько я знаю, есть по крайней мере два ос-

¹ Таламус - главный подкорковый центр, направляющий импульсы всех видов чувствительности в мозг. - *Прим. ред.*

новых подхода к проблеме сознания, и, чтобы начать обсуждение нашей главной темы, я должен немного рассказать о каждом из них. Первый подход я называю «конструктивным подходом». Суть его в том, что наше поле сознания состоит из серии отдельных компонентов, которые составляют индивидуальный сознательный опыт. Эти элементы образуют единое поле подобно тому, как строительные блоки образуют дом. Предположение, на которое опирается конструктивный подход, заключается в том, что, если бы мы могли выяснить, как работает хотя бы один такой блок, как, например, мы визуальное воспринимаем красный цвет, мы могли бы получить доступ к тайне всей проблемы сознания. Дело в том, что механизмы, с помощью которых рождается сознательное восприятие красного цвета, будут, предположительно, напоминать те механизмы, с помощью которых рождается восприятие звука или вкуса. Идея состоит в том, чтобы найти нервный коррелят сознания (NCC) для каждого чувственного восприятия, а затем обобщить его, чтобы понять сознание в целом.

В силу оснований, которым я дал объяснение в другой работе², я считаю, что конструктивный подход неправилен. Каждый конструктивный блок появляется только в уже сознательном субъекте. Я не верю, что мы сможем обнаружить механизмы, вызывающие сознание, путем попытки найти механизмы, дающие возможность воспринимать красный цвет, потому что только *изначально* сознательный субъект способен воспринять красный цвет. Конструктивный подход предсказал бы, что любой в иных отношениях бессознательный субъект, если бы вы смогли создать NCC для единичного конструктивного блока, скажем, восприятия красного цвета, внезапно увидит вспышку красного цвета и не испытает никакого другого сознательного состояния. Это возможная эмпирическая ги-

² «Consciousness», *Annual Review of Neuroscience* 2000, vol. 23, p. 557-578.

потеза, но в свете нашего знания об устройстве мозга мне кажется крайне маловероятным, что она оправдается. Думается, гораздо выше вероятность того, что мы придем к пониманию, как мозг генерирует сознание, если поймем разницу между нейрофизиологическим поведением бессознательного мозга и сознательного мозга. Нам особенно важно было бы узнать, как субъект становится сознательным. А если субъект сознателен, то можно вывести специфический опыт, который видоизменит существующее единое поле сознания.

Вторую линию исследований я называю «подходом единого поля». Вместо того чтобы думать о сознании как о серии маленьких кирпичиков, как о серии конструктивных блоков, стоит всерьез обратить внимание на единство, о котором я говорил ранее, и подумать обо всем поле сознания как о некоем единстве. Нужно расценивать индивидуальные познавательные данные не как *создающие* сознание, а как *видоизменяющие* уже существующее сознание. И тогда, вместо того чтобы искать НСС красного цвета, например, нам надо попытаться обнаружить различия между сознающим мозгом и бессознательным мозгом.

В соответствии с мнением, которого я придерживаюсь, три упомянутые особенности - качественность, субъективность и единство - являются не тремя отдельными особенностями, а разными аспектами одного и того же свойства. Если это свойство качественно - в принятом мной смысле, - оно должно стать также и субъективным, потому что понятие качественности, о которой мы говорили, сопряжено с воспринимающим ее субъектом. А если есть опыт, который является и субъективным, и качественным, его качества неизбежно объединяются. Вы можете убедиться в этом и на мысленном эксперименте. Если вы представите себе, что состояние вашего сознания в настоящее время разбито на семнадцать кусочков, вы не

увидите единого поля сознания, состоящего из семнадцати кусочков, вы увидите семнадцать разных полей сознания. Качественность, субъективность и единство - не отдельные черты; скорее, они являются аспектами одного свойства, и это свойство - глубинная сущность сознания.

II. Сознание и свободное действие

Исследуя характер сознательного поля, мы сталкиваемся со знаменательным фактом. Существует разительная и впечатляющая разница между качественным характером опыта восприятия и качественным характером свободного действия. В опыте восприятия я - пассивный адресат впечатлений, и они возникают благодаря внешней обстановке. Так, например, если я подниму руку на уровень лица, мне не предоставляется выбор в вопросе, видна она мне или нет. Познательный аппарат и внешние стимулы сами по себе достаточны для того, чтобы вызвать у меня визуальное восприятие руки на уровне лица. Здесь у меня нет альтернативы; причины являются достаточными, чтобы мотивировать восприятие.

Если, с другой стороны, я захочу поднять правую руку над головой, это решение полностью находится в моей власти. Мое дело, подниму я правую или левую руку, насколько высоко подниму и т. д. Со свободным действием связано одно поле сознания, с восприятием - другое. Я, конечно, не утверждаю, что в восприятии вовсе нет волевого элемента. Мне кажется, что он есть. Например, в меняющихся примерах гештальта человек может по собственной воле переместить внимание с утки на кролика и обратно. Сейчас я просто хочу привлечь внимание к некоторым отличительным особенностям свободного действия, которые резко контрастируют с опытом восприятия.

Разрыв, который мы обсуждали, появляется лишь в свободном действии. Во-первых, есть разрыв между основаниями для решения и решением; во-вторых, есть разрыв между решением и его исполнением; и в-третьих, есть разрыв между началом действия и доведением его до конца. По сути дела, я думаю, что все три разрыва являются проявлениями одного и того же феномена, потому что все три являются проявлениями волевого сознания.

Как мы видели в главе 3, логическая структура объяснения человеческого поведения, когда субъект добровольно действует в соответствии с выбранным им основанием, требует теоретически допустить существование неустранимой личности. Сейчас мы можем прибавить к этому чисто формальному понятию личности то обстоятельство, что таким образом истолкованное понятие о ней требует единого поля сознания. Мы должны были принять без доказательств личность для того, чтобы сделать понятным феномен свободных рациональных поступков. Личность не то же самое, что поле сознания, но ее деятельность, поскольку в силу оснований она принимает решения и приводит их в исполнение, нуждается в едином поле сознания, содержащем такие познавательные элементы, как ощущения и воспоминания, и, кроме того, такие волевые элементы, как размышления и действия. Почему? Если вы представите разум в виде юмовского «пучка» несвязанных ощущений, у личности не будет никакой возможности распоряжаться в «пучке». Чтобы личность могла принимать решения в таком «пучке», нужно было бы обзавестись несколькими личностями, по одной на каждый из элементов «пучка».

