



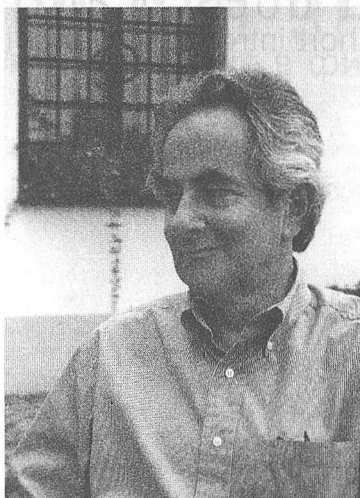
ТОМАС НАГЕЛЬ

ЧТО ВСЁ ЭТО ЗНАЧИТ?  
Очень краткое введение в философию



ВЗГЛЯД НА ФИЛОСОФИЮ ПО ТУ СТОРОНУ АТЛАНТИКИ

ИДЕЯ/ПРЕСС



# THOMAS NAGEL

## what does it all mean?

A very short introduction to philosophy

Oxford University Press 1987

ВЗГЛЯД НА ФИЛОСОФИЮ ПО ТУ СТОРОНУ АТЛАНТИКИ

# ТОМАС НАГЕЛЬ

## ЧТО ВСЁ ЭТО ЗНАЧИТ?

Очень краткое введение в философию

Перевод с английского  
А. Толстова

ИДЕЯ ПРЕСС

Москва 2001

ББК 87

Н 16

Данное издание выпущено в рамках программы  
Центрально-Европейского Университета "Translation Project"  
при поддержке Центра по развитию издательской  
деятельности (OSI — Budapest) и  
Института "Открытое общество. Фонд Содействия"  
(OSIAF — Moscow)

**Нагель Т.**

Н 16      Что все это значит? Очень краткое введение в философию. Пер. с англ. А. Толстова. М.: Идея-Пресс, 2001.  
— 84 с.

ISBN 5-7333-0021-3

ББК 87

Copyright © 1987 by Thomas Nagel

This translation of

«What Does It All Mean? A Very Short Introduction to Philosophy»,  
originally published in English in 1987, is published by arrangement  
with Oxford University Press, Inc.

Данный перевод на русский книги Т. Нагеля

«Что все это значит? Очень краткое введение в философию», вышедшей в свет на английском в 1987 г., опубликован при посредстве и с разрешения Oxford University Press, Inc.

© Перевод с англ. А. Толстова, 2001

© Художественное оформление С. Жегло, 2001

ISBN 5-7333-0021-3

© Идея-Пресс, 2001

## СОДЕРЖАНИЕ

Информация об авторе.....	9
1. Введение.....	17
2. Откуда мы все это знаем?.....	21
3. Другие сознания.....	29
4. Проблема «сознание — тело».....	35
5. Значение слов.....	42
6. Свобода воли.....	48
7. Добро и зло.....	56
8. Справедливость.....	69
9. Смерть.....	77
10. Смысл жизни.....	83

Корректор *Бондарева Л.*  
Художественное оформление *Жегло С.*  
Оригинал-макет *Свирского Я.*  
В оформлении книги использованы рисунки *Дениски Назарова*

Идея-Пресс  
ИД № 00208 от 10 октября 1999  
123056 Москва Тишинская пл. д. 6 к. 31

Наши книги спрашивайте в московских магазинах.  
Справки и оптовые закупки по тел. 247.17.57 (маг. «Гнозис»),  
939.47.13 (Воробьевы горы, МГУ, 1-й гум., отд. маг.)

Подписано в печать 04.02.2001 Формат 60×88 1/16.  
Гарнитура Оффина. Печать офсетная. Бумага газетная № 1  
Тираж 5000 экз. Заказ № 7841  
Отпечатано в Производственно-издательском комбинате ВИНТИ,  
140010, г. Люберцы, Московской обл., Октябрьский пр-т, 403.  
Тел. 554-21-86

## ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ

Томас Нагель родился 4 июля 1937 г. В 1954—1958 гг. он обучался в Корнельском университете, где получил степень бакалавра. 1958—1960 гг. Нагель провел в стенах Корпус Кристи Колледжа в Оксфордском университете (Англия), где имел честь слушать лекции Джона Остина и получить степень бакалавра по философии. Докторскую диссертацию по философии Т. Нагель защитил в 1963 г. в Гарвардском университете.

Впоследствии Нагель преподавал философию в Калифорнийском университете (1963—1966 гг.); в Принстонском университете (1966—1980 гг., в т. ч. с 1972 г. — профессор); с 1980 г. — профессор философии, а с 1986 г. — профессор философии и права в Нью-Йоркском университете.

Т. Нагель читал лекции в разных университетах США и мира: Rockefeller University 1973—1974 гг.; University of Pittsburgh 1976 г.; Universidad Nacional Autonoma de Mexico 1977 г.; University of the Witwatersrand 1982 г.; U.C.L.A. 1986—1987 гг.; All Souls College, Oxford 1990 г.. Выступал с лекциями в качестве Tanner Lecturer, Stanford University 1977 г.; Tanner Lecturer, Oxford University 1979 г.; Howison Lecturer, U.C. Berkeley 1987 г.; Thalheimer Lecturer, Johns Hopkins University 1989 г.; John Locke Lecturer, Oxford University 1990 г.; Hempel Lecturer, Princeton University 1995 г.; Whitehead Lecturer, Harvard University 1995 г.; Immanuel Kant Lecturer, Stanford University 1995 г.; Townsend Lecturer, U.C. Berkeley 1999 г. Он получал исследовательские гранты от фондов Гуггенхайма (1966—1967); NSF (1968—1970); NEH (1978—1979); NEH (1984—1985).

Т. Нагель является членом Американской Академии искусств и наук (с 1980 г. по настоящее время), членом Британской Академии (с 1988 г. по настоящее время), почетным членом Корпус Кристи Колледжа, Оксфорд, Англия (с 1992 г. по настоящее время). В 1970—1982 гг. был членом редакции журнала "Philosophy & Public Affairs", а в 1978—1990 гг. — консультантом в области философии для издательства "Oxford University Press".



## I. Книги

1. *The Possibility of Altruism*. Oxford University Press, 1970; переизд. Princeton University Press, 1978.

Переведена на итальянский (1994) и немецкий (1998) языки.

2. *Mortal Questions*. Cambridge University Press, 1979.

Переведена на испанский (1981), французский (1983), немецкий (1984, переизд. 1996); итальянский (1986); японский (1989); румынский (1996); польский (1997); датский (1997); македонский (1998); китайский (в печати) языки.

3. *The View from Nowhere*. Oxford University Press, 1986.

Переведена на итальянский (1988); немецкий (1992); французский (1993); шведский (1993); испанский (1996); польский (1997); корейский (1998); греческий (в печати) языки.

4. *What Does It All Mean? A Very Short Introduction to Philosophy*. Oxford University Press, 1987

Переведена на греческий (1989); итальянский (1989); немецкий (1990); голландский (1990); датский (1991); шведский (1991); словацкий (1991); французский (1993); китайский (1993); японский (1993); польский (1993); румынский (1994); словенский (1995); испанский (1996); португальский (1996); корейский (1999) языки и на иврит (1994).

5. *Equality and Partiality*. Oxford University Press, 1991

Переведена на итальянский (1993); французский (1994); немецкий (1994); испанский (1996) языки.

6. *Die Grenzen der Objektivität*. (сборник переводов) Stuttgart, Reclam, 1991.

7. *Other Minds: Critical Essays*, 1969—1994. Oxford University Press, 1995.

Переведена на испанский (в печати) язык.

8. *The Last Word*. Oxford University Press, 1997.

Переведена на румынский (1998); португальский (1999); итальянский (1999); немецкий (1999); испанский (в печати); голландский (в печати); польский (в печати); венгерский (в печати) языки.

## II. СБОРНИКИ СТАТЕЙ

1. *Philosophy, Morality, and International Affairs* (with Virginia Held and Sidney Morgenbesser). Oxford University Press, 1974.

2. *The Rights and Wrongs of Abortion* (with Marshall Cohen and Thomas Scanlon). Princeton University Press, 1974.

3. *War and Moral Responsibility* (with Marshall Cohen and Thomas Scanlon). Princeton University Press, 1974.

4. *Equality and Preferential Treatment* (with Marshall Cohen and Thomas Scanlon). Princeton University Press, 1977.

5. *Marx, Justice, and History* (with Marshall Cohen and Thomas Scanlon), Princeton University Press, 1980.

6. *Medicine and Moral Philosophy* (with Marshall Cohen and Thomas Scanlon), Princeton University Press, 1981.

### III. СТАТЬИ

(переиздания и переводы не указаны)

1. Hobbes's Concept of Obligation // *Philosophical Review*, 1959, pp. 68—83;
2. Dreaming // *Analysis*, 1959, pp. 112—116;
3. Physicalism // *Philosophical Review*, 1965, pp. 339—356;
4. Sexual Perversion // *Journal of Philosophy*, 1969, pp. 5—17;
5. Linguistics and Epistemology // Sidney Hook (ed.). *Language and Philosophy*. New York University Press, 1969, pp. 171—182;
6. The Boundaries of Inner Space // *Journal of Philosophy*, 1969, pp. 452—458;
7. Death // *Nous*, 1970, pp. 73—80;
8. Armstrong on the Mind // *Philosophical Review*, 1970, pp. 394—403 (a discussion review of A Materialist Theory of the Mind by D.M. Armstrong);
9. Wittgenstein // *The Village Voice*, Feb. 11, 1971;
10. Brain Bisection and the Unity of Consciousness // *Synthese*, 1971, pp. 396—413;
11. The Absurd // *Journal of Philosophy*, 1971, pp. 716—727;
12. War and Massacre // *Philosophy & Public Affairs*, 1972, №1, pp. 123—144;
13. Reason and National Goals // *Science*, 1972, pp. 766—770;
14. Aristotle on Eudaimonia // *Phronesis*; 1972, pp. 252—259;
15. Rawls on Justice // *Philosophical Review*, 1973, pp. 220—234 (a discussion review of A Theory of Justice by John Rawls)
16. Equal Treatment and Compensatory Discrimination // *Philosophy & Public Affairs*, 1973, № 2, pp. 348—362;
17. Freud's Anthropomorphism // Richard Wollheim (ed.). *Freud*. New York, Doubleday, 1974, pp. 11—24;
18. What Is it Like to Be a Bat? // *Philosophical Review*, 1974, pp. 435—450;
19. Altruism and Economics // E. S. Phelps (ed.). *Altruism, Morality, and Economic Theory*. New York, Russell Sage Foundation, 1975, pp. 63—67;
20. Libertarianism without Foundations // *Yale Law Journal*, 1975, № 85, pp. 136—149 (a discussion review of Anarchy, State, and Utopia by Robert Nozick);
21. Moral Luck // *Proceedings of the Aristotelian Society* Supplementary Volume 50, 1976, pp. 137—155;
22. The Fragmentation of Value // Daniel Callahan and H. Tristram Engelhardt, Jr. (eds.). *Knowledge, Value and Belief*. Hastingson-Hudson, N.Y., Institute of Society, Ethics and the Life Sciences, 1977, pp. 279—294;

23. Poverty and Food: Why Charity is Not Enough // Peter G. Brown and Henry Shue (eds.). *Food Policy*, New York, The Free Press, 1977, pp. 54—62;
24. Ethics as an Autonomous Theoretical Subject // Gunther S. Stent (ed.). *Morality as a Biological Phenomenon*, Berlin, Dahlem Konferenzen, 1978, pp. 221—232;
25. The Justification of Equality // *Critica* (Mexico), 1978, pp. 3—27;
26. Ruthlessness in Public Life // Stuart Hampshire (ed.). *Public and Private Morality*, Cambridge University Press, 1978, pp. 75—91;
27. The Meaning of Equality // *Washington University Law Quarterly*, 1979, pp. 25—31;
28. The Limits of Objectivity // Sterling M. McMurrin (ed.). *The Tanner Lectures on Human Values*, Vol. I, University of Utah Press and Cambridge University Press, 1980, pp. 75—139;
29. Tactical Nuclear Weapons and the Ethics of Conflict // *Parameters: Journal of the U.S. Army War College*, 1981, pp. 327—328;
30. The Supreme Court and Political Philosophy // *New York University Law Review*, 1981, № 56, pp. 519—524;
31. A Month in the Country // *The New Republic*, March 14, 1983;
32. The Objective Self // Carl Ginet and Sydney Shoemaker (eds.). *Knowledge and Mind*, Oxford University Press, 1983, pp. 211—232;
33. Caste Struggle // *The New Republic*, January 23, 1984;
34. Bemerkungen zu Bernard Williams' Beitrag // Eva Schaper and Wilhelm Vossenkuhl (eds.). *Bedingungen der Möglichkeit*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1984, pp. 262—266;
35. Public Support for the Arts // *Columbia Journal of Art and the Law*, 1985, № 9, pp. 236—239;
36. No Way Out // *The Philosophical Forum*, vol. XVIII, No. 2—3, 1986—1987, pp. 171—176;
37. Moral Conflict and Political Legitimacy // *Philosophy & Public Affairs*, summer 1987, pp. 215—240;
37. Libertad y Objetividad // E. Villanueva (ed.). *Secundo Simposio Internacional de Filosofia*, Vol. 2, Universidad Nacional Autonoma de Mexico, 1987;
39. The Foundations of Impartiality // N. Fotion and D. Seanor (eds.). *Hare and Critics*, Oxford University Press, 1988, pp. 101—112;
40. What Makes a Political Theory Utopian? // *Social Research*, 1989, № 56, pp. 903—920;
41. Freedom Within Bounds // *Times Literary Supplement*, Feb. 16—22, 1990, p. 169;
42. Coscienza e realta oggetiva // G. Giorello & P. Strata, (eds.). *L'Automa Spirituale: Menti, Cervelli e Computer*. Rome, Laterza, 1991, pp. 31—37;
43. What Is the Mind-body Problem? and Summary // *Experimental*

- and Theoretical Studies of Consciousness*, Ciba Foundation Symposium 174, Chichester: John Wiley & Sons, 1993, pp. 1—13, 304—306;
44. La valeur de l'inviolabilité // *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1994, № 2, pp. 149—166;
45. Consciousness and Objective Reality // R. Warner and T. Szubka (eds.). *The Mind-Body Problem*, Blackwell, 1994;
46. Moral Epistemology // R. E. Bulger, E. M. Bobby, and H. V. Fineberg (eds.). *Society's Choices: Social and Ethical Decision Making in Biomedicine*. Washington, National Academy Press, 1995, pp. 201—214;
47. Personal Rights and Public Space // *Philosophy & Public Affairs*, vol. 24, № 2, 1995, pp. 83—107;
48. Universality and the Reflective Self // Onora O'Neill (ed.). *The Sources of Normativity*, Cambridge University Press, 1996, pp. 200—209;
49. Justice and Nature // *Oxford Journal of Legal Studies*, vol. 17, № 2, 1997, pp. 303—321;
50. Reductionism and Antireductionism // *The Limits of Reductionism in Biology*, Novartis Symposium 213, John Wiley & Sons, 1998, pp. 3—10;
51. Concealment and Exposure // *Philosophy & Public Affairs*, vol. 27, № 1, 1998, pp. 3—30;
52. Conceiving the Impossible and the Mind-Body Problem // *Philosophy*, vol. 73, № 285, 1998, pp. 337—352;
53. The Shredding of Public Privacy // *Times Literary Supplement*, August 14, 1998;
54. Dialogue with Michael Kinsley on "Politicians and Privacy" // *Slate*, Sept. 22—Oct. 7, 1998;
55. Davidson's New Cogito // Lewis Hahn, ed. *The Philosophy of Donald Davidson*. Chicago: Open Court, 1999, pp. 195—206.

#### IV. Рецензии

1. Alan R. White. Attention // *Philosophical Review*, 1967, pp. 406—409;
2. D. C. Dennett. Content and Consciousness // *Journal of Philosophy*, 1972, pp. 220—224;
3. Brian O'Shaughnessy. The Will: a Dual-Aspect Theory // *Times Literary Supplement*, March 27, 1981;
4. Bernard Williams. Moral Luck // *Times Literary Supplement*, May 7, 1982;
5. R. M. Hare. Moral Thinking // *London Review of Books*, July 1—14, 1982;
6. Colin McGinn. The Subjective View // *Times Literary Supplement*, November 18, 1983;
7. Stuart Hampshire. Morality and Conflict // *New York Times*, April 8, 1984;

8. Thomas Schelling. Choice and Consequence // *The New Republic*, August 27, 1984;
9. Bernard Williams. Ethics and the Limits of Philosophy // *Journal of Philosophy*, 1986, pp. 351—360;
10. Ronald Dworkin. Law's Empire // *London Review of Books*, September 18, 1986;
11. J. Z. Young. Philosophy and the Brain, and Galen Strawson. Freedom and Belief // *London Review of Books*, October 1, 1987;
12. Alasdair MacIntyre. Whose Justice? Which Rationality? // *Times Literary Supplement*, July 8—14, 1988;
13. David Pears. The False Prison: A Study of the Development of Wittgenstein's Philosophy, Vol. II // *London Review of Books* May 18, 1989;
14. Edna and Avishai Margalit, eds. Isaiah Berlin: A Celebration // *London Review of Books*, July 25, 1991;
15. Daniel C. Dennett. Consciousness Explained // *The Wall Street Journal*, November 7, 1991;
16. John R. Searle. The Rediscovery of the Mind // *New York Review of Books*, March 4, 1993;
17. Richard Wollheim. The Mind and Its Depths, and Paul Robinson. Freud and His Critics // *New York Review of Books*, May 12, 1994;
18. Joseph Raz. Ethics in the Public Domain: Essays in the Morality of Law and Politics // *London Review of Books*, September 22, 1994;
19. Willard Gaylin and Bruce Jennings. The Perversion of Autonomy // *New York Times*, September 8, 1996;
20. Richard Rorty. Truth and Progress: Philosophical Papers, vol. 3 // *Times Literary Supplement*, August 28, 1998;
21. Alan Sokal and Jean Bricmont. Fashionable Nonsense: Postmodern Philosophers Abuse of Science // *The New Republic*, October 12, 1998;
22. T. M. Scanlon. What We Owe to Each Other // *London Review of Books*, February 4, 1999;
23. Martha C. Nussbaum. Sex and Social Justice // *The New Republic*, March 8, 1999;
24. Wendy Shalit. A Return to Modesty // *Times Literary Supplement*, June 18, 1999;
25. Jeremy Waldron. The Dignity of Legislation // *London Review of Books*, October 14, 1999;
26. John Rawls. Collected Papers, The Law of Peoples, with "The Idea of Public Reason Revisited", and A Theory of Justice, Revised Edition // *The New Republic*, October 25, 1999;
27. Steven Pinker, Words and Rules: The Ingredients of Language // *The New Republic*, January 24, 2000.

