**Задание:** прочитать первые четыре главы, в документе с помощью цветных маркеров подчеркнуть основные идеи: жёлтым цветом выделить, то что понравилось, зелёным — то, что вызвало затруднение в понимании, розовым — то, с чем не согласны. (Можно распечатать и подчеркнуть маркерами-выделителями, или сделать это в электронном виде с помощью специальной функции выделения в тексте). Подготовиться к устной дискуссии.

**Томас Нагель**

**Что все 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 смышле­ных 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. Смысловой центр философии составляют определенные воп­росы, в которых рефлективное человеческое сознание видит загадку и которые приводят его в замешательство. И напрямую 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.

*Что все это значит?*

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.

**2 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 Н2О. 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, обусловливая 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, свидетельствующего 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 немыслимо, чтобы за всеми нашими восприятиями не стояло *нечто* допускающее 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-дру. тому. 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 собственного сознания. Так что, солипсизм — это бессмыслица. Он пытается «вычесть» 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 выражений. И живем, и действуем мы вовсе не так, *как если бы* другие люди и предметы существовали: мы *убеждены*, чтоони действительно существуют, даже после того, как тщательно продумали и уяснили себе те аргументы, из которых, 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?

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

**3 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 по-настоящему 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 пор-Цию, 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 отличать 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?* Единствен-нал 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.

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, в°°бще никакой внутренней психической жизни и они пред­ставляли бы собой всего лишь сложные биологические ма-О1Ины, — внешне они выглядели бы для вас точно так же. ак откуда же вы знаете, что они не таковы? Откуда вы знаете, что все другие существа вокруг вас — не лишенные 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 клетки, 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 обрубаете 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 взбегаете по крутой лестнице? Почему вы уверены, что ваш носовой платок ничего не чувствует, когда вы прибегаете 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 отсутствии* 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 ли­шенными какого-либо сознания)?

**4 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 вскроет 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 пытается отследить ваше вкусовое ощущение от шоко­лада, *пробуя на вкус* ваш мозг, пока вы едите шоколад. Но, во-первых, ваш мозг, наверное, вряд ли вообще напомнит ему по вкусу шоколад. Но даже если бы и напомнил, 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 фи-зикалисты.

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 *так-милъное ощущение* воды. Эти ощущения имеют место в на­даем 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 двуас-Пектной теории. Она называется так, поскольку предпола­гает, что, когда вы надкусываете плитку шоколада, в голов-hom мозге возникает состояние, или процесс, имеющий две стороны: физическую, включающую разнообразные физико-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 проанато-мировать, 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 обшей 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.

**5 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 удается, 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 подразу-доевать 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, I 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 °толь 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 предаете, 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?

6

**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 ситуа-ции получше 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 смыл 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 вселенной 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 не 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 представляется 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 предрешен, 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 обусловливающих 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 7/ 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.

**7 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 надоб­ности.

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 захочется 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 — не 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 отказаться 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 небезразличен, 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 *происхо дит* 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, ударься 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 во­ришки 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 правильным, 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 действен­ности. 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 со­обществах в разные времена. Многое 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 возвращать 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 собственного 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 йеприятное 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 обусловливают 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 приятно, а потому, что я считаю, что его жизнь — такая же ценность, как и моя, и я сознаю, что у меня есть основания спасать его, как и у него — спасать 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.

**8 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 питаясь и получая 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. Счастливое 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 обепечить 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 следующим 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, каковые 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 обеспечения 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, чреваты 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 тяж­ких 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 оправдан­ны 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.

**9 СМЕРТЬ**

Все мы смертны, но не все согласны в том, что такое смерть. Одни верят, что они буду 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 другой? 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 религиоз-номотивированная 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 относится 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, абсолютное 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 *скучать* 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 некой непостижимой трансформации. Однако это не мешает мно­жеству людей думать, что исчезновение в небытии — это едва ли не самое худшее, что может с ними случиться.

**10 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. Большего 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 приуготовление 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 дальнейшие «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 до­стижимость Вселенной, однако не для нас.

Но оставим этот вопрос и обратимся к более скромным масштабам человеческой жизни. Даже если в целом жизнь и лишена смыла, 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 никакого 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.