III. Свободная воля

Теперь я хочу применить выводы предшествующего обсуждения к рассмотрению традиционной

проблемы свободы воли. Без сомнения, есть много разных значений «свободной воли» и «детерминизма», но для данного разговора проблема свободы воли встает в отношении тех частей поля сознания, в которых мы испытываем разрыв. Эти случаи обычно определяются как «волевой акт». Мы, без сомнений, обладаем опытом, который я называю опытом разрыва, то есть мы ощущаем наши собственные нормальные добровольные поступки в том ключе, что чувствуем, что нам открыты альтернативные возможности, а психологических предпосылок действия недостаточно, чтобы совершить поступок. Заметим, что в этом плане проблема свободной воли появляется только в сознании, более того, только в волевом или активном сознании; ее нет в воспринимающем сознании.

В чем же тогда, собственно, состоит проблема свободы воли? Свободную волю обычно противопоставляют детерминизму. Тезис детерминизма в отношении действий таков: всякий поступок обусловлен предшествующими достаточными причинными условиями. Для каждого поступка его причинные условия в данном контексте достаточны, чтобы вызвать его. Таким образом, там, где речь идет о поступках, ничто не может совершиться иначе, чем совершается на самом деле. Доктрина свободной воли, иногда называемая «либертарианизмом», провозглашает, что по крайней мере некоторые действия таковы, что предшествующие им причинные условия недостаточны, чтобы вызвать их. Да, действие произошло, и оно произошло в силу какого-то основания, но человек все же мог бы осуществить нечто другое с теми же причинными посылками действия.

Самый популярный сегодня взгляд на тему свободной воли носит название «компатибилизм»*. Эта точка зрения состоит в том, что при правильной трактовке терминов свобода воли полностью совместима

* От «compatibility» - совместимость.

с детерминизмом. Сказать, что действие обусловлено, значит всего лишь сказать, что у него есть причины, как и у любого другого события, а сказать, что это действие свободно, значит сказать, что оно вызвано определенными причинами, а не другими. Таким образом, если кто-то приставит к моему лбу пистолет и прикажет мне поднять руку, мое действие несвободно; но если я подниму руку для того, чтобы проголосовать, как говорится, «свободно» или «по моей свободной воле», то мой поступок свободен. Тем не менее в обоих случаях, и в случае голосования, и в случае с пистолетом у лба, мое действие полностью причинно определено.

Мне кажется, что теория компатибилизма просто упускает из виду сущность проблемы свободной воли. Либертарианизм в моем определении, без сомнения, несовместим с детерминизмом. Повторим позицию детерминиста: «Каждому поступку предшествуют причинно достаточные условия, которые обуславливают его». А либертарианист возражает: «В случае некоторых действий предшествующих причинных условий недостаточно, чтобы предопределить их».

Я уверен, что есть значения слов «свободный» и «обусловленный», к которым компатибилизм применим. Когда, например, люди маршируют по улицам и несут транспаранты с надписью «свобода», они обычно мало интересуются законами физики. Они, скорее всего, требуют сокращения правительственных ограничений или чего-то подобного; и их не трогают причинные предпосылки их действий. Но данный смысл слова «свобода», который указывает на отсутствие внешнего давления, не имеет отношения к вопросу о свободе воли, как понимаю ее я. Я не могу припомнить какой-либо интересный философский вопрос на тему свободной воли, на который компатибилизм дал бы достойный ответ.

Мы достигаем убежденности по поводу свободы воли, на мой взгляд, благодаря опыту разрыва. По-

этому вопрос свободы воли может быть сформулирован следующим образом: какая реальность соотносится с этим опытом? Предполагая, что опыт наших действий не имеет предшествующих достаточных, психологических, причинных условий, почему должны мы серьезно относиться к этому психологическому факту? Разве невозможно для нейробиологических обоснований в психологии быть причинно достаточными, чтобы обуславливать действие, пусть даже психологический уровень сам по себе причинно недостаточен? И разве не может быть психологических причин, определяющих действие? Даже принимая психологическую реальность разрыва, мы не избавляемся от проблемы свободной воли. В чем именно она состоит и как именно нам разрешить ее?

Чтобы прояснить этот вопрос, рассмотрим следующий пример. Допустим, в момент времени t_1 мне предоставили выбирать между двумя бокалами красного вина, бургундским и бордо, которые стоят на столе передо мной. Также допустим, что мне нравится и то, и другое вино и что через десять секунд, в момент t_2 , я решу вопрос в пользу бургундского, возьму бокал и сделаю глоток из него. Назовем это действие действием А и предположим, что оно начинается в момент t_2 и продолжается в течение нескольких секунд до момента t_3 . Ради простоты представим, что нет психологического временного разрыва между решением и его исполнением. Именно в тот момент, когда я сделал выбор в пользу бургундского вина в момент t_2 , началось намерение в действии, и я потянулся к стакану (конечно, в реальном времени есть временной разрыв длиной примерно в двести миллисекунд между инициацией моего намерения в действии и фактическими телодвижениями). Положим также, что это был добровольный поступок с разрывом: я не был во власти одержимости или другого достаточного условия, которое вызвало действие. Мы просто оговорим, что в данном примере нет бессознательных психологических

причин, достаточных для того, чтобы определить действие. Мой поступок был свободным в том смысле, что психологические сознательные и бессознательные причины, влияющие на меня, были недостаточны, чтобы обусловить действие А. Что это значит? Во всяком случае, следующее. Полной детализации всех психологических причин, имеющих место в момент t_p со всеми причинными возможностями, включая любые психологические законы, относящихся к действию, будет недостаточно для заключения, что я совершил бы действие А в *любом случае*. Она не только не приведет к выводу: «Джон Сёрль выберет бургундское вино», но даже не позволит заключить: «Эта рука двинется в этом направлении, и эти пальцы сомкнутся на этом предмете». В этом отношении психологические причины в момент t_p отличны от стандартных физических причин. Если, протягивая руку за бургундским, я случайно столкнул пустой бокал со стола, описания причин, влияющих на бокал с момента удара, будет достаточно, чтобы предположить: бокал упадет на пол.