# ЧТО ВСЁ ЭТО ЗНАЧИТ?

Очень краткое введение в философию

# 1

## ВВЕДЕНИЕ

Эта книга представляет собой краткое введение в философию, рассчитанное на людей, совершенно не знакомых с предметом. Обычно люди изучают философию только в колледже, и я допускаю, что большинство моих читателей будут в студенческом возрасте или постарше. Но это никак не связано с сущностью самой философии, и я был бы очень рад, если бы моя книга вызвала интерес также и у смышленных старшеклассников, имеющих склонность к абстрактным размышлениям и теоретическим аргументам — если кто-нибудь из них ее прочитает.

Наши аналитические способности зачастую достигают высокого уровня развития еще до того, как мы успеваем освоить обширные знания об окружающем мире. И уже к четырнадцати годам многие подростки начинают самостоятельно размышлять над сугубо философскими проблемами: что существует на самом деле? можем ли мы что-нибудь знать? существует ли действительно добро и зло? есть ли у жизни какой-нибудь смысл? означает ли смерть конец всему? Об этих проблемах писали тысячи лет, но исходный материал для философствования содержится непосредственно в самом мире и нашем отношении к нему, а вовсе не в сочинениях мыслителей прошлого. Вот почему эти проблемы вновь и вновь возникают в головах людей, которые никогда и ничего про них не читали.

Эта книга напрямую знакомит вас с девятью философскими проблемами, каждая из которых может быть осмыслена сама по себе, без отсылок к истории мысли. Я не собираюсь обсуждать великие философские книги прошлого или же культурный контекст, в которых они были созданы. Смысловый центр философии составляют определенные вопросы, в которых рефлексивное человеческое сознание видит загадку и которые приводят его в замешательство. И напря-

мую размышлять о них — лучший способ приступить к изучению философии. Встав на этот путь, вы сможете лучше понять и оценить усилия тех, кто уже пытался решить эти же самые проблемы.

Философия не похожа ни на естествознание, ни на математику. В отличие от первого, она не может опереться на наблюдение и эксперимент, но только на мышление. В отличие от второй, она не располагает формальными методами доказательства. Философское исследование — это именно постановка вопросов и их осмысление, формулировка идей и поиск аргументов по их опровержению, а также изучение того, как на самом деле работают наши понятия и концепции.

Главная забота философии — критически исследовать и осмыслить самые обыкновенные идеи, которыми каждый из нас, не задумываясь, пользуется изо дня в день. Историк задается вопросом о том, что случилось в такой-то момент прошлого, а философ спрашивает: «А что такое время?» Математик исследует отношения между числами, а философ спрашивает: «Что есть число?» Физик занят строением атома и объяснением гравитации, а философ спрашивает: «Откуда мы знаем, что вообще что-либо существует вне нашего сознания?» Психолог изучает процесс овладения языком у детей, а философ спрашивает: «Что придает словам смысл?» Кого-то волнует вопрос: допустимо ли проскочить в кинотеатр без билета? Философ же спрашивает: «Что делает наши поступки правильными или неправильными?»

Мы живем, по большей части не задумываясь над понятиями времени, числа, знания, языка, добра и зла, считая все это чем-то очевидным, само собой разумеющимся. Но философия исследует эти предметы сами по себе, как таковые. Ее цель — хоть немного продвинуться в нашем понимании мира и самих себя. Разумеется, это не так просто. Чем фундаментальнее те понятия, которые вы пытаетесь осмыслить, тем меньше в вашем распоряжении исследовательских инструментов. Не так уж много вы можете счесть очевидным или принять на веру. Так что, философия — это в чем-то весьма и весьма странное занятие с точки зрения здравого смысла, тем более что лишь очень немногие ее результаты остаются не оспоренными хоть сколько-нибудь долгое время.



Поскольку я убежден, что философию лучше всего изучать, размышляя над конкретными, характерными для нее вопросами, я не стану распространяться насчет ее общей природы. Мы рассмотрим следующие девять философских проблем:

Знание о мире, существующем за пределами нашего сознания.

Знание о сознании других людей.

Отношение между сознанием и мозгом.

Как возможен язык?

Обладаем ли мы свободой воли?

Основание морали.

Какое неравенство несправедливо?

Сущность смерти.

Смысл жизни.

Это всего лишь избранный круг проблем — помимо них есть еще великое множество других.

Все сказанное мною в этой книге отражает мой личный взгляд на данные проблемы и не обязательно совпадает с мнением большинства философов. Да, наверное, у большинства философов и вообще нет согласия по указанным вопросам: философы вечно спорят, и о каждой философской проблеме существует больше двух мнений. Мое же личное мнение таково: в большинстве своем эти проблемы так до сих пор и не решены, а некоторые из них, возможно, не будут решены никогда. Но я и не ставлю своей целью здесь давать ответы — даже те, которые сам считаю правильными. Моя задача — помочь вам составить самое общее, предварительное представление об этих проблемах, с тем чтобы вы могли самостоятельно поразмышлять над ними. Прежде чем погрузиться в изучение многочисленных философских учений, весьма полезно самому почувствовать загадочность вопросов, на которые они пытаются ответить, самому поломать над ними голову. А лучший способ для этого — присмотреться к некоторым возможным решениям и постараться понять, в чем они неудовлетворительны. Я постараюсь оставить обсуждаемые вопросы открытыми, но если даже и выскажу свою собственную точку зрения, то вам нет никакой необходимости доверять ей, если вы не сочтете ее убедительной.

На свете существует множество замечательных книг в жанре введения в философию, содержащих подборки извлечений из произведений как великих мыслителей прошлого, так и современных философов. Эта небольшая книжка не может их заменить, но все же я надеюсь, что она дает первое представление о философии, делая это с максимальной ясностью и простотой. Если, прочитав ее, вы решитесь взяться за следующую книгу по философии, то сами увидите, сколь многое еще можно сказать об этих проблемах вдобавок к сказанному мною.

## ОТКУДА МЫ ВООБЩЕ ЧТО-ЛИБО ЗНАЕМ?

Если вы задумаетесь над этим вопросом, то выяснится: содержание вашего сознания — это единственное, в чем вы можете быть уверены.

В чем бы вы ни были убеждены — в существовании солнца, луны, звезд; дома и местности, в которых вы живете; истории, науки, других людей, наконец, собственного тела, — все это основано на ваших переживаниях и мыслях, ощущениях и чувственных восприятиях. Это все, с чем вы имеете дело непосредственно, смотрите ли в книгу, которую держите в руках, ощущаете ли пол под ногами, вспоминаете ли о том, что Джордж Вашингтон был первым президентом США или что вода — это  $H_2O$ . Все прочее — дальше от вас, чем внутренние переживания и мысли, и дано вам только через них.

Обычно вы не сомневаетесь в существовании пола под ногами, дерева за окном или собственных зубов. По сути, большую часть времени вы вообще не задумываетесь о состояниях сознания, которые убеждают вас в существовании этих вещей: вам кажется, что вещи даны вам непосредственно. Но откуда вы знаете, что они существуют на самом деле?

Если вы станете настаивать, что внешний физический мир должен существовать, поскольку нельзя было бы видеть зданий, людей вокруг, звезд на небе, если бы не было вещей вовне, отражающих и посылающих свет на сетчатку ваших глаз, обуславливая тем самым ваши зрительные восприятия, то ответ, очевидно, будет таким: откуда вам все *это* известно? Ваше утверждение — всего лишь еще одно заявление о существовании внешнего мира и вашем отношении к нему, основанное на свидетельстве ваших чувств. *Но вы можете опереться на это специфическое свидетельство о причинах зрительных восприятий, только если вообще уже можете опереться на содержание своего сознания, свиде-*

тельствующего перед вами о существовании внешнего мира. А это как раз именно то, что требуется доказать. Если вы станете доказывать надежность одних ваших восприятий, апеллируя к другим вашим же восприятиям, вы попадете в замкнутый логический круг.

Выглядел бы мир для вас как-то по-другому, если бы на самом деле он существовал *только* в вашем сознании, если бы все, что вы принимаете за внешнюю реальность, было бы только бесконечным сном или галлюцинацией, от которых вы никогда не сможете очнуться? Если бы дело обстояло именно так, то, разумеется, вы и не *смогли бы* проснуться, как просыпаетесь ото сна, поскольку это означало бы, что нет никакого «реального» мира, в котором можно проснуться. Так что, подобная ситуация, строго говоря, отличалась бы от нормального сна и естественной галлюцинации. Обычно мы представляем себе сон как то, что происходит в сознании человека, который на самом деле лежит в реальной постели в реальном доме, даже если во сне он сломя голову удирает от газонокосилки-убийцы по улицам Канзас Сити. Мы также исходим из того, что нормальный сон зависит от процессов, протекающих в мозгу спящего.

Но разве не может оказаться, что все ваши восприятия — это один бесконечный сон, вне которого *нет* никакого реального мира? Откуда вы знаете, что это не так? Если весь ваш опыт — это сон, вне которого *ничего* нет, то любые доводы, с помощью которых вы пытаетесь доказать самим себе, что внешний мир существует, окажутся всего лишь частью этого сна. Если вы стукнете кулаком по столу или ущипнете себя, то услышите звук удара или ощутите боль от щипка, но все это будет лишь еще одним явлением в вашем сознании, — как и все остальное. В этом нет никакого смысла: если вы хотите выяснить, выводит ли то, что внутри вашего сознания к чему-то, что вне его, то вам нельзя отталкиваться от того, как вещи *представляются* изнутри вашего сознания.

Но от чего же еще можно оттолкнуться? Все, что вы знаете о чем бы то ни было, дано вам не иначе, как посредством вашего сознания — будь то в формах восприятия, или сведений, почерпнутых из книг или от других людей, или свидетельств памяти; и это полностью согласуется с тезисом,

что *вообще все* из сознаваемого вами существует исключительно внутри вашего сознания.

Возможно даже, что у вас нет тела или головного мозга — ведь все ваши представления о них возникли только благодаря свидетельствам ваших чувств. Вы никогда не видели своего мозга, вы просто убеждены, что он имеется у всех и каждого; но даже если бы вы и увидели его (или думали, что увидели), это было бы лишь еще одним зрительным восприятием. Может статься, что *вы*, как субъект восприятия, суть единственная вещь на свете, которая существует, и никакого физического мира нет вообще — ни звезд, ни земного шара, ни других людей. Может, даже и пространства никакого нет.

Наиболее радикальный вывод, который можно извлечь из сказанного, таков: ваше сознание — это *единственное*, что существует. Такой взгляд называется солипсизмом. Он стоит особняком, и у него совсем немного сторонников. Как вы можете догадаться по этому замечанию, сам я к их числу не принадлежу. Если бы я был солипсистом, то, наверное, не стал писать эту книгу — ведь я бы не верил, что существуют читатели. С другой стороны, будь я солипсистом, я бы, возможно, все же взялся за ее написание, чтобы сделать свою внутреннюю жизнь более разнообразной и интересной: она обогатилась бы впечатлениями от того, как книга будет выглядеть, выйдя из печати, как ее будут читать и как о ней будут отзываться и т.д. Я мог бы даже вообразить свое впечатление от получения — если повезет — еще и авторского гонорара.

Возможно, солипсистом являетесь вы: в таком случае вы будете рассматривать эту книгу как плод вашего собственного сознания, вступающий в существование в лоне вашего опыта по мере того, как вы ее читаете. Разумеется, ничего из того, что я могу сказать о себе, не докажет вам, что я на самом деле существую или же что существует в качестве физического объекта эта книга.

С другой стороны, вывод, что на свете нет ничего и никого, кроме вас, — это вывод более сильный, чем то позволяют сделать наличные свидетельства сознания. Опираясь на содержание своего сознания, вы не можете *знать*, что внешнего мира не существует. Наверное, правильнее было бы

сделать более скромный вывод: вы не знаете ничего, что выходило бы за пределы ваших впечатлений и переживаний. Внешний мир, может быть, существует, а может быть — и нет; а если и существует, то он, может быть, совершенно не таков, а может быть, и именно таков, каким он нам представляется, — у вас нет никакой возможности сказать на этот счет что-либо определенное. Такая точка зрения на существование внешнего мира называется скептицизмом.

Возможна и более сильная версия скептицизма. Аргументы, аналогичные приведенным, показывают, что вы ничего не знаете даже о своем собственном существовании в прошлом и о своем прошлом опыте, поскольку все, с чем вы имеете дело, — это наличное в данный момент содержание вашего сознания, включая и впечатления памяти. Если вы не можете быть уверены, что мир вне вашего сознания существует *сейчас*, то как можно быть уверенным, что сами вы существовали *прежде*, до настоящего момента? Откуда вы знаете, что не начали существовать всего лишь несколько минут назад, причем уже вместе со всеми своими воспоминаниями? Единственной порукой тому, что вы все-таки не могли появиться на свет пару минут назад, служат наши представления о том, как люди производятся на свет и как у них образуются воспоминания; эти представления, в свою очередь, опираются на представления о том, что происходило в прошлом. Но сослаться на эти представления в доказательство своего существования в прошлом, значит, снова оказаться в замкнутом логическом круге. Вы бы уже исходили из реальности прошлого при доказательстве этой реальности.

Кажется, мы зашли в тупик: вы ни в чем не можете быть уверены, за исключением содержания своего сознания в данный момент. И судя по всему, любые шаги, которые вы попытаетесь предпринять, чтобы выйти из этого затруднения, ничего не дадут: любой ваш аргумент будет строиться на посылке, справедливость которой вы будете стараться доказать, а именно что за пределами вашего сознания существует реальный мир.

Допустим, к примеру, что вы утверждаете: внешний мир должен существовать, поскольку невероятно и немислимо, чтобы за всеми нашими восприятиями не стояло *нечто* до-

пускающее хоть какое-то объяснение в терминах внешних причин. В ответ на это скептик может сделать два замечания. Во-первых, даже если такие причины и существуют, как вы можете, исходя из содержания своего опыта, сказать, каковы они? Ведь вы никогда непосредственно не наблюдали ни одной из них. Во-вторых, на чем основано ваше убеждение, что всему должно находиться какое-то объяснение? Действительно, ваше естественное, нефилософское представление о мире исходит из того, что процессы, протекающие в сознании, вызваны — по крайней мере отчасти — внешними по отношению к ним факторами. Но вы не можете принять это представление за истину, если намерены докопаться до сути и понять: откуда вы вообще *что-либо* знаете о мире вне вашего сознания. А описанный принцип невозможно доказать, просто рассматривая *внутреннее* содержание вашего сознания. Этот принцип может казаться вам весьма правдоподобным, но какие у вас основания полагать, что он приложим к миру?

Наука тоже не поможет нам справиться с этой проблемой, как бы ни казалось, что она способна на это. Обычно научное мышление опирается на универсальные принципы объяснения, переходя от видимой на первый взгляд картины положения дел в мире к разнообразным концепциям, описывающим мир, как он есть на самом деле. Мы пытаемся объяснить явления на языке теории, описывающей скрытую за ними реальность — реальность, которую мы не можем наблюдать непосредственно. Именно таким образом физика и химия приходят к выводу, что все вокруг состоит из мельчайших и невидимых атомов. Можем ли мы утверждать, что всеобщая вера в существование внешнего мира имеет такую же научную подоплеку и обоснование, как и вера в существование атомов?

Скептик ответит, что научное мышление поднимает всю ту же скептическую проблему, с которой мы уже познакомились: наука столь же уязвима перед ней, как и восприятие. Откуда мы знаем, что мир за пределами нашего сознания соответствует нашим представлениям о правильном теоретическом объяснении наблюдаемых явлений? Если уж мы не можем обосновать надежность наших чувственных восприятий по отношению к внешнему миру, то думать, будто

мы можем опереться на научные теории, у нас тоже нет никаких оснований.

Но к этой проблеме можно подойти и совершенно по-другому. Некоторые утверждают, что подобный радикальный скептицизм — бессмыслица, поскольку бессмысленна сама идея внешней реальности, с которой *никто* и никогда не может иметь дела. От сна, например, можно проснуться и обнаружить, что вы, оказывается, только что спали. Галлюцинация — это нечто такое, по поводу чего другие люди (и вы сами спустя какое-то время) *могут* убедиться, что привидевшегося предмета на самом деле просто нет. Восприятия и видимости, которые не соответствуют реальности, обязательно войдут в противоречие с другими восприятиями, которые ей *все-таки* соответствуют, в противном случае говорить о расхождении видимости и реальности не имеет смысла.

С этой точки зрения сон, от которого вы никогда не можете проснуться, — это вообще не сон: это уже будет *реальность*, подлинный мир, в котором вы живете. Наше представление о существующих вещах — это просто представление о том, что доступно наблюдению. (Такой взгляд иногда называют верификационизмом.) Подчас наши наблюдения бывают ошибочны, но это означает лишь, что их можно исправить и уточнить с помощью других наблюдений, как это и происходит, когда вы просыпаетесь или, допустим, обнаруживаете, что приняли за змею тень на траве. Но если правильное представление о вещах (у вас или у кого-нибудь другого) вообще невозможно, то утверждение, что ваши впечатления о мире не истинны, не имеет смысла.

Если сказанное нами справедливо, то получается, что скептик попадает впросак. Он обманывает сам себя, если думает, что может себе представить, будто его собственное сознание — это единственное, что вообще существует. Это именно самообман, поскольку тезис, что физического мира на самом деле не существует, не может быть истинным, если кто-либо не может *воочию убедиться*, что его не существует. А скептик как раз и пытается представить себе, что *нет никого*, кто мог бы убедиться в этом и в чем бы то ни было еще, кроме, конечно, самого скептика; а все, чему он может быть свидетелем-наблюдателем, — это содержание его соб-



ственного сознания. Так что, солипсизм — это бессмыслица. Он пытается «вычистить» внешний мир из совокупности моих впечатлений, однако терпит при этом неудачу, ибо в отсутствие внешнего мира они перестают быть просто впечатлениями, а становятся восприятиями самой реальности.

Обладает ли этот аргумент против солипсизма и скептицизма какой-либо силой? Нет, если реальность мы не определяем как нечто доступное нашему наблюдению. Но действительно ли мы не способны понять, что такое реальный мир и факты реальности, которые никто не может наблюдать — ни человек, ни какие-то иные существа?

Скептик скажет: если внешний мир существует, наполняющие его предметы должны быть наблюдаемы именно потому, что они существуют, но не наоборот: существовать — не то же самое, что быть наблюдаемым. И хотя мы извлекаем идею сна и галлюцинации из тех случаев, когда, как сами думаем, мы *можем* наблюдать противоположность между нашим внутренним опытом и реальностью, эта идея, без сомнения, подходит и к случаям, когда реальность недоступна наблюдению.

Если так, то отсюда, по-видимому, следует, что не такая уж бессмыслица думать, что мир может состоять только лишь из содержания нашего сознания, — хотя ни вы, ни кто-либо другой не смогли бы удостовериться, что так оно и есть на самом деле. А если это не бессмыслица, а возможность, с которой следует считаться, то, опять-таки, любые попытки доказать ее ложность неизбежно приведут к безвыходному логическому кругу. Так что, может быть, из тюрьмы вашего сознания тоже нет выхода. Эту ситуацию иногда называют эгоцентрическим тупиком.

И тем не менее даже после всего сказанного я вынужден констатировать: практически невозможно всерьез поверить, что вещи окружающего нас мира, возможно, в действительности не существуют. Наше приятие и доверие к миру носят инстинктивный и властный характер: мы не можем отказаться от них так просто, из одних только философских соображений. И живем, и действуем мы вовсе не так, *как если бы* другие люди и предметы существовали: мы *убеждены*, что они действительно существуют, даже после того, как тщательно продумали и уяснили себе те аргументы, из ко-

торых, казалось бы, следует, что у нас нет никаких оснований для такого убеждения. (У нас могут быть основания для конкретной уверенности в существовании конкретных вещей, например мышки, забравшейся в хлебницу. Но подобная уверенность обоснована общей системой наших представлений о мире. А это меняет дело — ведь такая система уже предполагает существование внешнего мира.)

Если убеждение в существовании мира вне нашего сознания возникает в нас столь естественным образом, то, наверное, для него и не нужно искать оснований. Мы можем просто опереться на него в надежде на свою правоту. По сути, так и поступает большинство из нас, оставив попытки обосновать это убеждение: даже если мы не в состоянии опровергнуть скептицизм, жить в согласии с ним тоже не можем. Но это значит, что мы продолжаем придерживаться самых обычных представлений о мире, невзирая на то, что (а) они могут быть совершенно ложными и что (б) у нас нет никаких оснований исключить такую возможность.

Итак, мы остаемся при следующих трех вопросах:

1. Можно ли считать осмысленной возможность того, что содержание вашего сознания — это единственное, что существует; или что, если даже мир вне вашего сознания и существует, он совершенно не похож на то, каким вы себе его представляете?

2. Если такое положение вещей возможно, то есть ли у вас какие-нибудь средства доказать самим себе, что все на самом деле обстоит не так?

3. Если вы не в состоянии доказать, что вне вашего сознания хоть что-нибудь существует, допустимо ли тем не менее продолжать верить в существование внешнего мира?

## ДРУГИЕ СОЗНАНИЯ

Существует особая разновидность скептицизма, сохраняющая свою значимость, даже если вы признаете, что ваше сознание — не единственное, что реально существует, а есть еще физический мир, который мы видим и ощущаем вокруг себя, включая и наше собственное тело. Речь идет о скептицизме по поводу природы и даже самого существования иных сознаний, иного, чем наш, опыта.

Что мы знаем о том, что происходит в чужом сознании? Ведь нашему наблюдению доступны только тела других существ, не исключая и людей. Вы смотрите на то, что они делают, слышите их речь и другие звуки, которые они издают, видите, как они реагируют на окружающее — что их привлекает, а чего они избегают, что они едят и т.д. Вы можете, кроме того, произвести вскрытие и посмотреть, как физически устроено тело того или иного существа, сравнив, если нужно, его анатомию со своей собственной.

Но ничто из перечисленного не дает вам прямого доступа к их переживаниям, чувствам и мыслям. Единственный понастоящему доступный нам внутренний опыт — это наш собственный, а любые представления о психической жизни других существ основаны на наблюдении за их поведением и физическим строением их тел.

Простой пример: вы с приятелем лакомитесь шоколадным мороженым. Откуда вы знаете, что оно на вкус такое же для него, как и для вас? Вы можете отведать его порцию, но, если она такая же на вкус, как и ваша, это означает лишь, что они одинаковы по вкусу *для вас*: вы не можете почувствовать, каково мороженое на вкус *для него*. И нет, по-видимому, никакой возможности непосредственно сравнить два этих вкусовых ощущения.

Конечно, вы можете сказать, что поскольку вы оба обладаете одной и той же человеческой природой и умеете отли-

чать сорта мороженого по вкусу (например, с закрытыми глазами можете определить, где шоколадное, а где ванильное мороженое), то, скорее всего, ваши вкусовые ощущения одинаковы. Но откуда вы знаете, что это *так*? Единственная доступная вам связь между сортом и вкусом мороженого — это ваш собственный вкусовой опыт. Так какие же у вас основания думать, что подобная взаимосвязь имеет место и у других людей? Что противоречивого в том, что шоколад на вкус другого человека таков же, как ваниль — на ваш, и наоборот?

Этот же вопрос можно задать и по поводу других форм опыта. Откуда вы знаете, что красный цвет не воспринимается вашим приятелем так же, как вами — желтый? Разумеется, если вы спросите его, какого цвета пожарная машина, то он ответит: красного, как кровь, а не желтого, как одуванчик. Но ответит так потому, что, как и вы, использует слово «красный» для описания цвета пожарной машины и крови, как он этот цвет воспринимает и независимо от того, *каков бы* этот цвет ни был на самом деле. Возможно, для него это тот цвет, который вы называете желтым или синим, а может, это такой цвет, какого вы никогда не видели и даже не можете себе представить.

Чтобы опровергнуть сказанное, вам придется допустить, что вкусовые и цветовые восприятия единообразно и неизменно взаимосвязаны с определенными физическими раздражениями органов чувств у всех людей. Однако скептик сказал бы, что никаких свидетельств в пользу подобного допущения у вас нет; а в силу самого характера последнего и *не может быть*, поскольку вашему наблюдению доступна подобная взаимосвязь только в вашем же собственном случае.

Столкнувшись с этим возражением, вам приходится согласиться, что в нем есть кое-какой резон. Соотношение между физическими раздражителями и восприятиями может и не быть в точности тем же самым у разных людей: вкусовые и цветовые ощущения у двух любителей одного и того сорта мороженого могут несколько отличаться. В этом нет ничего удивительного, учитывая, что все люди физически в чем-то отличаются друг от друга. Но вы можете сказать, что различия в восприятиях не могут быть слишком велики, иначе мы смогли бы это сразу заметить. Например,

не может быть, чтобы шоколадное мороженое было на вкус для вашего приятеля таким же, как для вас лимон — в противном случае вы бы увидели это по выражению его лица.

Заметим себе, что последнее утверждение исходит из допущения уже другой общей для всех людей взаимосвязи — взаимосвязи между внутренним опытом и определенного рода наблюдаемыми реакциями. Но и здесь остается в силе все тот же вопрос. Ведь связь между перекошенным лицом и тем, что вы называете кислятиной на вкус, вы наблюдаете только в своем собственном случае: откуда вы знаете, что та же самая связь существует и в других людях? А может, рот вашего приятеля скривился от того же ощущения, которое испытываете вы, когда едите овсянку?

Если мы будем последовательно и настойчиво задавать себе подобные вопросы, то перейдем от умеренного и безобидного скептицизма («Один ли и тот же вкус у шоколадного мороженого для вас и вашего приятеля?») к скептицизму гораздо более радикальному: а есть ли вообще хоть *какое-то* сходство и подобие между вашими и его восприятиями и переживаниями? Откуда вам известно, что, кладя что-то в рот, он вообще испытывает ощущение, которое вы называете *вкусом*? А вдруг это нечто такое, что вы назвали бы звуком, или нечто даже вовсе непохожее ни на что из того, что вы когда-либо испытывали или могли себе вообразить?

Если и дальше рассуждать в том же духе, мы придем, в конечном счете, к самому радикальному скептицизму во всем, что касается сознания других людей. С чего вы взяли даже, что ваш приятель наделен сознанием? Откуда вы знаете, что *вообще существуют какие-то другие сознания*, кроме вашего собственного?

Единственным непосредственно доступным вашему наблюдению примером взаимосвязи между сознанием, поведением, анатомией и внешними физическими факторами является ваш собственный опыт. Даже если бы у других людей и животных не было бы никаких переживаний и восприятий, вообще никакой внутренней психической жизни и они представляли бы собой всего лишь сложные биологические машины, — внешне они выглядели бы для вас точно так же. Так откуда же вы знаете, что они не таковы? Откуда вы знаете, что все другие существа вокруг вас — не лишённые

сознания роботы? Ведь вы же никогда не заглядывали внутрь их сознания — да это попросту и невозможно, — а их физическое поведение, возможно, целиком обусловлено чисто физическими причинами. Может быть, у ваших близких, соседей, у вашей кошки или собаки вообще нет никаких внутренних переживаний. А так это или не так — вы никоим образом и никогда не сможете установить.

Вы не можете даже сослаться на свидетельства их поведения, включая и то, что они сами говорят по этому поводу, поскольку это предполагало бы в них такую же взаимосвязь внешнего поведения с внутренним опытом, как у вас самих; но как раз это-то вам и неизвестно.

Допуская возможность, что никто из окружающих не обладает сознанием, испытываешь жутковатое чувство. С одной стороны, такая возможность вполне логически мыслима, и никакими свидетельствами и очевидностями вы ее полностью не опровергнете. С другой — это нечто такое, в возможность чего вы не в состоянии *по-настоящему* поверить: вы инстинктивно убеждены, что во всех этих телах присутствует сознание, что эти глаза видят, а уши — слышат. Но если это убеждение инстинктивно, может ли оно быть подлинным знанием? Если уж вы допускаете возможность ошибочности своей веры в существование других сознаний, то разве не нужны какие-то более веские основания, чтобы эту веру оправдать?

У этого вопроса есть и другая сторона, которая ведет мысль в совершенно ином направлении.

Как правило, в повседневной жизни все мы исходим из убеждения в сознательности окружающих; очень многие убеждены, что сознанием одарены также млекопитающие и птицы. Но вот в вопросе о том, сознают ли рыбы, насекомые, черви или медузы, мнения людей расходятся. Еще более сомнительно, что сознательными восприятиями обладают одноклеточные существа вроде амебы и инфузории, хотя и эти создания явственно реагируют на разнообразные раздражители. Большинство из нас убеждены, что у растений нет сознания, и уж практически никто не верит в сознание камня, горного озера, автомобиля или сигареты. Большинство из нас также — если вновь прибегнуть к примеру из биологии — сказали бы, поразмыслив, что отдельные клет-

ки, из которых состоит наше тело, не испытывают никаких сознательных восприятий.

Но откуда мы все это знаем? С чего вы взяли, что дереву не больно, когда вы обрубаετε у него сук? С того только, что оно не может выразить своей боли, поскольку не может двигаться? (А может, ему *нравится*, когда с него срезают ветви?) Откуда вы знаете, может, клетки вашей сердечной мышцы испытывают боль и крайнее волнение, когда вы вскачь взбегаετε по крутой лестнице? Почему вы уверены, что ваш носовой платок ничего не чувствует, когда вы прибегаєте к нему при насморке?

А как насчет компьютеров? Допустим, что их развитие достигло уровня, когда они могут управлять роботом, который внешне неотличим от собаки, ведет себя очень похоже и способен к сложной ориентации в окружающей среде — но при этом внутри остается просто множеством микросхем и кремниевых чипов. Могли бы мы каким-нибудь образом узнать, обладают или нет такие машины сознанием?

Конечно, приведенные примеры отличаются друг от друга. Если некая вещь не способна двигаться, она никак не может подтвердить своим поведением наличие чувств и восприятий. И если это не организм естественного происхождения, то по своему внутреннему устройству он будет радикально отличаться от нас. Но какие у нас основания полагать, что только те объекты, чье поведение чем-то напоминает наше и чья видимая физическая структура в общих чертах сходна с нашей же, — что только они способны хоть на *какие-нибудь* восприятия и переживания? Весьма возможно, что деревья тоже чувствуют, только их чувства совершенно не похожи на наши, а мы не в состоянии ни понять эти чувства, ни убедиться в их наличии, поскольку нам недоступна взаимосвязь между их внутренним опытом, его внешним проявлением и соответствующим воздействием физических условий. Мы могли бы установить подобную взаимосвязь лишь в том случае, если бы нам одновременно были доступны для наблюдения и внутренний опыт, и его обнаружение во внешних проявлениях. Но непосредственный доступ к внутреннему опыту возможен для нас только в нашем собственном случае. По той же самой причине мы никоим образом не можем убедиться *в отсутствие* каких-

либо переживаний, а значит, и какой-либо взаимосвязи подобного рода, во всех иных случаях. Оснований утверждать, что дерево *ничего* не чувствует, у вас не больше, чем заявлять, что у червяка *есть* внутренний опыт — ведь в обоих случаях заглянуть внутрь невозможно.

Итак, вопрос заключается в следующем: что вы на самом деле можете знать о сознательной жизни других существ помимо того факта, что сами-то вы сознанием обладаете? Не может ли оказаться так, что сознательной жизни на свете гораздо меньше, чем вы предполагаете (вообще никакой, кроме вашей), или же, наоборот, гораздо больше (она присуща даже тем объектам, которые вы считали полностью лишёнными какого-либо сознания)?



## ПРОБЛЕМА «СОЗНАНИЕ — ТЕЛО»

Оставим в стороне скептицизм и предположим, что физический мир существует, включая ваши тело и мозг. Оставим и скептицизм по отношению к другим сознаниям. Я буду исходить из того, что вы обладаете сознанием, если вы согласитесь думать обо мне так же. Теперь зададимся вопросом: какова может быть связь между сознанием и мозгом?

Всем известно, что то, что происходит в сознании, зависит от того, что происходит с телом. Если ушибешь колено, оно болит. Если закроешь глаза — перестаешь видеть окружающее. Надкусишь плитку шоколада — ощутишь его вкус. Сильный удар по голове — и человек теряет сознание.

Все явственно свидетельствует: чтобы нечто произошло в вашем уме или сознании, должно что-то произойти в вашем мозгу. (Вы бы не ощутили боли в ушибленном колене, если бы по нервной системе не прошел импульс от ноги через спинной мозг в мозг головной.) Мы не знаем, что происходит в мозгу, когда вы думаете: «Интересно, успею я сегодня зайти в парикмахерскую?» Но мы совершенно уверены: что-то обязательно происходит — что-то связанное с электрохимическими изменениями в миллиардах нервных клеток, из которых состоит наш головной мозг.

В отдельных случаях нам известно, как мозг воздействует на сознание, а сознание — на мозг. Например, мы знаем, что возбуждение участков мозга в затылочной части головы вызывает зрительные образы. Известно и то, что, когда вы решаетесь взять еще один кусок торта, определенные группы других нервных клеток посылают импульс мускулам вашей руки. Конечно, мы не знаем многих деталей, но одно ясно: сложные связи между тем, что происходит в нашем сознании, и теми физическими процессами, которые протекают в нашем мозгу, существуют. Как это происходит конкретно — вопрос науки, а не философии.

Но есть и философский вопрос касательно отношения сознания и мозга, и заключается он в следующем: является ли ваше сознание чем-то отличным от вашего мозга, хотя бы и связанным с ним, или же оно и *есть* ваш мозг? Представляют ли собой ваши мысли, чувства, восприятия, ощущения и желания нечто такое, что происходит *в дополнение* ко всем физическим процессам в мозгу, или же они сами суть некоторые из этих процессов?

Что происходит, к примеру, когда вы откусываете от плитки шоколада? Шоколад тает на вашем языке, вызывая химические изменения во вкусовых рецепторах; последние посылают электрические импульсы по нервным волокнам, соединяющим язык и мозг, и, когда эти импульсы достигают определенного участка мозга, они вызывают там дальнейшие физические изменения; в конечном счете *вы ощущаете вкус шоколада*. Но что *это такое*? Может, это *просто физическое* событие в каких-то клетках головного мозга или же это нечто такое, что обладает совершенно иной природой?

Если бы ученый-естествоиспытатель мог заглянуть под крышку вашей черепной коробки и посмотреть на ваш мозг в ту минуту, когда вы лакомитесь шоколадом, он увидел бы лишь серую массу нейронов. Если бы он применил измерительную аппаратуру, чтобы определить, что происходит в недрах вашего мозга, то обнаружил бы сложнейшие и многообразные физические процессы. Но нашел бы он там вкус шоколада?

Думается, что он не нашел бы его в вашем мозге, поскольку вкусовые ощущения от шоколада замкнуты в вашем сознании таким образом, что они недоступны никакому стороннему наблюдателю — даже если тот вскрыет ваш череп и заглянет в самый мозг. Ваши переживания находятся внутри вашего сознания, и *характер этого «внутри»* иной, чем у положения мозга внутри головы. Кто-то другой может вскрыть вашу голову и посмотреть на ее содержимое, но никто не может вскрыть ваше сознание и заглянуть в него — во всяком случае, одним и тем же способом.

Дело не только в том, что вкус шоколада — это именно вкус, и, следовательно, его нельзя увидеть глазами. Допустим, что упомянутый ученый настолько увлекся и забылся,

что пытаются отследить ваше вкусовое ощущение от шоколада, *пробуя на вкус* ваш мозг, пока вы едите шоколад. Но, во-первых, ваш мозг, наверное, вряд ли вообще напомним ему по вкусу шоколад. Но даже если бы и напомним, ему бы все равно не удалось проникнуть в ваше сознание и пережить *ваше* ощущение вкуса шоколада. Он всего лишь обнаружил бы, сколь бы странным это ни показалось, что, когда вы едите шоколад, ваш мозг изменяется таким образом, что приобретает вкус шоколада, как его воспринимают другие люди. У него было бы свое ощущение вкуса шоколада, а у вас — свое.

Если ваши восприятия переживаются внутри сознания, причем не так, как протекают процессы в вашем головном мозге, то, похоже, восприятия и прочие ментальные состояния не могут быть просто физическими состояниями вашего мозга. Они должны быть чем-то большим, чем ваше тело с его сложной и напряженно действующей нервной системой.

Один из возможных выводов состоит в том, что должна существовать душа, связанная с телом как-то так, что они могут взаимодействовать. Если это справедливо, то вы состоите из двух весьма разнородных начал: сложно организованного физического организма и души, которая существует чисто ментально. (Такой взгляд — по очевидным причинам — носит название дуализма.)