Ранее я говорил, что все эти психологические процессы сами возникают и реализуются в мозге. Поэтому в момент t_i мое сознательное восприятие двух бокалов красного вина и мои сознательные размышления по поводу их относительных достоинств были вызваны нейробиологическими мозговыми процессами низшего уровня и реализовались в структуре мозга. Проблема вот в чем: при допущении, что больше ничто не влияло на мозг, как, например, новые воспринимаемые образы, были ли нейробиологические процессы, происходившие во мне в момент t_p причинно достаточны для того, чтобы обусловить общее состояние моего мозга в момент f_2 ? И было ли общее состояние моего мозга достаточным для того, чтобы обеспечить продолжение в мозге процессов, происходивших между моментами t_2 и f_3 ? Если да, то существует описание действия А, в соответствии с которым

у действия есть предшествующие достаточные причинные условия, потому что состояние моего мозга в момент t_2 было таково, что медиаторы³ вызывали сокращение мышц, ответственных за телодвижения в действии А. Продолжение процессов в моменты t_2 и t_3 было достаточным для того, чтобы служить причиной для продолжения сокращения мышц и, следовательно, завершения действия в момент t_3 . Проблема свободы воли сводится к следующему: если мы предполагаем, что больше никакие относящиеся к делу внешние стимулы не влияют на мозг, было ли состояние мозга, с позиций нейробиологии, в момент t_1 причинно достаточным, чтобы обусловить состояние мозга в момент X_2 и было ли его состояние в момент t_2 достаточным, чтобы сохраниться до момента t_3 ? *Если ответ на эти вопросы утвердительный, то в этом случае и ряде других, в сущности похожих, мы не обладаем свободной волей.* Психологически реальный разрыв не согласуется ни с какой нейробиологической действительностью, а свобода воли - колоссальная иллюзия. *Если ответ на этот вопрос отрицательный, то, при определенных допущениях по поводу роли сознания, свобода воли у нас есть.*

А почему же все сводится к этому? Потому что состояние мозга в момент t_2 было достаточным, чтобы вызвать движение мышц для начала действия, а состояния мозга от t_2 до t_3 были достаточными, чтобы продолжать движения мышц до завершения действия. Как только ацетилхолин⁴ достигает нейронов, то при допущении, что весь остальной физиологический аппарат функционирует нормально, мышцы начнут двигаться при прямой причинной необходимости. Первые два разрыва случаются до движения мышц, а третий разрыв - между началом действия

³ Медиаторы (нейромедиаторы) - вещества, выделяющиеся под влиянием нервных импульсов и участвующие в их передаче с нервных окончаний на рабочий орган и с одной клетки на другую. - Прим. ред.

⁴ Ацетилхолин - медиатор нервного возбуждения. - Прим. ред.

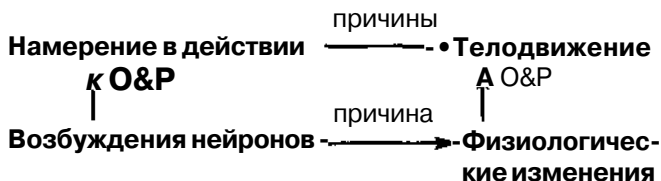
и его продолжением вплоть до завершения. Разрыв является психологическим феноменом, но, если он не безразличен для мира, у него должен быть нейробиологический коррелят. В виде нейробиологического вопроса реальность разрыва заключается в следующем: являются ли состояния мозга от времени t_2 до времени t_1 достаточными, чтобы каждая стадия могла детерминировать следующую причинно достаточными условиями? Проблема свободы воли лежит в области нейробиологии и касается отношений некоторых видов сознания к нейробиологическим процессам. Если этот вопрос в принципе интересен, то его можно охарактеризовать как научный вопрос о происхождении определенных видов сознательных действий. И сейчас я вплотную займусь этой темой и попытаюсь дойти до конца.

IV. Гипотеза первая: психологический либертарианизм и нейробиологический детерминизм

Для начала нам нужно припомнить то, что мы уже знаем. Все состояния нашего сознания вызываются восходящими нейробиологическими процессами в мозге. Сами по себе они могут быть причиной последовательных сознательных состояний или телодвижений, потому что они основываются на нейробиологии. Таким образом, в случаях, где нет разрыва, причинная связь во времени на высшем уровне точно отражается в причинной связи во времени на низшем уровне. Например, мое намерение в действии происходит из процессов в мозге на низшем уровне. В свою очередь, оно побуждает мою руку подняться. Нейробиологические процессы вызывают намерение в действии, оно порождает серию физиологических изменений, которые обуславливают и реализуют движение руки. Такие отношения типичны для любой си-

стемы, имеющей причинно реальные уровни описания. Двигатель автомобиля имеет тот же набор формальных отношений. Ничего эпифеноменального⁵ из них не вытекает. Намерение в действии столь же причинно бесспорно, как и прочность поршня. Кроме того, не существует каузальной сверхдетерминации. Мы имеем в виду не независимые причинные последовательности, а скорее одну и ту же причинную последовательность, описанную на разных уровнях. Опять-таки аналогия с двигателем автомобиля срабатывает великолепно. Мы можем описать причинность на уровне молекул или описать ее на уровне поршней и цилиндров. Все они являются не независимыми причинными последовательностями, а одной и той же причинной последовательностью, описанной на разных уровнях.

В предыдущих работах⁶ я представил эти отношения, которые составляют волевое действие, в виде параллелограмма, который выглядит так:

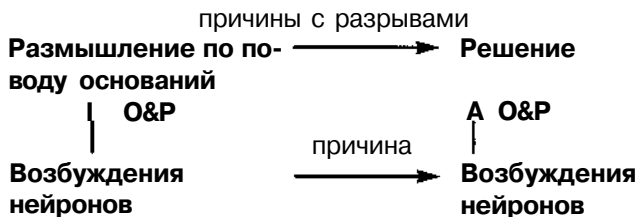


На высшем уровне намерение в действии является причиной телодвижения, на низшем - возбуждения нейронов вызывают физиологические изменения, и в любой момент низшая ступень определяет и реализует (O&P) верхнюю. В представленном здесь виде вся структура видится как детерминистская на каждой стадии.

⁵ Эпифеномен - побочное явление, сопутствующее другим явлениям, но не оказывающее на них влияния. - Прим. ред.

⁶ John R. Searle, *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*, New York: Cambridge University Press, 1983, p. 270.

А что происходит, когда есть разрыв, когда я, к примеру, размышляю и после этого формирую решение? Мне кажется, что есть по крайней мере две возможности. Первая возможность (гипотеза первая): неопределенность на психологическом уровне полностью идентична детерминистской системе на нейробиологическом уровне. Поэтому, хотя и прослеживается психологический разрыв между основаниями для действия и решением, на нейробиологическом уровне нет никакого разрыва между нейробиологическим осуществлением оснований для действия в форме убеждений и желаний и последующим нейрофизиологическим осуществлением решения. Вот как это выглядело бы:



В этом случае разрыв вызывает асимметрию между параллелограммом волевого действия и параллелограммом познания. Вы заметите это, если сравните решение и действие с памятью. Положим, я наблюдаю драматичную сцену, скажем автокатастрофу, и у меня сохранилось воспоминание о ней. Я испытал психологическое событие, опыт восприятия, и это психологическое событие было достаточной причинной почвой для последующего психологического события - размышления по поводу увиденного происшествия. Но мы знаем, что все это стало возможным благодаря последовательности причинно достаточных условий в нейробиологии. Действительное восприятие с точки зрения нейробиологии достаточно для то-

го, чтобы оставить след в краткосрочной и долгосрочной памяти, который позволяет мне помнить психологическое событие. Я хочу сказать, что в ситуации познания, например при связи восприятия с памятью, достаточные условия на высшем, психологическом уровне соответствуют достаточным условиям на низшем, нейрофизиологическом уровне. Получается идеальный параллелограмм. При проявлении воли, в отличие от познания, такого же правильного параллелограмма вы не увидите. Здесь психологическая неопределенность сосуществовала бы с нейробиологическим детерминизмом.