Однако многие считают, что вера в существование души устарела, что она ненаучна. Все что ни есть в мире состоит из физической материи — различных комбинаций одних и тех же химических элементов. Почему же с нами должно быть иначе? Наши тела развиваются посредством сложных физических процессов из одной-единственной клетки, возникающей при зачатии в результате слиянии сперматозоида и яйцеклетки. Материя накапливается по ходу этих процессов постепенно, по мере того, как оплодотворенная яйцеклетка превращается в младенца с руками, ногами, ушами, глазами и мозгом и который уже способен двигаться, чувствовать и видеть, а в конце концов — и говорить, и думать. Некоторые из нас убеждены, что эта сложная физическая система — достаточное само по себе условие для начала ментальной жизни. Почему бы и нет? Да и как можно чисто философскими аргументами доказать, что это не так?

Не может же философия сказать нам, из чего состоят звезды и алмазы, так откуда же ей знать, из чего состоят или не состоят люди?

Тот взгляд, что в людях не ничего, кроме физической материи, и что состояния их сознания суть физические состояния их мозга, называется физикализмом (или, иногда, материализмом). У физикалистов нет специальной теории о том, какие же процессы в головном мозге можно отождествить с переживанием, допустим, вкуса того же шоколада. Но они убеждены, что ментальные состояния *суть* именно и просто состояния мозга и что нет никаких философских резонов полагать, что это может быть иначе. Ну а детали — это дело научных изысканий и открытий.

Идея здесь та, что мы можем узнать, что восприятия действительно суть процессы в головном мозгу, точно так же как мы когда-то узнали, что подлинная сущность привычных нам вещей такова, что мы не могли бы о ней догадаться, не будь она установлена сугубо научными методами. Оказывается, например, что бриллианты состоят из углерода — того же материала, что и каменный уголь, только структура атомной решетки у них различная. А вода, как все мы теперь знаем, состоит из атомов водорода и кислорода, хотя оба этих газа сами по себе ничем не напоминают воду.

Поэтому то, что ощущение вкуса шоколада не может быть не чем иным, как сложным физическим событием в вашем мозге, выглядит не более удивительно, чем множество открытий, сделанных в отношении подлинной сущности общеизвестных объектов и процессов. Ученые уже установили, что такое свет, как произрастают растения, как сокращаются мышцы; так что, раскрытие биологической природы сознания — всего лишь вопрос времени. Так думают физикалисты.

А дуалист ответит, что все эти примеры говорят совсем о другом. Когда мы устанавливаем, к примеру, химический состав воды, мы имеем дело с чем-то, что явно находится вне нас и принадлежит физическому миру — с чем-то, что все мы можем рассмотреть и пощупать. Когда мы обнаруживаем, что вода состоит из кислорода и водорода, мы просто разлагаем данное вовне физическое вещество на составляющие его физические же элементы. Сущность такого рода

анализа как раз и заключается в том, что он *не* подвергает химическому разложению наше *зрительное, вкусовое и тактильное ощущение* воды. Эти ощущения имеют место в нашем внутреннем опыте, а не в воде, которую мы разлагаем на атомы. Физико-химический анализ не имеет к ощущениям никакого отношения.

Для установления того, что ощущение вкуса шоколада на самом деле — это процесс в головном мозге, мы должны были бы проанализировать нечто ментальное — не физическое вещество, доступное внешнему наблюдению, а внутренне данное вкусовое ощущение — на языке физических сущностей. Но бесчисленные физические события в головном мозге при всей их сложности никоим образом не могут быть частями, из которых состоят вкусовые ощущения. Физическую целостность можно разложить на более мелкие физические компоненты, а ментальный процесс — нельзя. Физические компоненты попросту невозможно включить в ментальную целостность.

Существует и еще одна возможная точка зрения, отличная как от дуализма, так и от физикализма. Дуализм утверждает, что вы состоите из тела и души и вся ментальная жизнь протекает в душе. Физикализм — что вашу ментальную жизнь составляют физические процессы, протекающие в головном мозге. Но еще одна возможность заключается в том, что ментальная жизнь протекает внутри мозга, но так, что при этом все восприятия, чувства, мысли и желания не являются *физическими* мозговыми процессами. Это означало бы, что серая масса из миллиардов нервных клеток, содержащаяся в вашей черепной коробке, — *не только физический объект*. У нее множество физических свойств — в ее недрах происходит огромное количество электрохимических процессов и событий, — но также протекают и *ментальные* процессы.

Точка зрения, согласно которой мозг есть место обитания сознания, но его сознательные состояния имеют не просто и не только физический характер, получило название двуаспектной теории. Она называется так, поскольку предполагает, что, когда вы надкусываете плитку шоколада, в головном мозге возникает состояние, или процесс, имеющий две стороны: физическую, включающую разнообразные физи-

ко-химические изменения, и ментальную — ощущение вкуса шоколада. Когда этот процесс происходит, ученый, изучающий ваш мозг, может наблюдать его физический аспект, а сами вы — изнутри — переживаете этот процесс с его ментальной стороны: вы ощущаете вкус шоколада. Если эта теория справедлива, то сам мозг обладает внутренним измерением, недоступным для внешнего наблюдателя, даже если тот прибегает к анатомическому вскрытию. Именно в этом измерении вы переживаете определенным образом вкусовое ощущение, когда соответствующий процесс протекает в вашем мозге.

Данную теорию можно сформулировать и так: вы — не тело плюс душа; вы — только тело, но ваше тело (по крайней мере, головной мозг) — это не только и не просто физическая система. Это объект, у которого имеются как физический, так и ментальный аспекты: его можно вскрыть и проанатомировать, но при этом не обнаружить и не выявить его внутренней стороны. Есть нечто такое, что изнутри ощущается как вкус шоколада, потому что у мозга есть внутреннее состояние, которое возникает, когда вы едите шоколад.

Физикалисты убеждены, что не существует ничего, кроме физического мира, который может быть изучен наукой, — мира объективной реальности. Но тогда им нужно каким-то образом изыскать в таком мире место для чувств, желаний, мыслей и восприятий — то есть для вас и для меня.

Одна из теорий, выдвинутых в поддержку физикализма, утверждает, что ментальная природа ваших состояний сознания заключается в связи последних с явлениями, которые их вызывают, и явлениями, которые они сами вызывают. Например, когда вы ударяетесь коленом и чувствуете боль, эта боль есть нечто такое, что происходит в вашем мозге. Но болезненность боли — это не только сумма его физических характеристик, но однако же и не некое таинственное сверхфизическое свойство. Скорее, то, что делает боль болью — это именно такие состояния вашего мозга, которые обычно вызываются ушибами и, в свою очередь, заставляют вас орать благим матом или корчиться и всячески избегать столкновения с травмирующими предметами. А такое состояние мозга может быть чисто физическим.

Но, по-видимому, этого еще недостаточно, что бы нечто стало болью. Верно, конечно, что ушибы причиняют боль, заставляя нас вопить и корчиться. Но ведь боль еще особым образом *ощущается*, а это, очевидно, нечто иное, чем любые ее связи с причинами и их следствиями, а равно и любые физические свойства, которыми она может обладать, — если только боль на самом деле есть событие в вашем головном мозге. Сам я убежден, что эта внутренняя сторона боли и других осознанных переживаний не может быть как-либо адекватно проанализирована на языке любой системы причинных отношений с физическими стимулами и поведением, сколь бы сложны ни были эти отношения.

Получается, что в мире существуют два рода весьма различных вещей: вещи, принадлежащие физической реальности и доступные наблюдению извне множеству разных людей; и вещи иного рода, относящиеся к ментальной реальности, которые каждый из нас переживает изнутри собственного опыта. Это справедливо не только по отношению к человеку: собаки, кошки, лошади и птицы производят впечатление сознательных существ. Может быть, таковы же и рыбы, муравьи и жуки? Кто знает, где обрывается этот ряд?

У нас не будет адекватной общей концепции мира до тех пор, пока мы не сможем объяснить, как это соединенное определенным образом множество физических элементов образует не просто дееспособный биологический организм, но сознательное существо. Если бы сознание, как таковое, можно было отождествить с каким-то физическим состоянием или структурой, то открылась бы возможность для создания единой физической теории сознания и тела, а следовательно, наверное, и для единой физической теории всего универсума. Однако аргументы против чисто физической теории сознания настолько сильны, что, похоже, единая физическая теория всей реальности в целом невозможна. Физическое познание шло от успеха к успеху, исключив сознание из круга явлений, которые оно пыталось объяснить; но в мире, возможно, есть много такого, что не может быть понято средствами физической науки.

## ЗНАЧЕНИЕ СЛОВ

Как может слово — набор звуков или штрихов на бумаге — *значить* что-нибудь? Некоторые слова, например «стук», «шуршание», по своему звучанию немного напоминают те явления, на которые указывают; но обычно между именем вещи и самой вещью не бывает никакого сходства. Отношения между ними в общем и целом носят совершенно иной характер.

Существует множество типов слов: одни служат именами вещей или людей, другие — качеств или действий, третьи отсылают к отношениям между вещами или событиями, четвертые именуют количество, место и время, а некоторые — вроде таких, как «и» или «от», — имеют значение только в качестве элемента более пространных утверждений или вопросов. По сути, все слова выполняют свои реальные функции именно таким образом: их настоящее значение зависит от значения предложений или утверждений. Слова, в основном, используются в устной и письменной речи, а не просто как ярлыки.

Считая все это общеизвестным, зададимся, однако, вопросом: как возможно, что слово обладает значением? Некоторые слова можно определить посредством других слов, «квадрат», например, означает: «плоская равноугольная фигура с четырьмя равными сторонами». И большинство терминов в этом определении можно определить аналогичным образом. Но определение не может быть основой значения всех слов, иначе мы вечно двигались бы по кругу. В конечном счете мы должны выйти на слова, которые обладают значением непосредственно.

В качестве простейшего примера возьмем слово «табак». Оно отсылает нас к виду растений, чье специальное латинское название большинству из нас неизвестно и чьи листья идут на изготовление сигар и сигарет. Всем нам знаком вид



и запах табака, но само это слово относится не только к тем табачным изделиям, которые вы когда-то видели или которые находятся в поле вашего зрения в тот момент, когда вы его произносите, но ко всем вообще табачным изделиям, знаете вы или нет об их существовании. Вы могли усвоить это слово на нескольких наглядных примерах, но оно остается непонятным для вас, если вы думаете, что оно служит названием только этих, известных вам, примеров.

Так что, если вы спросите: «Интересно, где в прошлом году выкурили больше табака — в Китае или в Западном полушарии?» — то ваш вопрос будет осмысленным и у него будет иметься ответ, даже если вы и не сможете его получить. Но смысл как самого вопроса, так и ответа на него определяется тем обстоятельством, что, когда вы произносите слово «табак», оно относится к каждой крупинке этого вещества в мире во все прошедшие и будущие времена, ко всякой сигарете или сигаре, выкуренной в прошлом году в Китае или на Кубе, и т. д. Другие слова этой фразы ограничивают сферу ее значения условиями определенных места и времени, но само слово «табак» может быть использовано для построения такого рода вопросов именно потому, что оно обладает этой огромной, хотя и конкретной сферой применения, превосходящей всякую возможность для вас знать обо всех экземплярах табачных изделий.

Как же это возможно для слова? Как может простой *звук* или *надпись* обладать такой силой? Очевидно, не благодаря своему звучанию или виду. И не благодаря тому сравнительно небольшому числу случаев, когда вам приходилось иметь дело с табаком и одновременно слышать, произносить или записывать это слово. Нет, здесь есть что-то еще, и это нечто носит всеобщий характер, проявляясь в каждом употреблении слова, кто бы его ни использовал. Вы и я, которые никогда не встречались и не были знакомы друг с другом, по-разному имели дело с табаком и относились к нему, — мы употребляем это слово в одном и том же значении. Если и вы, и я прибегнем к этому слову, чтобы задать упомянутый вопрос насчет Китая и Западного полушария, то это будет один и тот же вопрос, у которого имеется один и тот же ответ. Далее, человек, говорящий по-китайски, может задать тот же вопрос, употребив данное слово из китайского

языка с тем же значением. Каким бы ни было отношение слова «табак» к самому этому растительному материалу, слова из других языков имеют такое же.

Отсюда совершенно естественно следует, что отношение слова «табак» ко всем табачным растениям, сигаретам и сигарам в прошлом, настоящем и будущем носит опосредованный характер. За словом, когда вы его употребляете, стоит что-то еще — понятие, идея, мысль, — что каким-то образом охватывает весь табак на свете. Однако это порождает новые проблемы.

Во-первых, что представляет собой такой посредник? Где он находится: в вашем сознании или же вне его, а вы его каким-то образом улавливаете? По-видимому, это должно быть нечто, что все мы — и вы, и я, и человек, говорящий по-китайски, — можем уловить, чтобы иметь в виду одно и то же под нашими словами, обозначающими табак. Но как нам это удастся, учитывая всю разницу в нашем восприятии данного слова и самого табака? Не правда ли, это так же трудно объяснить, как и нашу способность адресоваться посредством по-разному используемых слов к одному и тому же необозримому по количеству *материалу*? Не правда ли, вопрос о том, каким образом слово означает идею или понятие (чем бы они ни были), — это такая же проблема, как и вопрос, уже встававший перед нами прежде: каким образом слово означает растение или вещество?

Но и это не все: проблема еще и в том, каким образом эта идея или понятие связаны со всеми экземплярами реальной табачной массы? Как понять то обстоятельство, что эта идея связана исключительно с табаком и более ни с чем? Похоже, мы только умножаем вопросы. Пытаясь объяснить взаимосвязь между словом «табак» и самим табаком, помещая между ними идею или понятие табака, мы всего лишь поставили себя перед необходимостью объяснить еще и взаимосвязи между словом и идеей, а также между идеей и самой вещью.

Независимо от того, включили мы в наше рассмотрение идею и понятие или не включили, проблема, похоже, заключается в том, что каждый человек всякий раз использует какое-то слово сугубо по-своему — со своим специфическим произношением, почерком, в очень конкретном контексте, — но само это слово относится к чему-то универсальному,

что любой другой конкретный человек тоже может подразумевать под этим же словом или другим словом из другого языка. Как может нечто столь специфическое и частное, как звук, с которым я произношу слово «табак», значить нечто столь общее, что я могу прибегнуть к этому слову, говоря: «Держу пари, через двести лет люди будут покуривать табачок уже на Марсе».

Вы можете предположить, что такой универсальный элемент обеспечивается чем-то, что присутствует у всех нас в сознании, когда мы употребляем данное слово. Но что именно присутствует у всех нас в сознании? По собственному самоощущению, во всяком случае, мне не нужно ничего, кроме самого слова, чтобы подумать: «Табак год от года дорожает». При этом конечно же я могу представить себе некий образ — это может быть растущий табак или его сушеные листья, а может быть начинка сигареты. Однако это не поможет нам объяснить всеобщность значения данного слова, поскольку любой подобный образ — это всегда *конкретный* и *частный* образ. Это может быть образ цвета или запаха конкретного образца табака; и как же этим можно охватить все реальные и возможные случаи существования табака? Кроме того, даже если у вас в сознании и возникает какой-то определенный образ, когда вы слышите или произносите слово «табак», у всех прочих людей, наверное, будет свой и отличный от вашего образ подобного рода. Однако это не мешает всем нам пользоваться данным словом в одном и том же значении.

Тайна значения в том, что оно, похоже, нигде не находится — ни в слове, ни в сознании, но и ни в отдельной идее или понятии связующих слово, сознание и вещи, о которых мы говорим. И тем не менее мы все время пользуемся языком, и он позволяет нам формулировать сложные мысли, охватывающие огромные сферы в пространстве и времени. Вы можете рассуждать о том, сколько жителей на Окинаве выше пяти футов ростом; о том, есть ли жизнь в других галактиках, — и те слабые звуки, которые вы произносите, образуют суждения, которые будут истинными или ложными в зависимости от сложных фактов, касающихся вещей столь отдаленных, что вы никогда, вероятнее всего, с ними не столкнетесь непосредственно.

Возможно, вы сочтете, что я слишком преувеличиваю универсальный характер языка. В повседневной жизни мы пользуемся языком для выражения мыслей и утверждений гораздо более локальных и частных. Если я говорю: «Передайте соль», и вы мне ее передаете, то для этого не требуется того всеобщего значения слова «соль», которое присутствует в вопросе: «Когда в истории нашей галактики впервые образовалась соль из соединения натрия и хлора?» Обычно слова выступают своего рода инструментами общения между людьми. Когда на автобусной остановке вы видите знак, изображающий фигурку в юбке и указательную стрелку, вы понимаете, что он показывает, где находится помещение для дам. И разве, по большей своей части, язык не представляет собой просто систему подобных сигналов и ответных реакций?

Что ж, пожалуй, так и есть, и мы, наверное, сначала именно так учимся употреблять слова: «папа», «мама», «нет», «хватит» и т.д. Но ведь этим дело не ограничивается, и не ясно, как простейшее общение с помощью пары слов, произносимых время от времени, может помочь нам понять использование языка при правильном или ошибочном описании мира, простирающегося далеко за пределы нашего непосредственного окружения. На самом деле, наверное, именно использование языка для решения крупномасштабных задач способно пролить свет на то, что происходит, когда мы пользуемся языком в сугубо частных ситуациях.

Такое утверждение, как «соль находится на столе», имеет одно и то же значение, выполняет ли оно чисто практическую функцию во время обеда, или же выступает как элемент описания удаленной во времени и пространстве ситуации, или же представляет собой всего лишь гипотетическое описание некоей воображаемой возможности. Оно имеет одно и то же значение независимо как от того, ложно оно или истинно, так и от того, знает ли говорящий или слушатель, что оно истинно или ложно. Что бы ни происходило в данном обыденном практическом случае, в нем должно присутствовать также и нечто носящее достаточно общий характер, чтобы объяснять все другие, совершенно отличные от данного, случаи, где это утверждение несет одно и то же значение.

Конечно, это важное обстоятельство, что язык — феномен социальный. Никто не выдумывает языка для самого себя. Когда детьми мы овладеваем языком, мы подключаемся к уже существующей системе, в рамках которой миллионы людей веками пользовались теми же словами для общения друг с другом. В моем употреблении слово «табак» обладает значением не само по себе, но, скорее, как частичка более широкого спектра употребления этого слова в моем родном языке. (Даже если бы я вознамерился изобрести свой собственный языковой шифр, в котором табак обозначался бы словечком «блибл», я мог бы сделать это, лишь определив для себя этот «блибл» в терминах значения общепринятого слова «табак».) И все равно мы должны еще объяснить, как в моем употреблении это слово обретает содержание, отличное от всех остальных его употреблений, о большинстве из которых я ничего не знаю, — однако помещение моих слов в этот более широкий контекст может, по-видимому, помочь объяснить их универсальное значение.

Но и это не решает проблемы. Когда я использую слово, оно может обладать значением как частица моего родного языка; но каким образом использование этого слова всеми остальными людьми, говорящими на одном со мной языке, придает ему его универсальность, далеко превосходящую круг всех ситуаций, в которых оно реально использовалось? Не так уж велика разница с точки зрения проблемы отношения языка к миру, идет ли у нас речь об одном или о миллиардах высказываний. Значение слова содержит в себе все случаи его возможного использования — как истинного, так и ложного, — а не только действительно имевшие место; случаи его действительного использования — это лишь мизерная часть случаев возможных.

Мы — слабые и ограниченные существа, но значения слов позволяют нам при помощи звуков и значков на бумаге мысленно охватывать весь мир и множество вещей в нем и даже придумывать такие вещи, которых не существует и, возможно, никогда не будет существовать. Проблема заключается в том, чтобы объяснить, как такое возможно: каким образом то, что мы говорим или пишем, что-то значит — включая и все слова в этой книге?

## СВОБОДА ВОЛИ

Представьте, что вы сидите в кафе и просматриваете меню заведения; дойдя до десерта, вы оказываетесь в затруднении: что выбрать — персик или большой кусок шоколадного торта с кремом. Торт выглядит очень привлекательно, но вы знаете, что от него толстеют. И все же вы заказываете именно его и с удовольствием съедаете. На следующий день, глядя в зеркало или на стрелку весов, вы думаете: «Не надо было мне есть этот торт. Я ведь мог вместо него заказать персик».

«Я ведь мог вместо него заказать персик». Что это значит и правда ли это?

Персик тоже значился в том меню: у вас была *возможность* заказать персик, а не что-то другое. Но это не все, что вы имеете в виду, подумав о персике на другое утро. Вы подразумеваете, что могли бы *заказать* персик вместо торта. Что вы могли бы *сделать* что-то иное, нежели то, что вы сделали на самом деле. Прежде чем вы приняли решение, вопрос был открыт: закажете вы персик или торт, и только ваш выбор определил, что было заказано.

Так ли? Когда вы говорите: «Я мог съесть персик вместо торта», имеете ли вы в виду, что все зависело только от вашего выбора? Вы выбрали шоколадный торт и съели именно его, но *если бы* выбрали персик, то и съели бы персик.

Но этого, по-видимому, все еще недостаточно. Вы имеете в виду не только то, что *если бы* выбрали персик, то и съели бы персик. Когда вы говорите: «Я мог съесть персик вместо торта», вы имеете в виду также и то, что вы *могли бы выбрать* его — без всяких «если». Ну а это что значит?

Ничего здесь не объясняет указание на другие случаи, когда вы *действительно* выбирали фрукты. Ничего нельзя объяснить и сказав, что если бы вы подумали в той ситуации лучше или если бы ваш приятель, оказавшийся тогда

рядом с вами, был малоежкой, то *тогда бы* вы выбрали персик. Тем самым вы говорите лишь, что могли выбрать персик, а не торт *только тогда, когда все действительно так и обстояло*. Вы думаете, что могли бы выбрать персик, даже если все остальное было в точности тем же самым, как оно было в момент, когда вы на самом деле выбрали шоколадный торт. Единственным отличием было бы, что вместо того, чтобы подумать: «А, ладно» и потянуться за тортом, вы сказали бы себе: «Нет, лучше не надо» и взяли бы персик.

В этом и заключается смысл идеи «могу» или «мог бы», которую мы относим только к людям (и, может быть, к некоторым животным). Когда мы говорим: «Эта машина могла бы добраться до вершины вон того холма», мы подразумеваем, что данный автомобиль обладает достаточной мощностью, чтобы взобраться на холм, *если* кто-то его туда направит. Мы не имеем в виду, что машина, припаркованная у подножия холма, вдруг сама по себе тронется с места и въедет на холм, вместо того чтобы оставаться на месте. Для того чтобы такое произошло, должно сначала произойти кое-что еще — например, в машину должен сесть человек и завести мотор. Но когда речь идет о людях, мы, по-видимому, полагаем, что они могут совершать самые разные поступки, которых они в действительности не совершают, *именно так* — без того, чтобы сначала происходило что-то еще. Что это значит?

Отчасти это может значить следующее: вплоть до момента, когда вы принимаете решение, нет ничего, что окончательно и бесповоротно определяло бы, каким будет ваш выбор. То, что вы выберете персик, остается *открытой возможностью* до того самого мгновения, когда вы действительно выбираете шоколадный торт. Заранее это не предопределено.

Кое-что из происходящего *все-таки* предопределено заранее. Например, заранее, по-видимому, предопределено, что солнце взойдет завтра в известный час. И не является открытой возможностью, что солнце завтра не взойдет и просто будет продолжаться ночь. Это невозможно, поскольку могло случиться, только если бы земля перестала вращаться или солнце исчезло бы, но ничего такого в нашей галактике не происходит. Земля будет продолжать вращаться, пока

не остановится, и в силу ее вращения мы завтра утром снова обнаружим, что находимся внутри Солнечной системы и напротив солнца, а не вне ее и удаляясь от светила. Но если невозможно, что земля остановится или солнце исчезнет, то невозможно и то, что солнце завтра не воссияет на небе.

Когда вы говорите, что могли съесть персик вместо торта, отчасти, наверное, вы имеете в виду, что заранее не было предопределено, что именно вы сделаете, в том же смысле, в каком *уже* предопределено, что солнце завтра взойдет. До того как вы сделали свой выбор, не действовали никакие процессы или факторы, которые однозначно предрешали, что вы выберете шоколадный торт.

Возможно, и это не все, что вы имели в виду, но по крайней мере часть того, что вы имели в виду, это составляет. Ведь если бы действительно заранее было предопределено, что вы выберете торт, то как можно было бы говорить, что вы могли также выбрать и персик? Можно было бы сказать, что ничто не мешало вам съесть персик, если бы вы выбрали его вместо торта. Но все эти «если» суть совсем не то же самое, что сказать: вы могли выбрать персик. Вы не могли бы его выбрать, если бы возможность сделать это не оставалась открытой до момента, когда вы закрыли ее, выбрав торт.

Некоторые полагают, что в полном смысле нам совершенно невозможно сделать что-нибудь иное, чем то, что мы делаем на самом деле. Они признают, что то, что мы делаем, зависит от нашего выбора, решения и желания и что мы делаем разный выбор в разных обстоятельствах: ведь мы все-таки не глобус, который вращается вокруг своей оси с неизменным и монотонным однообразием. Но их утверждение состоит в том, что в любом случае обстоятельства, предшествующие нашему действию, определяют его и делают неизбежным. Вся совокупность опыта личности, ее желаний и знаний, ее наследственная конституция, социальные условия и характер выбора, с которыми она сталкивается, — все это вместе с другими факторами, о которых мы можем ничего не знать, делает конкретное действие в данных обстоятельствах неизбежным.

Такой взгляд на вещи называется детерминизмом. Суть его состоит не в том, что мы можем познать все законы все-



ленной и на их основе *предсказать* все, что должно произойти. Прежде всего, мы не можем знать всего комплекса обстоятельств, влияющих на человеческий выбор. Кроме того, даже тогда, когда мы кое-что знаем о таких обстоятельствах и пытаемся делать предсказания, это само по себе уже вносит *изменения* в наличные обстоятельства, что может изменить и предсказанный результат. Но дело даже не в предсказуемости. Гипотеза заключается в том, что законы природы *существуют* (наподобие тех, что управляют движением планет) и управляют всем, что происходит в мире, и что в соответствии с этими законами обстоятельства, предшествующие действию, определяют его совершение и исключают все другие возможности.

Если это верно, то даже в то время, когда вы раздумывали, что взять на десерт, многочисленными факторами, воздействующими на вас извне и изнутри, уже было предопределено, что вы выберете торт. Вы *не могли* выбрать персик, даже если думали, что можете: процесс принятия решения — это просто оформление предзаданного результата в вашем сознании.

Если детерминизм прав и применим ко всему происходящему в мире, то еще до вашего рождения было предопределено, что вы выберете торт. Ваш выбор был определен непосредственной ситуацией момента, но сама *эта* ситуация была определена предшествующей и т. д. — по этой линии можно восходить сколь угодно далеко.

Даже если детерминизм и не распространяется на все происходящее — то есть если какие-то явления не предопределены заранее наличными причинами, — то все равно было бы очень важно, чтобы все, что *мы делаем*, было бы заранее определено. Сколь бы свободными вы себя ни чувствовали, выбирая между персиком и тортом или между двумя кандидатами на выборах, вы на самом деле сможете выбрать в данных обстоятельствах только что-нибудь одно — хотя если бы обстоятельства сложились по-иному или иными оказались ваши желания, выбор ваш тоже был бы иным.

Если бы вы посмотрели с этой точки зрения на себя и других людей, то, возможно, изменился бы и ваш общий взгляд на вещи. Например, смогли бы вы упрекнуть себя за

то, что поддались искушению и предпочли торт? Имела бы смысл фраза: «На самом деле я должен был бы заказать персик», если вы *не могли* выбрать персик вместо торта? Конечно, эта фраза была бы лишена смысла, если бы в кафе *не было* фруктов. Так как же она может быть осмысленной, если в кафе фрукты *были*, но вы не могли их выбрать, поскольку заранее было предопределено, что вы выберете торт?

Отсюда, похоже, вытекают серьезные следствия. Мало того что теряет смысл порицание самого себя за выбор торта, но у вас не будет разумных оснований вообще кого-либо осуждать за совершение дурных поступков или хвалить за добрые дела. Если совершение этих поступков было заранее предопределено, то они были неизбежны: люди не могли поступить как-то иначе в тех обстоятельствах, в которых оказались. Посему: как же мы можем вменять им ответственность за содеянное?

Вас, наверное, до крайности разозлил бы человек, пришедший к вам домой на вечеринку и укравший вашу коллекцию пластинок Глена Миллера. Допустим, однако, вы полагаете, что его поступок был заранее предопределен его натурой и данной ситуацией. Допустим также, что вы убеждены, что все, что бы он ни делал, включая его поступки еще в детстве, повлиявшие на формирование его характера, было заранее предопределено всей совокупностью прошлых обстоятельств. Смогли бы вы и тогда считать его виновным в совершении столь низкого поступка? Или же разумнее было бы рассматривать поведение этого человека как стихийное бедствие — как если бы коллекцию ваших пластинок сожрали термиты?

Мнения людей и по этому вопросу расходятся. Одни полагают, что если детерминизм прав, то никого и ни за что нельзя ни хвалить, ни порицать, ведь нелепо было бы хвалить или ругать дождь за то, что он идет. Другие считают, что все же имеет смысл поощрять добрые дела и осуждать дурные, даже если они и неизбежны. В конце концов, тот факт, что некто был заранее обречен на дурное поведение, еще не означает, что он *не совершил* дурного поступка. Если человек совершил кражу вашей коллекции, то это обличает в нем наплевательское отношение к ближнему и бесчестность, независимо от того, предопределены они в нем или

нет. Кроме того, если мы не осудим такого человека или, может даже, не накажем, он, наверное, сделает то же самое опять.

С другой стороны, если мы считаем, что совершенное этим человеком было заранее предопределено, то наказывать его — это все равно, что наказывать собаку за то, что она треплет свой коврик. Это не означало бы, что мы возлагаем на него ответственность: мы просто пытаемся повлиять на его поведение в будущем. Лично я не думаю, что имеет смысл упрекать человека за поступок, который для него невозможно было совершить. (Хотя, разумеется, из детерминизма следует, что это мое мнение тоже заранее было предопределено.)

Таковы проблемы, которые мы обязаны решать, если детерминизм прав. Возможно, однако, что он не прав. Многие ученые сегодня считают, что детерминизм не имеет места на фундаментальном уровне элементарных частиц материи и что, например, в каждой данной ситуации у электрона имеется более одной возможности для действия. Если детерминизм неприменим также и к человеческим поступкам, то это, наверное, оставляет место для свободы воли и ответственности. Что, если человеческие поступки — по крайней мере часть из них — не предзаданы наперед? Что, если на момент принятия решения остается открытой возможность, что вы выберете или персик, или шоколадный торт? Тогда, если говорить о предшествующем моменте, можно сказать, что вы *могли* выбрать любой из них. Даже если вы в действительности выбираете торт, вы могли бы выбрать и персик.

Но достаточно ли даже и этого, чтобы говорить о свободе воли? Когда вы говорите: «Я мог бы выбрать персик вместо торта», подразумеваете ли вы только лишь то, что этот выбор не был предрешен заранее? Нет, вы имеете в виду нечто большее. Вы убеждены, что это *вы* определяете, что делаете, *делая* это. Это не было предопределено заранее, но также и не *просто случилось*. Именно *вы* *сделали это*, а могли сделать и наоборот. Но что это значит?

Смешной вопрос: всем известно, что значит *сделать* что-то. Но проблема заключается в том, что, если действие не предопределено заранее — среди прочих факторов, — еще и вашими желаниями, мнениями и характером, — оно пред-

ставляется чем-то, что просто случается, не допуская никакого объяснения. А в таком случае какое же это *ваше действие*?

Один из возможных ответов состоит в том, что этот вопрос не имеет ответа. Свободное действие — это просто фундаментальная характеристика мира, не допускающая дальнейшего анализа. Это разные вещи — когда что-то просто случается без всяких причин и действие, *совершенное* без причины. Эту разницу все мы понимаем, даже если не можем ее объяснить.

Некоторые на этом и останавливаются. Но другие с подозрением относятся к тому, что мы должны обращаться к этой не проясненной идее, чтобы объяснить, в каком смысле вы могли выбрать персик вместо торта. До сих пор нам казалось, что главная угроза идее ответственности исходит от детерминизма. Но теперь дело представляется так, что даже если наш выбор заранее не предreshен, то все равно непонятно, каким образом мы *можем* делать то, чего реально не делаем. Любой из двух выборов возможен заранее, но, пока я не решу, на каком из них остановиться, я подлежу ответственности не больше, чем если бы выбор был обусловлен причинами, которые мне не подвластны. А как я могу обусловить выбор, если он *ничем* не обусловлен?

Все это наводит на тревожную мысль: возможно, мы не несем ответственности за свои действия *независимо* то того, прав детерминизм или же он ложен. Если детерминизм прав, то ответственность лежит на предшествующих обстоятельствах. Если детерминизм ложен, ответственности нет ни на ком и ни на чем. А это уже настоящий тупик.

Возможна еще одна точка зрения, совершенно противоположная большей части сказанного. Некоторые полагают, что для того, чтобы на нас за наши поступки можно было возлагать ответственность, необходимо, чтобы они были все же обусловленными, а не необусловленными. Идея здесь та, что поступок, чтобы быть чем-то совершенным именно вами должен вызываться определенными причинами, коренящимися в вас самих. К примеру, когда вы выбирали шоколадный торт, это было именно вашим поступком, а не чем-то, что просто произошло само собой, поскольку торта вам захотелось сильнее, чем персика. То, что желание отведать

торта в тот момент оказалось сильнее, чем желание избежать прибавки в весе, и выразилось в предпочтении вами шоколадного лакомства. Психологическое объяснение каких-то других поступков может оказаться более сложным делом, но оно всегда найдется — в противном случае данный поступок не был бы вашим поступком. Наличие такого объяснения, по-видимому, означает, что сделанное вами, в конечном счете, было заранее предопределено. Если бы оно ничем не было определено, то было бы попросту необъяснимым событием, чем-то, что произошло совершенно неожиданно, спонтанно, но не тем, что сделано именно вами.

Согласно этой позиции, причинный детерминизм, как таковой, не угрожает свободе — ей угрожает лишь определенный тип причинности. Если бы торт оказался в ваших руках потому, что кто-то насильно его вам всучил, то это не было бы свободным выбором. Но свободное деяние не требует полного отсутствия обуславливающих причин: оно означает, что эти причины должны быть обычного психологического типа.

Лично я не могу согласиться с таким решением проблемы. Если бы я считал, что все, что я делаю, обусловлено стечением обстоятельств и моим психологическим состоянием, я бы ощущал себя так, словно угодил в капкан. А если бы такого же мнения я был обо всех окружающих, то мне пришлось бы воспринимать их как сборище марионеток. Вменять им ответственность за их поступки имело бы не больше смысла, чем считать ответственными за что-то кошек, собак или, скажем, лифт.

С другой стороны, мне не очень понятно, какой смысл возлагать на нас ответственность за решения, если они ничем *не* обусловлены. Неясно, что означают слова: «Я определяю свой выбор», если ничто во мне его не определяет. Так что, возможно, ощущение, будто вы могли выбрать персик вместо куска торта, — это философская иллюзия, которая всегда вас обманывает.

Чтобы избежать такого вывода, вам пришлось бы объяснить: а) что вы имеете в виду, когда говорите, что могли бы поступить как-то иначе, чем уже поступили, и б) какими должны быть мир и вы сами, чтобы это высказывание было истинным.

## ДОБРО И ЗЛО

Представьте себе, что вы работаете в библиотеке и проверяете состояние книг, возвращаемых читателями. К вам обращается ваш приятель с просьбой: закрыть глаза на то, что он тайком унесет редкий справочник, которым ему очень хочется обладать. Наверное, вы не решитесь дать свое согласие по нескольким причинам. Может быть, вас остановит опасение, что приятеля задержат на выходе, и тогда в беду попадете вы оба — не только он, но и вы сами. А может, вы предпочтете, чтобы эта книга оставалась в библиотеке, и вы сами смогли бы пользоваться ею в случае необходимости.

Но вы можете также посчитать, что ваш приятель предлагает вам сделать нечто неподобающее — что ни он сам не должен так поступать, ни вы — помогать ему в этом. Если вы действительно так думаете, то что вы имеете в виду и на чем основана ваша правота (если тут вообще есть какие-то основания)?

Сказать, что нечто является неподобающим, неправильным, еще не значит, что оно — против правил. Бывают и плохие правила, запрещающие то, что само по себе плохим не является: например, закон, направленный против критики в адрес правительства. Правило может быть плохим и тогда, когда оно требует совершения чего-то, что *действительно* является злом: например закон о расовой сегрегации в общественных местах (гостиницах, ресторанах и т.д.). Идеи правильного и неправильного отличаются от идеи о том, что делается по правилам или против правил. Иначе их нельзя было бы использовать для оценки как самих правил, так и поступков.