Если так устроена природа, то перед нами некий компатибилизм. Психологический либертарианизм был бы совместим с нейробиологическим детерминизмом. Психологические процессы, хотя они сами и возникают в результате нейронных процессов низшего уровня, тем не менее не могли бы служить достаточными причинными условиями для последующего психологического интенционального действия. В момент t_1 психологические процессы, посредством которых я решаю, какой бокал вина взять, полностью причинно определены нейронными процессами низшего уровня с восходящей причинностью. В момент X_2 я останавливаю свой выбор на бургундском. Это решение опять-таки полностью обусловлено восходящей причинностью, хотя на психологическом уровне есть разрыв между моим видением оснований и моим решением. От момента t_2 до момента t_3 двигательные составляющие действия А - я беру бокал с вином и пью из него - вызываются нейробиологическими процессами с восходящей причинностью, хотя, повторимся, есть разрыв на психологическом уровне между инициацией действия и его продолжением вплоть до завершения. Итак, на психологическом уровне существуют разрывы, но нет разрыва в форме восходящей причинности между нейробиологическим и психологическим уровнями, как нет их и на

нейробиологическом уровне между любым первичным и следующим после него состояниями системы. Это означает сосуществование психологического детерминизма и психологического либертарианизма⁷.

Данный результат тем не менее в интеллектуальном отношении очень неудовлетворителен, потому что, в сущности, он является измененной формой эпифеноменализма. Он говорит о том, что психологические процессы рационального принятия решения не имеют большого значения. Вся система на нижнем уровне является детерминистской, а идея о том, что на высшем уровне есть элемент свободы, - это просто систематическая иллюзия. В момент t_1 мне кажется, что у меня есть выбор между бургундским и бордо и что влияющих на меня причин недостаточно для того, чтобы я определился с выбором. Но я ошибаюсь. Общее состояние моего мозга в момент t_1 справляется с задачей по контролю любого телодвижения, так же, как и с задачей по контролю каждого мыслительного процесса от t_1 к t_2 и до t_3 . Если первая гипотеза верна, то каждое движение мышц и каждая сознательная мысль, включая сознательное восприятие разрыва и опыт «свободного» принятия решений, детально определены заранее; по поводу психологической неопределенности на более высоком уровне можно сказать только то, что она дает нам систематическую иллюзию свободной воли. Данный тезис в этом отношении является эпифеноменистическим: в нашей сознательной жизни, рациональном принятии решений и попытке воплотить их есть черта, которая предоставляет нам возможность чувствовать разрыв и воспринимать эти процессы как имеющие влияние на наше причинное поведение, но на

⁷ Я представил это в форме компатибилизма, но моя концепция отличается от традиционной теории компатибилизма, потому что традиционный вариант принимает детерминизм на всех уровнях. Данный подход допускает психологическую неопределенность наряду с нейробиологическим детерминизмом.

самом деле они никак не влияют на нас. Телодвижения были бы теми же, как бы эти процессы ни происходили.

Может, и так, но эта гипотеза кажется мне противоречащей всему, что мы знаем об эволюции. Она приводит нас к тому, что невероятно изощренная, сложная, чувствительная и - важнее всего - биологически ценная система рационального принятия решений людей и животных не будет никак воздействовать на жизнь и выживание организмов. Можно назвать это эпифеноменальностью, но этот вывод абсолютно невероятен, и, если бы мы серьезно отнеслись к нему, он произвел бы изменения в нашем мировоззрении, то есть в концепции наших взаимоотношений с миром. Эта перемена была бы более радикальной, чем любая предшествующая перемена, включая революцию Коперника, теорию относительности Эйнштейна и квантовую механику.

Почему первая гипотеза представляет сознание более эпифеноменальным по сравнению с любой другой чертой высшего уровня физической системы? Как-никак твердость поршня в моторе машины полностью объясняется поведением молекул, что не делает твердость эпифеноменальной. Разница вот в чем: такая сущностная характеристика, как твердость, определяет исправную работу мотора, но основная особенность сознательного принятия решений, восприятие разрыва никак не влияют на деятельность человека. Телодвижения не изменились бы в зависимости от восприятия разрыва.

V. Гипотеза вторая: системная причинность, сознание и неопределенность

С альтернативной позиции (вторая гипотеза) отсутствие причинно достаточных условий на пси-

хологическом уровне сопровождается параллельным отсутствием причинно достаточных условий на нейробиологическом уровне. Но что за этим кроется? Как должна выглядеть диаграмма, отображающая такую гипотезу? Мне кажется, что мы должны тщательно изучить предположения, встроенные в наше диаграммное отображение с его метафорами «восходящий», «нисходящий», «уровни описания» и т. д. Я считаю, что они неадекватны на этом этапе. Проблема заключается в следующем: мысль о том, что сознание - высшая или внешняя особенность мозга, дает нам картинку сознания, похожего на пятно краски на поверхности стола. Тогда вопрос о нисходящей и восходящей причинности следует понимать как вопрос о том, протягивать руку вверх или вниз. Все это неправильно. Сознание находится на поверхности мозга не более, чем текучесть находится на поверхности воды. Нет, мы пытаемся выразить идею о том, что сознание - *системная черта*. Это черта всей системы, и она присутствует - в буквальном смысле этого слова - во всех значимых местах системы, как и вся без исключения вода в стакане является текучей. Сознание существует в отдельном синапсе⁸ не более, чем текучесть в отдельно взятой молекуле. Но тогда описание разных уровней, движущихся параллельно, как это показано в нашей диаграмме, ошибочно. Вся система двигается целиком. Нам приходится предположить, что если сознательный опыт свободы не совершенная иллюзия, то вся система движется к принятию решения и к осуществлению его; что сознательная рациональность высшего уровня реализуется на всех уровнях. Это означает, что вся система движется причинным путем, но он не зиждется на причинно достаточных условиях.