Если вы считаете неправильным помогать приятелю в краже библиотечной книги, то вы испытаете чувство неловкости от его предложения: так или иначе вам не захо-

чется этого делать, даже если и неприятно отказывать приятелю в помощи. Чем же вызвано нежелание совершать этот поступок, каков мотив этого нежелания, чем оно оправдано?

Нечто может быть неправильным в разных отношениях. Но в данном случае, если вам пришлось бы объясняться, вы могли сказать, что кража стала бы нечестным поступком по отношению к другим читателям библиотеки. Последние, наверное, не меньше вашего приятеля заинтересованы в данной книге, но пользуются ею в читальном зале, где она доступна всем, кому нужна. Может быть, вы испытаете и такое чувство: позволить приятелю совершить кражу было бы предательством по отношению к вашему работодателю, который ведь платит вам именно за то, чтобы вы не допускали подобных происшествий.

Все эти соображения так или иначе связаны с возможными последствиями данного поступка для других людей — обязательно с оскорблением их чувств (ведь они могут никогда и не узнать о нем), но все же с каким-то для них ущербом. Вообще, оценка какого-то поступка как неправильного зависит от его последствий не столько для того человека, который его совершил, сколько для других людей. Именно им такой поступок не понравился бы, и именно они воспротивились бы ему, если бы узнали правду.

Но представьте себе, далее, что вы пытаетесь втолковать все это своему приятелю, а он в ответ заявляет: «Я знаю, что директору библиотеки такой финт, узнай он про него, отнюдь не понравится; наверное, и другие читатели расстроятся, когда выяснится, что книга пропала. Но мне-то что за дело? Мне нужна эта книга, и я хочу ее иметь; почему я должен о них думать?»

Предполагается, что довод: кража — поступок неправильный образумит его и послужит основанием отказать от задуманного. Но если какому-то человеку просто-напросто наплевать на других людей, какие доводы удержат его от совершения чего-то такого, что обычно считается дурным и неправильным, — при условии, что он может остаться безнаказанным? Какие у него причины не убивать, не красть, не лгать, не оскорблять других? Если таким способом он получит желаемое, то почему бы ему всего этого не делать?

А если таких причин нет, то в каком смысле такие деяния неправильны?

Конечно, большинству из нас до некоторой степени есть дело до других людей. Но если кому-то — нет, то мы из этого не станем делать вывод, что он свободен от требований морали. Человек, убивший другого только для того, чтобы завладеть его кошельком, и совершенно безразличный к своей жертве, автоматически не имеет оправдания. Тот факт, что ему нет дела до жертвы, ничего не меняет: ему *должно* быть дело. Но *почему*?

Попыток ответить на этот вопрос было множество. Один тип ответа заключается в том, чтобы установить, к чему данный человек заведомо безразличен, а затем связать это с моралью.

Например, некоторые убеждены, что даже если вы можете безнаказанно совершить тяжкое преступление, избежав наказания как со стороны закона, так и окружающих, то все равно подобные деяния запрещены Богом, который и воздаст вам посмертную кару (или, наоборот, вознаградит, если вы не сотворили зла, когда был такой соблазн). Так что, даже тогда, когда вам кажется, что совершение проступка отвечает вашим интересам, на самом деле все обстоит иначе. Другие убеждены даже, что если нет Бога, который поддерживает моральные заповеди угрозой наказания и обещанием награды, то мораль — это иллюзия: «Если Бога нет, то все позволено».

Это довольно грубая версия в пользу религиозных оснований морали. Более привлекательно, возможно, выглядит тот вариант, что мотивом подчинения Божественным заповедям служит не страх, а любовь. Бог любит вас, и вы должны любить Его, должны по собственной воле исполнять заповеди, дабы не оскорбить Его.

Но как бы мы ни истолковывали религиозную мотивацию морали, данный тип ответа сталкивается с тремя возражениями. Во-первых, великое множество людей в Бога не верят, но все же выносят суждения о добре и зле, о том, что правильно и что неправильно в моральном отношении, полагая, что никому не позволено убивать ближнего ради его кошелька, даже если убийца может рассчитывать на свою безнаказанность. Во-вторых, даже если Бог существует и



запрещает творить зло, то все же не это *делает* зло злом. Убийство есть зло само по себе, и именно *поэтому* Бог его запрещает (если запрещает). Бог не мог бы сделать злом — просто запретив их — какие-то обыденные заурядные вещи вроде надевания левого носка прежде правого. Если бы Бог угрожал карой за это, то делать так было бы нежелательно и не рекомендовалось, но это не было бы злом. В третьих, страх наказания и надежда на вознаграждение, даже любовь к Богу не являются, по-видимому, истинными мотивами морали. Если вы считаете злом убийство, обман, воровство, вы должны всячески избегать подобных поступков потому, что они несут беду их жертвам, а не только потому, что вы страшитесь последствий для себя лично или же не хотите оскорбить Творца.

Это третье возражение сохраняет свою силу и против тех объяснений сущности морали, которые апеллируют к интересам человека, совершающего поступок. Например, можно сказать, что вы должны с уважением относиться к окружающим, если хотите, чтобы и они так же относились к вам. Возможно, это хороший совет, но он имеет вес только в случае, если вы исходите из того, что отношение к вам окружающих определяется вашим поведением. Но это не довод в пользу благого поступка, если другие о нем ничего не будут знать, и не довод против дурного, если вы можете избежать огласки и наказания (как в случае с неким водителем, который ударил вашу машину и скрылся с места аварии).

Ничто не может заменить прямого участия и заботы о ближнем в качестве основания морали. Но требования морали должны распространяться на всех: а можем ли мы предположить, что любой и каждый из нас с участием относится к другим людям? Разумеется, нет: ведь есть очень эгоистичные особы, но даже и те, кого не назовешь эгоистом, проявляют заботу и участие только к близким и знакомым людям, а не ко всем подряд. Так где же нам взять аргумент в пользу того, что никому нельзя причинять вред другому, пусть даже и незнакомому человеку?

Что ж, один общего характера аргумент, почему нельзя причинять вред ближним, все же существует и может быть предъявлен всякому, кто понимает человеческий язык (будь

то английский или любой другой). И этот аргумент, похоже, доказывает, что есть *некоторое* основание, чтобы принимать во внимание интересы других людей, даже если в конечном счете ваши эгоистические позывы столь сильны, что вы, несмотря ни на что, продолжаете дурно обращаться с окружающими. Я уверен, что вам этот аргумент уже известен; он звучит так: «А вам бы хотелось, чтобы и с вами так же поступили?»

Не так-то легко объяснить, как этот аргумент должен работать. Допустим, вам нужно покинуть ресторан, а на улице разразилась гроза. И вы решаетесь стащить чужой зонтик и уже почти осуществили свое намерение, как вдруг случайный свидетель этой сцены останавливает вас словами: «А вам бы понравилось, если бы зонтик украли у вас?» Почему это должно смутить вас, заставить почувствовать себя виноватым?

Ясно, что прямым ответом на такой вопрос должно быть: «Мне бы это совсем не понравилось!» Ну а дальше что? Допустим, что вы ответили так: «Мне бы не понравилось, если бы со мной поступили так же. Но, по счастью, это *происходит* не со мной. Я сам поступаю так с кем-то другим, и мне нет до него никакого дела!»

Но это не ответ на поставленный вопрос. Когда вас спрашивают, как бы вы отнеслись к подобным действиям против вас самих, то предполагают, что вы задумаетесь обо всех тех чувствах, которые охватили бы вас, если бы кто-то украл ваш зонтик. А это нечто большее, чем просто «не понравилось бы» — как, например, вам не понравилось бы, ударясь вы ногой о камень. Если бы украли ваш зонтик, вы были бы *возмущены*. Ваши переживания обратились бы на воришку, а не только на утрату зонтика. Вы бы подумали: «Куда же он скрылся с моим зонтиком, купленным на столь трудно достающиеся мне деньги? Я захватил зонтик, прочитав в газете прогноз погоды. Почему он-то не взял с собой свой?» — и т.д. и т.п.

Когда наши интересы страдают от неучтивого, бестактного поведения других людей, большинство из нас с легкостью готовы согласиться, что есть все основания, почему их поведение должно быть более осмотрительным и деликатным. Когда ваши интересы задеты, вам, вероятно, кажется,

что другие должны обратить на это внимание: вы не считаете, что это их не касается, что у них нет оснований избегать причинения вам вреда. Именно такое чувство должен возбуждать аргумент «А вам бы понравилось...?»

Если вы согласны, что вас *возмутит*, если кто-то другой поступит с вами так же, как вы теперь поступаете с ним, то вы должны согласиться и с тем, что существуют основания, почему этот другой не должен так поступать по отношению к вам. А если вы с этим согласны, то следует рассмотреть, что это за основания. Таким основанием не может быть просто то обстоятельство, что ущерб наносится именно *вам*, единственному и неповторимому, а не кому-то другому. У ворихи нет никаких особых причин, чтобы украсть не *ваш* зонтик, а чей-то еще. Вы для него — отнюдь не какой-то особенный объект воровства. Каким бы ни было искомое основание, оно таково, что запрещает причинение вреда кому бы то ни было — вам, а, равным образом, кому-либо другому. Оно также таково, что в сходной ситуации запрещает любому человеку причинять вред как вам, так и всякому другому.

Но если это основание таково, что никто не должен вредить никому, то оно касается и вас — вы тоже не должны причинять вред кому бы то ни было (поскольку *никто* означает *каждый*). Следовательно, это и есть основание, почему нельзя здесь и теперь украсть чужой зонтик.

Все это — вопрос простой последовательности. Раз уж вы согласились, что есть основание, почему другой человек не должен, при прочих равных условиях и в одинаковых обстоятельствах, причинять вам вред; раз уж вы согласились к тому же, что это основание носит самый общий характер и относится не только к вам или к нему, то, чтобы быть последовательным, вы должны согласиться, что это же основание остается в силе для вас и в данный момент. Вам не следует красть чужой зонтик, и вы должны считать себя виноватым, если это все же произошло.

Кое-кто мог бы парировать данный аргумент, если на вопрос: «А вам бы понравилось, если бы так же поступили с вами?» — ответил: «А меня бы это вовсе и не возмутило. Мне *не хочется*, чтобы у меня украли в ресторане зонтик во время грозы, но, случись такое, я не посчитал бы, что у

воришки были хоть какие-то основания озаботиться моими переживаниями по этому поводу». Но многие ли из нас могут не кривя душой ответить таким образом? Я думаю, что большинство нормальных здравомыслящих людей считают, что их интересы и ущемление этих интересов значимы не только для них самих, но что их значение таково, что дает основание другим людям тоже считаться с ними. Мы все убеждены, что, когда мы от чего-то страдаем, это плохо не только *для нас*, но и *плохо вообще*, для всех.

В основе морали лежит убеждение, что благо и вред для отдельных конкретных людей (или животных) суть благо и вред не только с их точки зрения, но и с точки зрения более общей, которая доступна пониманию любого мыслящего человека. Это означает, что у каждого человека есть основания принимать во внимание не только собственные интересы, когда он решает, как ему поступить, но и интересы других людей. И недостаточно, если человек ведет себя предупредительно лишь по отношению к некоторым людям: к своей семье, друзьям, то есть к тем, в ком он особенно заинтересован, к кому особенно участлив. Конечно же отдельным лицам и самому себе он будет уделять наибольшее внимание. Но у него есть некоторые основания задумываться о последствиях своих поступков — во благо они или во вред окружающим. И если он такой же, как большинство из нас, того же самого он будет ожидать и от других по отношению к себе, даже если это и не его друзья.

\* \* \*

Даже если сказанное справедливо, оно представляет собой лишь весьма беглый и общий очерк источников морали. Он не сообщает нам никаких подробностей о том, как мы именно должны считаться с интересами других людей, как нам следует соотносить и соизмерять их с теми особыми интересами, которые есть у каждого из нас и наших близких. Ничего не сказано даже о том, в какой мере мы должны проявлять заботу о людях в других странах по сравнению с нашими собственными согражданами. Среди тех, кто в целом разделяет требования морали, существует множество разногласий по поводу того, что считать морально пра-

вильным, а что — неправильным в тех или иных конкретных случаях.

Например: должны вы проявлять ту же заботу о любом другом человеке, с которой относитесь к самому себе? Другими словами: должны ли вы любить ближнего, как самого себя (даже если он вам совсем не близок)? Должны ли вы, всякий раз, когда идете в кино, спрашивать себя: а не лучше было бы отдать деньги, потраченные на билет, какому-нибудь бедолаге или внести их в фонд помощи голодающим?

Лишь очень немногие из нас до такой степени чужды эгоизму. И если человек способен на подобное непредвзятое и справедливое сопоставление себя и другого, то, наверное, он посчитает себя обязанным быть столь же справедливым ко *всем* людям. А это исключило бы для него возможность заботиться о своих друзьях и родных больше, нежели о посторонних и чужих. Он наверняка питает особые чувства к тем людям, которые близки ему; но полная непредвзятость подразумевает, что он не станет делать им *предпочтений* — например, если он должен сделать выбор, кому оказать помощь в бедственном положении — своему другу или незнакомцу, или же решить, вести своего ребенка в кино или же пожертвовать эти деньги в фонд гуманитарной помощи.

Подобная степень беспристрастности, похоже, слишком высока, чтобы требовать ее от большинства людей: человек, способный на такое, был бы прямо-таки святым. И все-таки это важный вопрос для этики: к какой степени беспристрастности мы должны стремиться. Вы — конкретный, со своими особенностями человек, но в то же время отдаете себе отчет, что вы — лишь один среди множества людей и для постороннего взгляда вы не более значимы, чем остальные. В какой мере такая точка зрения должна оказывать на вас влияние? Какое-то значение для окружающих вы все-таки имеете — иначе вы не считали бы, что у них есть какие-то основания взвешивать свои поступки по отношению к вам. Но ни для кого вы не значите столько, сколько для себя самого, ведь для взгляда со стороны вы значимы ничуть не больше, чем любой другой человек.

Не понятно не только то, насколько непредвзято-справедливыми мы должны быть; не ясно даже, от чего зависит

правильный ответ на этот вопрос. Существует ли единственно правильный — один на всех — способ находить баланс между тем, что лично важно для человека, и тем, что значимо само по себе, с непредвзятой точки зрения? Или же ответ меняется от человека к человеку в зависимости от силы и различия их мотивов?

Эти вопросы выводят нас на еще одну большую тему: являются ли добро и зло одинаковыми для всех?

Мораль часто считают чем-то всеобщим. Если нечто является злом, то это должно быть злом для каждого из нас. Например, если убить человека, чтобы завладеть его кошельком, — это зло, то зло независимо от того, есть вам дело до этого человека или нет. Но если признание какого-то поступка злом должно служить доводом против его совершения и если основания ваших поступков зависят от ваших мотивов — а мотивы, движущие людьми, могут быть самыми разными, — то выходит, похоже, что каждый понимает добро и зло по-своему. По-своему, поскольку если ведущие мотивы у разных людей разные, то не может быть одной базовой модели поведения, которой каждый бы видел смысл следовать.

Существует три подхода к этой проблеме, ни один из которых нельзя признать полностью удовлетворительным.

Во-первых, мы могли бы сказать, что добро и зло все-таки суть одни и те же для всех, но не всякий видит смысл делать добро и избегать зла: только люди с правильной «моральной» мотивацией — в особенности с участием относящиеся к другим людям — видят хоть какие-то основания творить добро ради него самого. Это придает морали универсальную всеобщность, но ценой снижения ее действительности. Не очень понятно, что означает фраза: совершение убийства — это зло, но убийца не видит оснований, почему этого не сделать.

Во-вторых, мы могли бы сказать, что у каждого человека есть основания творить добро и избегать зла, но эти основания не зависят от действительных мотивов, движущих людьми. Скорее, это основания к тому, чтобы изменить наши мотивы, если они в чем-то неправильны. Такой подход связывает мораль с основаниями поступков, но оставляет неясным, что это за всеобщие основания, которые не зависят от

мотивов, реально присущих всем нам. Что означают слова: у убийцы были все основания не совершать убийство, даже если никакие из реально испытываемых им побуждений и желаний не давали ему таких оснований?

В третьих, мы могли бы сказать, что мораль не носит всеобщего характера и что моральные требования к поступкам человека могут предъявляться лишь в меру качества оснований этих поступков; при этом качество этих оснований определяется тем, насколько вообще данный человек учитывает интересы других людей. Если ему присуща сильная моральная мотивация, то она обеспечивает устойчивые основания и отвечает строгим моральным требованиям. Если же его моральная мотивация слаба или вовсе отсутствует, то и моральные требования к нему должны быть невысокими или вообще не должны предъявляться. С психологической точки зрения такой подход может показаться реалистичным, но он идет вразрез с идеей о том, что моральные нормы едины для всех нас, а не только для добродетельных людей.

Вопрос о том, носят ли моральные требования всеобщий характер, возникает не только тогда, когда мы сравниваем мотивацию разных индивидов, но и тогда, когда мы сопоставляем системы моральных норм, принятых в разных обществах в разные времена. Многие из того, что вы, вероятно, считаете злом, воспринималось большими группами людей в прошлом как правильное и приемлемое с моральной точки зрения: рабство, крепостное право, человеческие жертвоприношения, расовая сегрегация, ущемление религиозных и политических свобод, наследственные кастовые системы и т.п. И весьма вероятно, что общество будущего посчитает злом то, что вы ныне признаете в качестве добра. Разумно ли полагать, что на все эти проблемы существует единственная истинная точка зрения, даже если мы и не знаем точно, в чем она заключается? Или же благоразумнее было бы думать, что добро и зло, правильность и неправильность поступков относительны и зависят от конкретных условий места и времени, а также от социального контекста?

В одном отношении правильность и неправильность поступков явным образом относительны к контексту обстоятельств. Например, обычно считается, что следует возвра-

щать одолженные вещи их владельцам, когда они просят об этом. Допустим, вы одолжили у кого-то нож; но, пока нож был у вас, его владелец внезапно помешался и требует нож назад, вознамерившись убить человека. В этом случае вы не должны возвращать одолженную вещь. Этот случай — не тот род относительности, который я имею в виду, поскольку он не предполагает относительности базовых моральных принципов. Данный случай означает лишь, что одни и те же моральные принципы требуют разных поступков в разных обстоятельствах

Относительность морали более глубокого рода, в которой убеждены некоторые из нас, означала бы, что наиболее фундаментальные критерии добра и зла, например допустимость или недопустимость убийства или мера жертвенности во имя ближнего, целиком зависят от общепринятых в том обществе, где вы живете, норм поведения.