Чтобы спросить, как может действовать разрыв в нейробиологии, нам нужна ясность по поводу того,

⁸ Синапс - область соприкосновения нервных клеток друг с другом или с тканями организма. - *Прим. ред.*

как он действует в психологии сознания. В случае сознательной рациональности ничто не заполняет разрыв. Человек просто принимает решение и осуществляет его. Эти факты станут нам понятны, только если мы безоговорочно допустим существование сознательного рационального субъекта, способного осмысливать свои основания и действовать в соответствии с ними. Я не склонен использовать традиционный жаргон, но ранее я приводил доводы в пользу того, что это постулирование равно постулированию личности. Мы сможем понять смысл рационального, свободного и сознательного действия, лишь принимая существование сознательной личности. Но это принятие имеет смысл только в отношении к единому сознательному полю субъективности. Вы не объясните понятия рационального человека лишь с помощью юмовского «пучка» не связанных между собой ощущений. Так что вторая гипотеза состоит не в том, что имеется трещина между неопределенностью на уровне психологии и определенностью на уровне нейробиологии, но, скорее, в том, что вся система движется целиком, будучи сознательной и рациональной. Эта система с точки зрения онтологии третьего лица всецело состоит из нейробиологических элементов; и недостаток причинно достаточных условий на психологическом уровне ощущается на всех этапах, наверху и внизу. Это покажется нам менее запутанным, если мы поймем, что наше желание остановиться на уровне нейронов есть просто предрассудок. Если мы продолжим спускаться к квантовомеханическому уровню, нам покажется не столь удивительным отсутствие причинно достаточных условий.

Сперри пользуется примером причинности «сверху вниз», который я когда-то считал довольно слабым, но теперь он кажется мне поучительным. Представьте простую молекулу во вращающемся колесе. Единая структура колеса и его движения определяют

и движения молекулы, хотя колесо само состоит из подобных молекул. И то, что верно в отношении одной молекулы, верно и в отношении всех молекул. На движения каждой молекулы влияет система, хотя она сама полностью состоит из молекул. И правильным будет думать об этом не столько как о нисходящей, а как о системной причинности. Эта система причинно влияет на каждый свой элемент, хотя и состоит из них. По аналогии, согласно второй гипотезе, система как сознательная система может влиять на отдельные элементы, нейроны и синапсы, несмотря на то что она состоит из них. Каждая молекула в жидкости испытывает воздействие всей жидкости, хотя в последней нет других объектов, кроме молекул. То же самое относится и к твердым телам, и примерно то же самое происходит в мозге, где каждый нейрон в сознательных областях всей системы может испытать воздействие сознания всего мозга, хотя там нет ничего, кроме нейронов (включая нейроглию⁹ и все остальное).

Поэтому, если вторая гипотеза верна, мы должны предположить, что сознание системы влияет на ее элементы, хотя система состоит из элементов, как и твердость колеса влияет на молекулы, хотя колесо состоит из молекул. Пока все гладко, но аналогия между системной причинностью колеса и системной причинностью сознательного мозга завершается на следующем пункте: поведение колеса полностью контролируется, а поведение сознательного мозга, по второй гипотезе, нет. Как это может быть? Какую роль играет нейробиология - в соответствии с такой гипотезой? Я не знаю ответа, но меня поражает то, что многие из объяснений, данные нейробиологией, не постулируют причинно достаточных предварительных условий. Рассмотрим известный случай, который

⁹ Нейроглия - клетки в головном и спинном мозге, заполняющие пространства между нейронами и мозговыми капиллярами. - *Прим. ред.*

обсуждался Дееке, Шайдом, Корнхубером и Либетом¹⁰. Потенциал готовности не является причинно достаточным, чтобы обусловить последующее действие, что подчеркивается в рассуждении Либета о том, как сознание может вмешаться в действие потенциала готовности. Парадоксально, но эти эксперименты иногда расцениваются как выступление против свободы воли в рассматриваемых случаях. Это заключение не кажется мне вытекающим из имеющейся информации, и я немного отвлекусь, чтобы остановиться на этом вопросе.

Вот что происходит. Субъект довольно часто формирует сознательное предварительное намерение сделать движение пальцем (рукой) или что-то подобное. Это свободное, сознательное решение. На его основе человек сознательно двигает пальцем именно так, и перед каждым движением происходит активизация его мозга в виде потенциала готовности. В таких случаях потенциал готовности опережает осознание намерения в действии примерно на 350 миллисекунд. Какую угрозу может это представлять для свободы воли? Либет дает сомнительное описание, когда говорит: «Инициация свободного добровольного поступка, кажется, происходит в мозге непроизвольно, задолго до того, как человек осознает, что хочет действовать» (с. 51). Выражения «инициация» и «осознает, что хочет действовать» могут ввести в заблуждение. Формулировка может быть и другой: субъект сознательно принимает установку на движение пальцами и, следовательно, знает, какие виды действий он хочет предпринять, когда приходит к этому решению. Мозг бессознательно готовится к каждому движению до сознательного его начала. Никто, на-

¹⁰ L. Deecke, P. Scheid, H. H. Kornhuber, «Distribution of readiness potential, pre-motion positivity and motor potential of the human cerebral cortex preceding voluntary finger movements», *Experimental Brain Research*, vol. 7, 1969, p. 158-168; B. Libet, «Do We Have Free Will?», *Journal of Consciousness Studies*, 6, no. 8-9, 1999, p. 47-57.

сколько я знаю, не спорит с тем, что начинание не относится к предварительному сознательному решению; также никто не спорит с тем, что начинание - достаточная причина, чтобы обусловить последующее добровольное движение пальцем. Описание Либета приводит к выводу о том, что потенциал готовности отмечает начало действия. Но это неверно. Обычно проходит примерно 350 миллисекунд после ощущения готовности и до возникновения намерения в действии и еще 200 миллисекунд до начала телодвижения. В любом случае, насколько мы знаем из доступных нам данных, появления потенциала готовности причинно недостаточно для выполнения действия. Насколько мне известно, мы не обладаем достаточными знаниями о нейробиологии интенционального действия, чтобы иметь исчерпывающую теорию о роли потенциала готовности в причинности действия. Но в любом случае представляется явно преждевременным утверждать, что существование потенциала готовности демонстрирует отсутствие у нас свободной воли.

Более интересны случаи, когда телодвижение начинается до того, как человек сознательно сформировал соответствующее намерение в действии. Характерные примеры: бегун, начинающий бежать до того, как слышит выстрел стартера, или теннисист, начинающий двигаться к летящему мячу до того, как он сознательно зарегистрировал его полет в своей зрительной системе. В обоих случаях тело действительно начинает двигаться до того, как субъект получает сознательное представление о стимуле для своего движения. Ни один из этих случаев тем не менее не ставит под сомнение мысль о том, что мы имеем дело со свободными и добровольными действиями. В обоих случаях субъект в результате долгой тренировки и практики имеет установившиеся нейронные пути, которые активизируются с помощью познавательных стимулов, предшествующих включению сознания.

Выражаясь кратко, человек играет в теннис или участвует в забеге по собственному усмотрению, и, если он хочет чего-то добиться, его тело должно уметь двигаться в ключевые моменты до того, как он осознает стимул, дающий начало движению. Есть соблазн отнести эти случаи - и потенциал готовности, и тренированного атлета - к виду «рефлекторных» движений, где у субъекта действительно нет свободы воли. Так, например, если я вдруг дотронуся до горячей плиты, то отдерну руку до того, как почувствую боль. Здесь, как мне кажется, предварительных условий достаточно, чтобы положить начало действию. Но есть и совсем другие примеры. И в случае потенциала готовности, и в случае тренированного атлета, движения зависят от сознательного предварительного намерения - двинуть пальцем, сделать удар в теннисе, выйти на дистанцию и так далее, - и я могу отказаться от своего намерения в любое время. В примере с горячей плитой предварительного намерения нет, и я не могу *не* убрать руку.

Продолжим исследование и перейдем к следующему пункту. Что должны мы думать об отношениях между микроэлементами и системной особенностью сознания? Для пассивных форм сознания, например восприятия, совокупности свойств микроэлементов в любой момент времени должно быть достаточно, чтобы определить состояние сознания в этот момент. А волевое сознание, то есть то, где существует разрыв? Мне кажется, этот принцип здесь тоже работает. Совокупность признаков на значимых микроэлементах - нейронах, синапсах, на чем-то еще - будет достаточной для своевременной фиксации сознательно-го состояния. Это касается и волевого сознания. Если бы мы отказались от этого принципа, тогда нам пришлось бы, на мой взгляд, принять некоторую форму дуализма. Нам надо было бы тогда признать, что сознание отрывается от своей неиробиологической базы. Нам даже надо было бы отказаться от самых на-

ивных форм взаимосвязи сознания и мозга, от идеи, что любое изменение сознания должно быть продублировано изменением в нейробиологии¹¹. Мы должны исходить из того, что сознание не есть просто добавление к мозгу. Это состояние, в котором находится система нейронов, как и твердость колеса не является отдельным элементом в колесе, посторонним по отношению к молекулам. Это всего лишь состояние, в котором пребывают молекулы.

Но когда мы настаиваем на том, что каждая системная характеристика как таковая должна складываться из элементов системы, мы тем самым не отказываемся от свободной воли, потому что разрыв существует во времени. Это разрыв не между нынешним состоянием моих нейронов и моим нынешним сознательным состоянием; это разрыв между тем, что происходит сейчас в сознательном волевом компоненте всей мозговой системы, и тем, что должно случиться позднее.

Кроме того, отметим, что при построении гипотезы причинной последовательности, не выраженной на каждой стадии при помощи причинно достаточных условий, мы не постулируем случайность. А почему? Вспомните то, что я говорил о сознании как о едином поле сознания, а опыт сознательной силы воли является ключевым аспектом в этом поле сознания. Гипотеза, которую я хочу выдвинуть сейчас, состоит в том, что нам следует рассматривать рациональную деятельность как одно из свойств этого поля сознания. Мы имели возможность убедиться, что на психологическом уровне рациональная деятельность может дать причинное объяснение явлениям, не являющимся

¹¹ Я не приверженец концепции взаимосвязи. Отсутствие ее критики является знаком философской путаницы, поскольку концепция колеблется между причинной взаимосвязью и структурной взаимосвязью. Но я хочу сохранить наивную, главную идею о том, что любое изменение в сознании должно быть отражено в нейробиологии. См. мою книгу *Rediscovery of the Mind*, Cambridge, MA: MIT Press, 1992, p. 124-126, где подробно рассматривается этот вопрос.

ся детерминистскими по своей форме. Если рациональная деятельность реализуется в нейробиологических структурах, обладающих данными свойствами, то в нейробиологических процессах будет недостаток причинно достаточных условий, но они не станут из-за этого случайными. Ими бы управляла та же рациональная деятельность, которая действует как свойство системы.

Таким образом, нейробиологическая гипотеза разрыва сводится к следующему: единое поле сознания есть такое же биологическое явление, как и любое другое явление. Исчерпывающие объяснения лежат в области нейробиологических процессов. Среди них есть такие, которые обуславливают и реализуют волевое сознание, сознание в размышлении, выбор, решение и действие. Чтобы они существовали, при определенных предпосылках об их природе, нужна личность. Личность - не объект в поле действия; она определяет набор формальных ограничителей в его деятельности (как мы видели в главе 3). В нашем примере нейробиологический феномен свободы воли сводится к трем принципам:

1. В любой момент времени, например t_p , все сознательное состояние мозга, включая волевое сознание, полностью диктуется поведением значимых микроэлементов.
2. Состояние мозга в момент t , не является причинно достаточным, чтобы определить состояние мозга в моменты t_2 и t_3 .
3. Движение от состояния в момент t , к состоянию в моменты t_2 и t_3 можно объяснить только свойствами, присущими всей системе, в частности действиями сознательной личности.

Оценить разницу между этими двумя гипотезами можно, скажем, путем приложения их к нашей фантастической гипотезе о выдуманном роботе, Звере,

которого мы придумали в главе 5. Там мы представили, что сконструировали сознательного робота и что у него такой же опыт разрыва, как и у нас. Но зададимся вопросом, как иметь дело со свободной волей как с технологической проблемой, как с конструктивной проблемой связи сознания и технологии. Если мы построим робота в соответствии с первой гипотезой, у нас получится вполне детерминированная машина; конечно, мы можем построить ее в соответствии со стандартными познавательными научными моделями вычислительных систем, либо традиционными, либо контактными. Автомат был бы разработан для получения входных данных в форме сенсорной стимуляции, он бы обрабатывал их в соответствии со своей программой и своей базой данных и выдавал бы результат в виде движений мышц. У такой машины может быть сознание, но оно не играет причинной или объясняющей роли в поведении системы. Иначе говоря, если мы сконструировали полностью детерминированную систему, то можем организовать ее так, что с помощью восходящей причинности у нее появится сознательный опыт, который подойдет и для ее операций на более низком уровне. Она может страдать от нетерпения и неуверенности на высшем уровне, но все это эпифеноменально. Механизм на низшем уровне полностью определит последующее поведение системы. Безусловно, система могла бы иметь все эти свойства и даже не была бы при этом предсказуемой, так как мы бы поместили случайность в ее техническое обеспечение, делающую ее поведение непредсказуемым, хотя сознание было бы все равно эпифеноменальным. Сознание существовало бы, но участвовало бы в процессе пассивно.