Я думаю, что подобную точку зрения очень трудно принять, главным образом, потому, что всегда, наверное, можно подвергнуть критике нормы, принятые вашим сообществом, утверждать, что они ошибочны или лживы в моральном отношении. Но если вы выступаете с такой критикой, вы должны апеллировать к неким более объективным критериям и нормам — к идее *подлинных* добра и зла в противовес мнению о них людской массы. Очень непросто объяснить, что это такое, но большинству из нас эта идея понятна, если только мы рабски не следуем общему мнению.

Существует множество философских проблем по поводу морали: как должны проявляться забота и уважение к другим людям; должны ли мы помогать им достичь желаемого или же, главным образом, не чинить им вреда и препятствий; насколько и в чем мы должны проявлять непредвзятость и беспристрастность. Я оставляю большинство из этих вопросов без ответа, поскольку меня здесь интересует основание морали в целом — насколько оно всеобще и объективно.

Следует ответить на одно возможное возражение против самой идеи морали. Вам, наверное, приходилось слышать такое мнение: все и всегда исходят из единственного основания — они делают то, что им доставляет удовольствие, и избегают делать то, что им неприятно. Если мы действительно руководствуемся только лишь соображениями соб-



ственного удобства, тогда безнадежны и тщетны все призывы морали к участливому отношению к другим людям. С этой точки зрения даже то поведение, которое внешне выглядит вполне моральным — когда один человек жертвует своими интересами ради других, — на самом деле движимо заботой этого человека о самом себе: он хотел бы избежать чувства вины, которое возникает, если поступать «неправильно», или же испытать прилив теплых чувств к себе как награду за «правильные» поступки. Но у тех, кто таких чувств не испытывает, нет никаких мотивов вести себя «морально».

Что ж, это верно, что, когда люди ведут себя, как они полагают, должным образом, они часто испытывают чувство удовлетворения; аналогично, если им приходится делать нечто такое, что они считают неправильным, они зачастую испытывают неприятное чувство. Но это еще не означает, что подобные чувства и служат мотивами их поступков. Во многих случаях эти чувства проистекают из мотивов, которые как раз и обуславливают поступки. Вы не испытывали бы удовольствия от совершенного благого поступка, если бы не считали, что есть еще и какие-то иные причины так поступить, помимо того факта, что такой поступок вызывает приятное чувство. И вы не испытывали бы чувства вины за дурной поступок, если бы не считали, что есть еще и некоторые другие причины, почему его не следует совершать, помимо того факта, что он вызывает такое чувство: нечто такое, что *справедливо* заставляет вас испытывать чувство вины. По крайней мере так должно было бы быть. Действительно, некоторые из нас испытывают иррациональное чувство вины за поступки, которые считать неправильными у них нет, казалось бы, никаких объективных оснований, — но моральность поведения состоит не в этом.

В известном смысле люди поступают так, как им хочется. Но основания и мотивы их желаний весьма и весьма разнообразны. Я могу «хотеть» отдать свой бумажник постороннему человеку только потому, что он приставил к моей голове пистолет и угрожает убить меня, если я этого не сделаю. И я могу захотеть броситься в ледяную реку, чтобы спасти тонущего прохожего — не потому, что мне это при-

ятно, а потому, что я считаю, что его жизнь — такая же ценность, как и моя, и я сознаю, что у меня есть основания спасти его, как и у него — спасти меня, если бы мы поменялись местами.

Моральный аргумент пытается воззвать к способности к беспристрастной мотивации, наличие которой предполагается в каждом из нас. К сожалению, у кого-то она может быть глубоко скрытой, а у кого-то вовсе отсутствовать. Как бы то ни было, в борьбе за контроль над нашим поведением ей приходится соперничать с мощной эгоистической мотивацией, а также иными личностными мотивами, которые необязательно носят эгоистический характер. Трудность оправдания морали состоит не в том, что у людей существует какой-то один-единственный мотив поведения, а в том, что этих мотивов великое множество.

## СПРАВЕДЛИВОСТЬ

Разве это справедливо, что одни люди рождаются в богатстве, а другие — в бедности? А если несправедливо, то нужно ли с этим что-то делать?

Мир исполнен неравенства — и внутри одной отдельно взятой страны, и между разными странами. Одни дети рождаются в состоятельных, благополучных семьях и растут, хорошо питаются и получают хорошее образование. Другие рождаются в семьях бедняков и недоедают, не получают нормального образования и медицинской помощи. Ясно, что здесь все дело в счастливом или несчастном жребии: мы не ответственны за то, что принадлежим от рождения какому-то социальному или экономическому классу или какой-то стране. Вопрос в том, насколько глубоко и злокачественно неравенство, от которого безвинно страдают люди, не выбиравшие своей судьбы? Должны ли правящие круги употребить свою власть на то, чтобы постараться снизить уровень неравенства такого рода, за которое люди не несут ответственности?

Некоторые виды неравенства насаждаются умышленно. Расовая дискриминация, например, сознательно направлена на то, чтобы лишать работы, жилья и образования одних людей в пользу других по расовому признаку. А женщинам бывают недоступны работа и привилегии, предоставляемые исключительно мужчинам. Здесь уже дело не просто в счастливой или несчастной судьбе. Расовая или половая дискриминация явным образом несправедливы: это суть формы неравенства, обусловленные факторами, которым нельзя позволить распоряжаться основами человеческого благополучия. Справедливость требует, чтобы люди со знаниями и способностями имели возможность их реализовывать, и несомненным благом являются попытки властей утвердить такое равенство возможностей.

Но не так-то легко понять, как относиться к видам неравенства, возникающим в рамках обычного порядка вещей и хода событий, когда нет речи о специальной расовой или половой дискриминации. Дело в том, что даже там, где налицо равенство возможностей и любой способный и компетентный человек может учиться в университете, получить хорошую работу и купить достойное жилье, продвигаться по службе — и все это без каких-либо расовых, религиозных, национальных или половых ограничений, — даже и там все еще остается множество всякого рода видов неравенства. Люди, вышедшие из более состоятельных слоев, как правило, лучше подготовлены, образованы, располагают большими средствами; у них будет и больше шансов получить хорошее место по сравнению с конкурентами. И даже в обществе, где обеспечены формально равные для всех возможности, у одних стартовые условия и результаты будут более благоприятными, чем у других, чьи природные способности ничуть не хуже.

В условиях конкуренции не только это обстоятельство, но и различия в самих природных задатках приводят к значительной разнице в достижении итоговых результатов и преимуществ. Те, чьи способности и квалификация отвечают высоким требованиям, зарабатывают гораздо больше людей без особых дарований и умений. Отчасти различия такого рода тоже зависят от удачливости. Хотя люди и должны развивать и применять на практике свои способности, все же никакая сумма усилий не позволит большинству из них играть в кино, как Мерил Стрип, писать картины, как Пикассо, или производить автомобили, как Генри Форд. Примерно так же дело обстоит и в случае других, более скромных достижений. Счастлирое сочетание одновременно и природного таланта, и благополучной семьи, и благоприятной классовой принадлежности — важнейший фактор, определяющий доходы и положение человека в обществе, основанном на началах свободной конкуренции. Равные возможности приводят к неравным результатам.

Неравенство подобного рода, в отличие от результатов, обусловленных расовой или половой дискриминацией, порождается выборами и поступками, в которых, самих по себе, по-видимому, нет ничего дурного. Люди стараются обес-

печить своих детей, дать им хорошее образование, и одни располагают для этого большими деньгами, чем другие. Люди платят за товары, услуги и развлечения, которые им нравятся, и одни товаропроизводители и продюсеры становятся богаче других, поскольку то, что они предлагают рынку, востребовано большей массой потребителей. Любой бизнес, любая организация прежде всего заинтересованы в работниках, способных хорошо выполнять свои обязанности, и больше всего платят тем, чьи квалификация и мастерство выше. И если, допустим, один ресторан ломится от посетителей, а другой, расположенной поблизости, пустует, потому что в первом талантливый шеф-повар, а во втором — так себе, то ведь клиенты, предпочитая первый и обходя второй, не делают ничего дурного — даже при том, что их выбор влечет печальные последствия для владельца второго ресторана, его персонала и их семей.

Такого рода последствия особенно тревожны тогда, когда они упрочивают тяжелое положение людей. В некоторых странах значительная часть населения из поколения в поколение живет в нищете. Но даже в такой благополучной стране, какими являются Соединенные Штаты, масса людей в самом начале жизни сталкиваются с двумя факторами, работающими против них: с низким материальным достатком и малообразованностью. Некоторым удается преодолеть эти препятствия на своем пути, но такой путь гораздо тяжелее, нежели благополучная карьера при высоких стартовых возможностях.

Но самое тревожное чувство внушает огромный разрыв в уровне благосостояния, здравоохранения и образования между богатыми и бедными странами. У большей части населения нашей планеты нет никаких шансов сравняться в экономическом отношении даже с беднейшими слоями населения в Европе, Японии и США. Эта огромная разница между счастливой и несчастной судьбой представляется откровенно несправедливой; но что (если вообще что-то) можно с этим поделать?

Следует поразмыслить как о сущности неравенства самого по себе, так и о лекарственных средствах, позволяющих снизить его уровень или полностью его устранить. Основной вопрос по поводу неравенства, как такового, звучит следую-

щим образом: какие *причины* или *мотивы*, вызывающие неравенство, следует считать злом? А основной вопрос касательно средств борьбы с ним таков: какие *методы* уменьшения неравенства являются правильными?

В случае сознательной расовой или половой дискриминации ответ найти легко. Мотивы и причины неравенства в этом случае злокачественны, поскольку злом является то, что *совершают* те, кто допускает дискриминацию. А средством-противоядием против этого зла будет просто недопущение подобных действий. Если землевладелец отказывается сдавать участки в аренду чернокожим, на него просто следует подать в суд.

Но в иных случаях ответить на поставленный вопрос значительно труднее. Проблема в том, что те виды неравенства, которые выглядят как несправедливость, могут проистекать из причин, которые не предполагают, что люди *делают* что-то дурное. Кажется несправедливым, что люди от рождения гораздо более бедные, чем другие, должны страдать от лишений и жизненных препятствий, в которых сами они не виноваты. Но подобного рода неравенство существует в силу того, что одни люди больше, нежели другие, преуспели в зарабатывании денег и сделали все, чтобы помочь преуспеть своим детям, а также в силу того, что люди стремятся вступать в брак с членами собственного социально-экономического класса, преумножая тем самым свое благосостояние и укрепляя общественное положение, которые передаются от поколения к поколению. Действия, которые объединяют и взаимно усиливают эти факторы — предприимчивость, приобретательство, браки, передача наследства, заботы по обеспечению и образованию детей, сами по себе не кажутся чем-то дурным и несправедливым. Несправедливым оказывается результат (если только это действительно так): некоторые вступают в жизнь в незаслуженно невыгодных условиях.

Если мы протестуем против несправедливости такого расклада судеб, то, конечно, потому, что несогласны с тем, что люди незаслуженно страдают от невыгодных стартовых условий просто в силу обычного функционирования социально-экономической системы, в которой они родились. Некоторые из нас, наверное, считают также, что всякого рода несправедливости судьбы, в которых сами люди неповинны —

такие, например, как врожденные физические недостатки, — должны быть, по возможности, компенсированы обществом. Но подобные случаи мы оставим вне нашего обсуждения. Я хотел бы сосредоточиться на образцах незаслуженного неравенства, проистекающего из функционирования общества и его экономики, особенно экономики, основанной на конкуренции.

Двумя основными источниками такого неравенства, как я уже говорил, являются различия между социально-экономическими классами, к которым люди принадлежат от рождения, а также различия в природных способностях и талантах, необходимых для решения насущных жизненных задач. Возможно, у вас не вызывает протест неравенство, обусловленное этими причинами. Но если все же вызывает и вы считаете, что общество должно попытаться как-то снизить его уровень, то вам следует предложить какие-то меры, которые бы напрямую противодействовали как самим этим причинам, так и их последствиям, вызывающим неравенство

Итак, сами по себе эти причины, как мы видели, подразумевают сравнительно безобидные и невинные решения многих людей касательно того, как тратить свое время и деньги, как строить свою жизнь. Вмешиваться в решения людей по поводу того, какие товары покупать, как помогать своим детям, сколько платить своим работникам — это совсем не то же самое, что вмешиваться в их дела, когда они собираются ограбить банк или подвергают дискриминации чернокожих и женщин. Более косвенным вмешательством в экономическую жизнь людей является налогообложение, особенно налоги на доходы и наследство, а также на некоторые расходы, каковы налоги могут быть нацелены на изъятие больших средств у богатых слоев, чем у бедных. Таков один из путей, каким правительство может попытаться снизить рост неравенства в благосостоянии между поколениями, — не давать людям сохранять все свои деньги.

Важнее, однако, было бы направить общественные ресурсы, образованные сбором налогов, на преодоление некоторых препятствий в получении образования и поддержку детей из тех семей, которые не в состоянии сделать это самостоятельно. Общественные программы социального обеспе-

чения и пытаются делать это, используя налоговые поступления на пособия по медицинскому обслуживанию, питанию, оплате жилья и образования. Эти меры напрямую направлены на снижение уровня неравенства.

Что же касается неравенства, проистекающего из разницы в способностях, то мало что можно сделать, чтобы повлиять на его причины, коренящиеся в конкурентных механизмах экономики — ведь их-то вряд ли можно отменить. До тех пор пока существует конкуренция между работодателями в найме работников, между работниками за рабочие места и между компаниями за покупателей, одни люди будут зарабатывать больше, чем другие. Единственной альтернативой служит централизованная директивная экономика, в которой всем платили бы строго поровну, а людей направляла бы на работу центральная власть. Хотя попытки насадить такую систему уже предпринимались, за них было заплачено непомерной ценой свободы и эффективности — ценой слишком великой, на мой взгляд, чтобы она была приемлемой, хотя и не все в этом со мной согласятся.

Если мы хотим снизить уровень неравенства, обусловленного разницей в способностях, и не отказываться при этом от конкурентной экономики, то необходимо принять какие-то меры против самого этого неравенства. Этого можно достичь более высокими налогами на высокие доходы, бесплатным для всех (или хотя бы для малоимущих) социальным обеспечением. Эти меры могли бы включать прямые денежные выплаты самым низкооплачиваемым слоям в форме так называемого «отрицательного налога на зарплату». Ни одна из указанных мер не устранила бы полностью незаслуженного неравенства; кроме того, любые изменения в системе налогообложения вызовут и другие последствия для экономики, включая последствия для уровня занятости и положения неимущих, которые с трудом поддаются прогнозированию. Так что вопрос о терапевтических мерах всегда остается весьма сложным.

Однако сосредоточимся на философской стороне дела: меры, необходимые для снижения уровня незаслуженного неравенства, проистекающего из различий в классовом происхождении и природной одаренности, должны включать вмешательство в экономическую жизнедеятельность людей



преимущественно через налогообложение: правительство забирает деньги у одних, чтобы оказать помощь другим. Но это не единственное и даже не главное назначение налогов — многие налоги расходуются больше в интересах состоятельных слоев общества, чем малоимущих. Но *перераспределительные* налоги, как их называют, имеют прямое отношение к нашей проблеме. Именно в них выражается власть правительства вмешиваться в деятельность людей, но не потому, что эта деятельность сама по себе несет какое-то зло вроде воровства или дискриминации, а потому, что она вызывает последствия, которые, судя по всему, чреватые несправедливостью.

Кое-кто не считает перераспределительное налогообложение правильной мерой, полагая, что правительство не должно чинить препятствия людям, вмешиваясь в их дела, если они не делают ничего дурного, а экономические отношения, порождающие все упомянутые проявления неравенства, совершенно непорочны и злом считаться не могут. Сторонники такой точки зрения, возможно, также считают, что нет ничего дурного и в самих этих результирующих проявлениях неравенства: даже если они и *незаслуженны*, а люди, страдающие от них, ни в чем не повинны, общество все же не обязано во что бы то ни стало покончить с этими проявлениями неравенства. Они говорят: это просто жизнь, и она такова, что одни люди бывают удачливее других. И предпринимать какие-то *действия* по этому поводу следует только тогда, когда удача и успех одних достигаются за счет причинения зла другим.

Этот вопрос носит спорный политический характер и вызывает множество разноречивых мнений. У одних неравенство по рождению представителей разных социально-экономических классов вызывает больший протест, чем неравенство, обусловленное разницей в природной одаренности. Им не нравится зависимость от того, что одни рождаются в богатстве, а другие — в нищете; но они убеждены, что человек заслуживает того, что способен достичь собственными усилиями, так что, нет никакой несправедливости в том, что один зарабатывает много, а другой мало, поскольку первый обладает незаурядными способностями и овладел высоким мастерством, тогда как второй способен лишь

на малоквалифицированный труд.

Сам я полагаю, что неравенство, обусловленное обеими этими причинами, несправедливо. И уж явно несправедливо, если социально-экономическая система функционирует так, что ни в чем не повинные люди живут в условиях тяжелых материальных лишений и социальных ограничений — при том, что такое положение легко можно поправить мерами социального обеспечения и перераспределительного налогообложения. Но чтобы составить собственное мнение по этой проблеме, вы должны решить, какие причины неравенства несправедливы и какие меры против них оправданы и разумны.

В основном мы говорили о проблеме социальной справедливости в рамках одного и того же общества. В мировом масштабе эта проблема значительно усложняется — как в силу весьма значительного неравенства между странами, так и в силу неясности того, какие меры для исправления положения тут возможны при отсутствии мирового правительства, которое повсеместно собирало бы налоги и следило бы за их эффективным использованием. Никаких перспектив создания мирового правительства ныне не просматривается, что и хорошо, поскольку во многих отношениях это было бы ужасное правительство. Как бы то ни было, проблема глобальной справедливости по-прежнему существует, хотя и непонятно, как она может быть решена в условиях системы отдельных суверенных государств, в которой все мы живем.

## СМЕРТЬ

Все мы смертны, но не все согласны в том, что такое смерть. Одни верят, что они будут жить и после смерти тела — в раю, аду или где-то еще, — превратившись в дух или же вернувшись на землю в другом теле, возможно даже, что и не в человеческом. Другие убеждены, что они совершенно перестанут существовать: я исчезнет со смертью тела. Среди же последних одни считают полное исчезновение чем-то ужасным, а другие — нет. Иногда говорят, что никто не может помыслить и представить своего несуществования и что, следовательно, мы неспособны по-настоящему поверить, что наше существование заканчивается со смертью. Но это, по видимому, неверно. Конечно, вы не можете представить себе своего несуществования *изнутри*. Вы не можете представить себе, что такое полное уничтожение, потому что оно ни на что не похоже — опять-таки, при взгляде изнутри. Но в этом же смысле вы не способны представить себе, что значит быть совершенно без сознания, даже на время. Тот факт что вы не можете себе этого представить изнутри, еще не означает, что это для вас вообще непостижимо: вам просто нужно помыслить себя со стороны, представив, что вы погружены в глубокий сон или потеряли сознание от сильного удара. И хотя, чтобы мысленно представить такое, вы уже должны быть в сознании, это не означает, что вы представляете *самого себя* находящимся в сознании.