Если исходить из второй гипотезы, мы должны выполнить техническое задание другого рода. Вся организация единого поля сознания функционирует исключительно в действии системы. Структура и поведение микроэлементов в любой данный момент до-

статочны для того, чтобы определить характер сознания в этот момент, но их недостаточно для того, чтобы определить следующее состояние системы. Следующее состояние системы определяется только сознательным принятием решений, что является особенностью всей системы. Что до технической стороны, я не могу сказать, как мы справимся с конструированием этого робота, но, с другой стороны, мы пока не представляем себе, как может быть построен сознательный робот.

При допущении психологической реальности разрыва мне кажется, что эти две формы могут наиболее точно объяснить человеческое поведение. Во-первых, психологическая неопределенность сосуществует с нейробиологическим детерминизмом. Если этот тезис верен, то свободная рациональная жизнь полностью иллюзорна. Другая вероятность в том, что психологическая неопределенность соответствует неопределенности нейробиологической. Я пытался доказать, что это, по крайней мере, эмпирически реально. Я не имею понятия, какая из этих двух гипотез окажется верной. По-видимому, таковой обернется некая третья вероятность, о которой мы даже не помышляли. Я пришел к этим двум гипотезам, следуя линиям исследования, подсказанным знаниями, подчерпнутыми из собственного опыта, и общими знаниями о мозге.

Честно говоря, я не считаю какую-либо из этих двух гипотез интеллектуально привлекательной. Первая гипотеза удобна тем, что дает нам возможность относиться к мозгу как к любому другому органу, как к полностью детерминированной системе, как к печени или сердцу. Но эта гипотеза не согласуется с нашим понятием об эволюции. В соответствии с ней, есть невероятно работоспособная и ценная сознательная система, система рационального принятия решений, которая не играет какой бы то ни было причинной роли в поведении организма, потому что это

поведение полностью контролируется на низшей ступени. С этой точки зрения не будет никакого преимущества в обладании сознательной, рациональной системой принятия решений. Она как результат долгого периода эволюции имеет чрезвычайную ценность в биологическом смысле и занимает огромное пространство в нашем сознательном опыте. Более того, иллюзия рационального принятия решений, согласно первой гипотезе, не похожа на другие иллюзии, которые создают возможность выбора. Поэтому, например, даже если мы предположим, что цвет есть систематическая иллюзия, у организма, обладающего способностью различать объекты на основе их цвета, есть тем не менее обширные возможности выбора. Но, по первой гипотезе, никакое преимущество выбора не сопровождается сознательным и рациональным принятием решений.

Но вторая гипотеза также не подходит под принятую у нас биологическую концепцию. Проблема не в том, что в соответствии с этой гипотезой сознание играет «нисходящую» причинную роль в поведении микроэлементов, потому что оно функционирует так же, как и любая другая системная особенность. В конце концов, говоря о сознании, которое влияет на другие элементы, на самом деле мы имеем в виду то, как элементы влияют друг на друга, коль скоро сознание полностью является функцией поведения элементов. Так, когда мы говорим о поведении колеса, влияющего на молекулы, мы подразумеваем влияние молекул друг на друга. Поэтому проблема второй гипотезы не в том, что она предлагает наделить сознание нисходящей причинностью. Эту проблему легко решить. Трудность в том, чтобы увидеть, как сознание системы может наделить ее причинной эффективностью, которая не будет детерминистской. И в словах о том, что мы можем принять произвольность недетерминистских положений квантовой механики, нет большой пользы. Сознательная рациональность не должна унаследо-

вать произвольность квантовой механики. Пожалуй, сознательная рациональность должна служить причинным механизмом, который работает причинно, хотя и не на основе предварительных достаточных причинных условий. Безусловно, в некоторых случаях одной из функций клетки будет преодоление нестабильности квантовой неопределенности на субклеточных уровнях.

Я не пытался поставить точку на проблеме свободы воли, но констатировал, в чем именно она состоит и какими могут быть наиболее вероятные пути ее решения.

Указатель

Акразия (см. Слабость воли)

Альтруизм

Сильный альтруизм и язык **183-191**

Аристотель 19, 20, 22, 23, 161

Внутренние и внешние основания

Субстантивные аргументы в пользу интернализма
244

Тавтологические аргументы в пользу интернализ-
ма 244

Воля 64, 68

Восприятие 38, 60, 61, 86, 90, 116

Временность 167, 168, 229, 230

Время 112, 113, 163, 231, 232

Движущие мотивы 146, 147

ДеекеЛ. 318

Действие

И связь «при помощи» 70

И связь «путем чего-либо» 70

И сознание (см. Сознание и действие)

Основания для (см. Основания для действия)

Свободное 90, 113, 302, 303

Структура 62, 63, 67

Детерминизм 304 312

Деятельность 117

Джеймс У. 67, 86

Добровольное действие 44, 209, 210

«Должен» - производное от «есть» **44, 45, 210**
Дэвидсон Д. 40, 196, 197, 248-256

Единое поле сознания 98, 99, 301

Желание

Логическая структура 274
Мотивированное или вторичное 195, 204, 277, **278**
Непоследовательность, последовательность,
неотделимость 285
Основания в качестве причины 129
Отличие от намерения 289, 290
Отличие от убеждения 55, 283-289

Зависимые от желания основания 41-44, 205
Значение 71

Институциональные факты 75, 76, 230, 231, 233-237, 239

Интенциональность 77, 78

Интенциональная причинность 58, 63

Интенциональность

И интенциональность 77, 78

И Фон 77

Коллективная 75

Независимая - зависимая от наблюдателя 72, 73

Интенциональные состояния 54

Истина

В речевых актах 123, 124, 162

Кант И. 20, 61, 178-182, 184, 185, 189, 217-220, 223

Категорический императив 178, 217

Квантовая механика 314, 316

Кении А. 269

Кёлер В. 15

Кёлера обезьяны 15-18, 47

«Классическая модель» рациональности

И истинные утверждения 213

И независимые от желаний основания **41—44**

- И обещания 221-227
- И обязательства 194, 195
- И слабость воли 24, 39-41
- Исходные положения 19-26
- Проблемы 27-47
- Коллективная интенциональность (**см. Интенциональ-**
ность коллективная)
- Корнхубер Х.Х. 318
- Корсгор К. 108, 177-180, 182-184
- Кэрролл Л. 33, 34, 36
- Либет Б. 318
- Личность
 - Аргументы против теории Юма 100-114
 - Деятельность 117
 - И независимые от желания основания 230
 - И опыт 114-116
 - И сознание (**см. Сознание и личность**)
 - Теория Юма 96
- Личный интерес 175-177
- Милль Дж. Ст. 247
- Нагель Т. 102, 106-108, 177, 178, **184**
- Намерение 62, 289-293, 294
- Намерение в действии 63, 69
- Направление соответствия
 - Интенциональных состояний 60
 - Оснований 55, 56, 58, 64-66, 167
 - Речевых актов 172
 - Факторов мотивации 209-217
- Независимые от желания основания
 - И временность 229
 - И институциональные факты 225
 - И личность или точка зрения от первого **лица 230**
 - И рациональность 231
 - И свобода 228, 229
 - И язык 230, 231