То же самое и со смертью. Чтобы мысленно представить собственное уничтожение, вы должны подумать о нем со сторонней точки зрения — представить свое тело как тело человека, из которого ушла жизнь со всеми ее переживаниями. Чтобы представить себе что-то — не обязательно представлять, что бы *вы* чувствовали, переживая это. Когда кто-то рисует в воображении картину собственных похорон, он не воссоздает невозможную ситуацию своего *присутствия* на них: он представляет себе картину, увиденную глазами

другого человека. Разумеется, он по-прежнему жив, когда размышляет о собственной смерти, и делать это не сложнее, чем представлять себя в бессознательном состоянии, находясь в ясном уме.

Вопрос о продолжении жизни после смерти связан с проблемой «сознание — тело», которую мы обсуждали выше. Если дуализм прав и каждый человек состоит из соединения души и тела, тогда мы еще можем понять, как была бы возможна жизнь после смерти. Душа должна была бы обладать способностью к самостоятельному существованию и сознательной жизни без помощи тела: тогда она могла бы покинуть тело после его смерти, а не исчезнуть, разрушившись вместе с ним. Она не смогла бы вести сознательной жизни того рода, который связан с деятельностью и чувственным восприятием, основанными на соединении с телом (вплоть до воссоединения с новым телом), но могла бы вести какую-то иную, внутреннюю жизнь, основанную на других факторах и влияниях, например на непосредственном общении с другими душами.

Я сказал, что жизнь после смерти *была бы возможна*, если бы дуализм был прав. Но такой возможности может и не быть, если существование души и сохранение ее сознательности целиком зависят от поддержки и потока стимулов, получаемых ею от тела, в котором она обитает, — и может быть, она не способна менять одно тело на другое.

Но если дуализм ложен то есть ментальные процессы протекают в головном мозге и полностью зависят от биологического функционирования как мозга, так и организма в целом, тогда жизнь после смерти тела невозможна. Или, говоря точнее, для ментальной жизни после смерти потребовалось бы восстановление биологической, физической жизни: потребовалось бы вновь вернуть к жизни само *тело*. Технически это когда-нибудь станет возможным: может, будет возможно замораживать тела умерших, а впоследствии благодаря передовым медицинским технологиям точно устанавливать причины смерти, устранять их и возвращать людей к жизни.

Но даже если это и станет возможным, все же останется вопрос: кто он, этот человек, возвращенный к жизни спустя несколько столетий после смерти, — вы или уже кто-то дру-

гой? Может быть, человек, чье тело было заморожено, а позже реанимировано, — это уже на вы, а от беспамятства очнулся некто лишь очень похожий на вас и хранящий память о вашей прошлой жизни. Но если даже возможное оживление после смерти и станет оживлением именно вас и именно в вашем теле, все же это не то же самое, что обычно подразумевают под жизнью после смерти. Обычно под этим понимают жизнь без прежнего тела.

Трудно взять в толк, каким образом мы можем решить, отделима наша душа от тела или нет. Все свидетельствует о том, что *до* смерти сознательная жизнь всецело зависит от того, что происходит в центральной нервной системе. Если держаться опыта обычных наблюдений, а не религиозных учений и заверений спиритуалистов относительно их общений с умершими, то у нас нет никаких оснований верить в посмертное существование. Но служит ли это основанием полагать, что посмертного существования *нет*? Я думаю — да, но кто-то еще, наверное, предпочтет нейтральную позицию.

Еще кто-то, наверное, верит в посмертную жизнь, исходя из своих религиозных убеждений и без всяких доказательств. Лично я не вполне понимаю, как возможна такая религиозномотивированная убежденность, но ведь несомненно, что часть людей такую веру питают и даже считают это совершенно естественным.

Но обратимся к другому аспекту обсуждаемой проблемы: какие *чувства* мы должны испытывать по отношению к смерти? Что это — зло, добро или нечто нейтральное и безразличное? Я говорю о том, каким должно быть разумное отношение не столько к смерти других людей, сколько к своей собственной. Следует ли воспринимать неизбежность смерти с ужасом, сожалением, безразличием или облегчением?

Ясно, что все зависит от того, как понимать смерть. Если есть жизнь после смерти, то перспектива смерти будет зловещей или счастливой — в зависимости от того, где окажется ваша душа. С философской же точки зрения более трудным, но и более интересным является такой вопрос: как нам относиться к смерти, если она — конец всему? Страшно ли исчезнуть, перестать быть?

Люди по-разному думают на этот счет. Одни говорят, что мертвым, наверное, все равно: несуществование, абсолют-

ное небытие для них — ни добро, ни зло. Другие скажут, что полное уничтожение, совершенное исключение всякой возможности будущей жизни есть абсолютное зло, даже если это ждет всех нас. Третьи утверждают, что смерть — это благо (если, конечно, она настигает человека не слишком рано, а в свое время), поскольку жить вечно было бы невыносимо надоедной скукой.

Если смерть, после которой нет ничего, это либо благо, либо зло для того, кто умирает, то это конечно же *негативное* благо или зло. Поскольку само по себе посмертье — ничто, оно не может быть приятным или неприятным. Если оно — благо, то потому, должно быть, что означает отсутствие чего-то плохого (например, скуки или боли); если — зло, то потому, что означает отсутствие чего-то хорошего (например, интересных и приятных впечатлений).

Итак, может показаться, что смерть не имеет никакого значения, позитивного или негативного, поскольку тот, кто не существует, не знает ни пользы, ни вреда: в конце концов, надо быть *кем-то*, чтобы претерпевать благо или зло, пусть даже и *негативные*. Но на поверку оказывается, что суть проблемы не в этом. Мы можем сказать, что смерть стала избавлением или злом для человека, который *только что был еще жив*. Представим, например, что кто-то оказался в горящем доме и отрезан огнем от выхода. Обрушившиеся перекрытия вызвали мгновенную гибель. Этот человек не мучился перед смертью, корчась в пламени. В этом случае, по-видимому, мы можем сказать, что ему повезло — он умер без мучительных страданий, избежав чего-то худшего, предсмертной агонии. На сей раз смерть предстала негативным благом, спасшим человека от безусловного зла, которое иначе он претерпел бы в следующие пять минут. А тот факт, что такое негативное благо отнюдь не стало для него источником наслаждений, никак не означает, что оно вообще не было для него благом. «Для него» — то есть для того человека, который был еще жив на момент случившегося и который мучился бы, если бы не погиб.

То же самое можно сказать о смерти как негативном зле. Когда вы умираете, приходит конец всему тому хорошему, что составляет вашу жизнь: не будет больше вкусной еды, кино, путешествий, бесед, любви, книг, работы, музыки —

вообще ничего. Если все это было добром, то их отсутствие — зло. Конечно же вы не будете *скупать* обо всех этих вещах: смерть — это не подобие одиночного тюремного заключения. Но конец всего хорошего, что есть в жизни, из-за прекращения самой жизни — это, очевидно, негативное зло для человека, который жил-жил, и вот его уже нет. Когда умирает кто-то из наших знакомых, мы испытываем грусть и сожаление не только и не столько за себя, сколько за усопшего — ведь он не может видеть, как светит сегодня солнце и как пахнет хлеб в тостере.

Когда мы размышляем о собственной смерти, то мысль о том, что все, чем хороша жизнь, будет отобрано смертью, конечно же дает повод для горьких сожалений. Но этим дело не кончается. Большинство людей стараются как можно полнее насытить свою жизнь удовольствиями, но некоторых настолько страшит сама мысль о небытии, что этот страх не поддается объяснению на основе всего сказанного до сих пор. Мысль о том, что мир останется, а вас — не будет, что вы превратитесь в ничто, очень трудно уложить в сознании.

А почему, собственно? Мы все согласны, что было время, когда нас еще не было на свете, когда мы еще не родились. Так почему нас должна так уж волновать и смущать перспектива небытия после смерти? Но почему-то последнее воспринимается не так, как первое. Перспектива небытия страшит — многих, по крайней мере, — так, как не может страшить небытие в прошлом, до рождения.

Страх смерти весьма загадочен, его трудно понять, в отличие от сожалений по поводу конечности жизни. Легко понять наше возможное желание пожить подольше и насладиться жизнью побольше, и поэтому мы воспринимаем смерть как негативное зло. Но вот как может перспектива собственного небытия вызывать реальную тревогу, смятение? Если мы на самом деле исчезаем после смерти и нам нечего ждать и не на что надеяться, то чего же тогда бояться? Логически рассуждая, смерти следует страшиться только в том случае, если есть возможность *пережить* ее и подвергнуться некоей непостижимой трансформации. Однако это не мешает множеству людей думать, что исчезновение в небытии — это едва ли не самое худшее, что может с ними случиться.

## СМЫСЛ ЖИЗНИ

Возможно, вам уже приходила в голову мысль, что ничто на свете в действительности не имеет значения — ведь через двести лет никого из нас уже не будет в живых. Это странная, эксцентричная мысль, поскольку непонятно, почему из того факта, что за двести лет все мы успеем умереть, должно следовать, что ничего из совершаемого нами теперь не имеет никакого значения.

Суть этой идеи, похоже, заключается в том, что наша жизнь — с ее борьбой за достижение каких-то целей, стремлением как-то устроить свою судьбу — это нечто вроде мышиной возни, и все это имело бы смысл только в том случае, если бы все эти достижения сохранились навеки. Но такого не будет. Даже если вы создадите великое литературное произведение, которое будут перечитывать через тысячи лет, все равно, в конце концов, и солнце погаснет, и саму вселенную постигнет коллапс, и все следы ваших трудов и деяний исчезнут. Как бы то ни было, мы не вправе надеяться даже на частицу подобного бессмертия. И уж если вообще есть какой-то смысл в том, что мы делаем, нам следует искать его в рамках самой нашей жизни.

Какие с этим могут быть трудности? Вы в состоянии объяснить смысл большинства своих поступков. Вы работаете ради заработка, который нужен для того, чтобы прожить самому и, наверное, вашей семье; вы едите потому, что испытываете голод, а спите потому, что устали; ходите на прогулку и созваниваетесь с друзьями, потому что это доставляет вам удовольствие; читаете газеты, чтобы узнать, что происходит в мире, и т.д. Если бы вы всего этого не делали, то чувствовали бы себя не в своей тарелке. Так в чем тут проблема?

Проблема в том, что, хотя большинству поступков — и значительных и мелких, — которые мы совершаем в жизни, находятся оправдания и объяснения, ни одно из этих самых объяснений не показывает, в чем же смысл вашей жизни в целом — смысл того целого, частицами которого



являются все наши дела и поступки, успехи и неудачи, устремления и разочарования. Если вы задумаетесь над этим целым, то вам может показаться, что никакого смысла в нем нет вообще. С точки зрения стороннего наблюдателя ничего не значило бы, если бы вас и вовсе не было на свете. А после того как ваша жизнь закончится, не будет иметь никакого значения и то, что вы все-таки когда-то существовали.

Разумеется, ваше существование имеет значение для других людей — ваших родителей и всех тех, кому вы небезразличны, — но, вообще говоря, их жизнь в целом тоже лишена смысла, так что, в конечном счете, не имеет значения, что вы для них что-то значите. Вы значимы для них, а они — для вас, и это, наверное, придает вашей жизни ощущение осмысленности, но, по сути, вы просто, так сказать, втянуты в игру взаимного признания. Поскольку уж человек живет, у него есть потребности, заботы и интересы, в силу которых какие-то люди и вещи становятся значимыми для его жизни. Но в целом все это не имеет значения.

Но имеет ли значение, что это не имеет значения? «Ну и что из того?» — можете вы спросить. «Достаточно уже того, что для меня имеет значение, успел я или опоздал на нужный мне поезд, забыл или не забыл покормить свою кошку. Большого мне и не требуется — надо просто жить». Это превосходный ответ. Но им может удовлетвориться только тот, кто действительно способен избегать более глубоких размышлений и вопросов о смысле жизни в целом. А уж если вы зададитесь таким вопросом, то вам откроется, что, возможно, ваша жизнь лишена смысла.

Мысль о том, что по истечении ближайших двухсот лет вас уже не будет на свете, — это просто способ уяснить себе, что ваша жизнь включена в более широкий контекст, так что осмысленности мелких повседневных дел и забот недостаточно для ответа на главный вопрос. А что, если ваша жизнь в целом все-таки имеет значение — значение по отношению и в связи с чем-то большим, чем-то высшим? Означало бы это, что она, в конечном счете, не бессмысленна?

Ваша жизнь может иметь более глубокое значение в самых разных отношениях. Возможно, вы принимаете участие в политическом или социальном движении, которое меняет этот мир к лучшему во благо грядущих поколений.

Или же просто делаете все возможное для своих детей, обеспечивая их и их потомство. Наконец, вы можете считать свою жизнь значимой, исходя из религиозных соображений: ваше пребывание на земле — это лишь приурочивание к вечной жизни в прямом общении с Богом.

Я уже отмечал, в чем состоит проблема со смыслом, зависящим от общения с другими людьми, даже если это люди из отдаленного будущего. Если человеческая жизнь имеет смысл в качестве части чего-то более масштабного, то все равно можно спросить и про это последнее: какой смысл имеет *оно само*? Ответ может состоять в отсылке к чему-то еще более масштабному, или ответа может не быть никакого. Если ответ все же дается, мы просто повторим свой вопрос. Если же ответа нет, то наш поиск смысла заканчивается на чем-то, что смысла не имеет. Но если бессмысленность допустима применительно к более широкому контексту, частью которого является наша жизнь, то почему ее нельзя допустить и по отношению к самой нашей жизни, взятой в целом? Что страшного в том, что ваша жизнь лишена смысла? А если это неприемлемо для вас, то почему это должно быть приемлемо в отношении более широкого контекста? Что нам мешает спрашивать снова и снова: «Но в чем все-таки смысл всего *этого*?» (человеческой истории, смены поколений и всего остального).

Упование на религиозный смысл жизни носит несколько иной характер. Если вы верите, что смысл вашей жизни состоит в исполнении воли любящего вас Бога, во встрече с Ним в загробной жизни, то, по-видимому, не подобает задавать вопрос: «А смысл *этого* в чем?» Тогда должно существовать нечто выступающее смыслом самого себя и не имеющее внешней по отношению к себе цели. Но именно по этой самой причине такое нечто сталкивается уже со своими собственными проблемами.

Идея Бога, по-видимому, такова, что на ее основе можно объяснить все остальное, но которая сама не нуждается в объяснении. Вот только затруднительно понять, как такое возможно. Если мы спрашиваем: «Почему мир таков, каков он есть?» — и получаем ответ с религиозной точки зрения, то что помешает нам снова спросить: «А *это* почему так?» Каким должен быть ответ, чтобы пресечь все наши даль-

нейшие «почему» раз и навсегда? А если эти «почему» могут прекратиться на каком-то этапе, то почему тогда, а не раньше?

Похоже, именно такие проблемы возникают в том случае, когда в качестве последнего оправдания ценности и смысла наших жизней ссылаются на Бога и Его волю. Идея, согласно которой наша жизнь есть исполнение Божьей воли, должна, как считается, придавать ей смысл таким образом, что дальнейшие вопросы о смысле излишни и недопустимы. Вопрос: «Какой смысл в Боге?» — столь же неуместен, как и вопрос: «Как можно объяснить Бога?»

Но для меня проблема с ролью Бога как предельного объяснения заключается в том, что я не уверен, что понимаю саму эту идею. Может ли на самом деле существовать нечто столь всеохватное, что сообщает смысл всему остальному, что в нем заключено, но само не имело бы никакого смысла и не нуждалось бы в нем? Нечто, о смысле чего нельзя было бы спросить извне, потому что никакого «извне» по отношению к нему нет.

Если роль Бога заключается в том, чтобы придавать нашей жизни смысл, который недоступен нашему пониманию, то это слабое утешение. Бог как последнее оправдание и последнее объяснение — это, похоже, непостижимый ответ на вопрос, от которого мы не можем избавиться. С другой стороны, может, в таком ответе как раз и заключена вся суть дела, а я просто не способен уразуметь религиозные идеи. Возможно, вера в Бога — это вера в разумность и постижимость Вселенной, однако не для нас.

Но оставим этот вопрос и обратимся к более скромным масштабам человеческой жизни. Даже если в целом жизнь и лишена смысла, то, возможно, по этому поводу не стоит так уж сокрушаться. Наверное, мы можем признать это обстоятельство и просто жить, как жили. Вся штука в том, чтобы трезво смотреть на вещи и не терять почвы под ногами, и пусть оправданием жизни будет сама ваша жизнь и жизнь тех, с кем вас связала судьба. Если вы когда-либо спросите себя: «Какой вообще смысл жить?» — будь вы студентом, барменом или кем бы то ни было, — вы ответите: «Никакого смысла. Если бы меня вообще не было или если бы все на свете мне было безразлично, это не имело бы ни-

какого значения. Но я существую, и кое-что меня волнует. Только и всего. Это все, что можно сказать».

Одних полностью устраивает такая позиция. На других она производит гнетущее впечатление, хотя и представляется неизбежной. Отчасти проблема в том, что некоторые из нас питают неискоренимую склонность воспринимать себя с излишней серьезностью. Мы желаем видеть себя значимыми «извне». Оттого, что наша жизнь в целом кажется лишенной смысла, какая-то часть нашего существа испытывает разочарование и досаду — та часть, которая всегда надзирает за тем, что мы делаем. Многие человеческие усилия, особенно те, которые направлены на достижение амбициозных целей, а не простое выживание и обеспечение комфорта, черпают энергию именно в ощущении собственной значимости — ощущении, что совершаемое тобой важно не только для тебя самого, но важно и в каком-то более высоком смысле: важно вообще и для всех. Отказ от подобной уверенности грозит нам утратой движущих стимулов — именно этот ветер раздувает наши паруса. Если жизнь есть нечто неподлинное, ненастоящее, несерьезное и впереди — лишь могила, то, наверное, нелепо так уж серьезно относиться к самим себе. С другой стороны, если уж мы не можем не воспринимать себя всерьез, то нужно, наверное, просто смириться с тем, что это выглядит смехотворно. Жизнь, вероятно, не только бессмысленна, но и абсурдна.