- Кант по поводу 290- 293
- Условия адекватности теории 198,199
- Уровни объяснения 199
- Несовместимые основания и желания 45-47
- Нисходящая причинность 316-326
- Нормативность 210
- Ноуэлл-Смит П. 164

- Обещания 173, 220- 227, 232, 233
- Объективность 74, 75
- Объяснение
 - В сравнении с основанием 128-130, 132
 - И нормативность 131
 - Интенциональных явлений 130-136
- Обязательство
 - И речевые акты 173,174, 188-190, 203-213
 - Логическая структура 194
 - Публичное 203
 - Условия выполнения 57, 203-209
- Оправдание 131,133, 136
- Оправдательные объяснения 133, 134, 136
- Опыт 114-116
- Основания
 - Внешние 137, 240-244
 - Внутренние 137, 240-244
 - Для веры 162
 - Для действия 87, 136, 160-168
 - Для факторов мотивации (см. Факторы мотивации)
 - И время 163
 - И интенциональность 78
 - И рациональность 167, 168
 - И факты 46, 47
 - Как причины 129, 130
 - Независимые от желания 41-44, 194-244
 - Непоследовательные 93
 - Определение 122-125
 - Полные 136, 153-158
 - Предпочтения 122, 123

Пропозициональная **структура 125-130**
Теоретические 163
Убеждения и 93, 94
Ответственность 110, 111
Отрицание 140, 141

Память 62
Парадокс Льюиса Кэрролла **33, 34, 36**
Пенфилд У. 85, 86
Познание
 Интенциональная структура 64, 95, 96
Потенциал готовности 318, 319
Правила 23, 33-37
Практический разум
 Как обоснование целей и средств 151, 161
 Логическая структура Канта 25
 Неубедительность логической структуры 265-295
Практический силлогизм 162
Предварительные намерения 62, 63, 79
Предустановки 164, 196
Принятие решений 27, 28, 37, 150-152
Причинность
 И слабость воли 260, 262, 263
 Нисходящая 316-326
 Система 317
 Формы 59
Пропозициональные состояния 125
Психологическая модальность 51, 52

Размышление 67, 149
Разрыв
 Аргументы в пользу 31, **84-88**
 И воля 92-94
 И восприятие 39
 И личность 94-96
 И основания 87
 И причинность 88-91
 И слабость воли (см. **Слабость воли и разрыв**)

- И создание обязательств 111, 112
- И сознание (см. Сознание и разрыв)
- Как свобода воли 28-32
- Определение 83
- Три вида 29, 30, 92
- Рассел Б. 26
- Рациональность
 - В принятии решений 45
 - В создании рационального **животного 168-177**
 - Во времени 229, 231, 232
 - И иррациональность 23
 - И логика 33-37
 - И объяснение интенциональных явлений 130-136
 - И основания 131
 - И свобода (см. Разрыв, Свободная воля)
 - И язык 171-173
 - Как познавательная способность 23, 170
 - Ограничения 167
 - Признания 140
 - Проблема 32
 - У обезьян 15-18, 47
- Рефлекторные движения 319, 320
- Речевые акты 173
- Росс Д. 222
- Саймон Г. 26
- Самообман 260
- Самореференциальность 58, 61, 62
- Свобода 93, 168, 228, 229
- Свободная воля 28, 29
 - И компатибилизм 304, 305, 313
 - Как либертарианизм 304, 305
 - Сравнение с детерминизмом 28, 29, **304**
- Системная черта 315, 321
- Слабость воли
 - Аргументы против 246
 - Защита 250-252
 - И разрыв 250, 251

И самообман 260
Причины 260, 262, 263
Смерть 16
Содержание интенционального состояния 54
Сознание
 В физической Вселенной 297-302
 И действие 302, 303
 И личность 115, 322
 И мозг 296-301
 И разрыв 306, 308
 И свободная воля (см. Свободная **воля**) **303-309**
 Как системное свойство 315-317
 Строительный блок 300, 301
Составляющие 146, 147
Сперри Р. 316
Субъективность 74, 75, 167
Суждение, условное и безусловное **53, 143**

Теоретическое основание 161
Теория решений 149
Точка выбора 259
Точка зрения (первого и третьего **лица**) **230**

Убеждение и желание 53
Уильяме Б. 45, 154, 164, 197, 240, 241
Условия выполнения
 Наложение условий выполнения **на условия**
 выполнения 71, 72, 200, 201

Фактитивные единицы 126-130, 141, 205
Факторы мотивации 141-150, 156, 157, 280
Факты. См. также Фактитивные единицы **130, 140, 145,**
 156
Философская психология 272
Фон 77
Фреге Г. 266
фут Ф. 120

Хейр Р.М. 248-250

Цели (см. Утверждение **и желание**; **Практический разум**)

ШайдП. 318

Эгоизм 175-178

Эльстер Дж. 26

Эпифеноменальность 85, 310, 313, **323**

Юм Д. 20, 26, 98-100, 104, 223

Язык 122, 123, 171, 172, 230, 231, 233, 234

Modus ponens 33-35

Джон Сёрль
Рациональность в действии

Директор издательства *Б.В. Орешин*
Зам. директора *Е.Д. Горжевская*
Зав. производством *Н.П. Романова*

Подписано в печать 28.04.04.
Формат 84х108/32. Гарнитура Helios. Бумага офсетная.
Печать офсетная. Печ. л. 10.5.
Тираж 1000 экз. Заказ № 1490

Издательство «Прогресс-Традиция»
119048, Москва, ул. Усачева, д. 29, корп. 9
Тел. (095) 245-53-95, 245-49-03

80р.

Отпечатано в ОАО «Типография «Новости»
105005, Москва, ул. Фр. Энгельса, 46

ISBN 589826210-5



9 785898 262105