

Прагматизм, тождество и свобода воли

ЕВГЕНИЙ ЛОГИНОВ

Аспирант, кафедра истории зарубежной философии, философский факультет, Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова (МГУ).

Адрес: 119991, Москва, Ломоносовский пр-т, 27, корп. 4.

E-mail: loginovlosmar@gmail.com.

Ключевые слова: прагматизм; тождество; свобода воли; Уильям Джеймс; Мортон Уайт.

Автор статьи пытается прояснить прагматический подход к метафизике свободы воли и детерминизма, сосредоточившись на работах Уильяма Джеймса и Мортона Уайта. Статья начинается с общего обзора отношений прагматизма и аналитической философии. Автор объясняет причины, почему нам не стоит следовать решению Питера Стросона, несмотря на то, что оно очень похоже на прагматическое. Далее автор разбирает теорию Джеймса и после анализа его главных аргументов выявляет наиболее существенные проблемные места, присущие этому взгляду. Затем автор пытается устранить эти проблемы из прагматического истолкования проблемы свободы воли. Для этого используются идеи Мортона Уайта. Автор старается показать как основные идеи Уайта в этой области,

так и некоторые частности, такие как критика концепций Джорджа Эдварда Мура, Питера ван Инвагена и случаев Франкфурта.

Автор подчеркивает, что так называемый корпоративизм дает нам только формальное решение проблемы, ограничиваться которым не следует. Автор предлагает два аргумента, основанных на фанероскопии, наблюдении и теории причинности Юма. Первый может быть назван спекулятивным, второй — эмпирическим. Первый опирается на особую трактовку понятия тождества, второй — на инверсию юмовской критики причинности. На основании этих доводов автор приходит к выводу, что свобода связана с нашей верой в существование отдельных событий, а вера в единство опыта поддерживает детерминизм.

I

В СЕМ течениях англоязычной философии XX века отечественные мыслители всегда предпочитали прагматическую традицию в ее американской версии¹. В самих Соединенных Штатах прагматизм с середины прошлого века позиционируется как национальный философский продукт, способный составить конкуренцию импортированному из Старого Света аналитическому стилю философствования². Результатом коэволюции прагматизма и аналитического движения стало практически полное слияние этих течений в отдельных областях академической философии. Такое слияние наблюдается в экспериментальной философии, нейрофилософии, некоторых разделах логики³ и аналитическом прагматизме Питтсбургской школы. Центральные разделы философии — метафизика и философия сознания — тоже подверглись сильному влиянию наследников Чарльза Пирса. Настоящую революцию в метафизике совершили прагматисты Уиллард Куайн, Нельсон Гудмен и Уилфрид Селларс, а философия сознания формировалась вокруг работ Дэниела Деннета, Патриции Черчленд и раннего Ричарда Рорти, каждый из которых испытал сильное влияние национальной традиции.

1. Обзор отечественных исследований прагматизма см. в: Ванчугов В. История американской философии в России: Б. В. Яковенко // Философские науки. 2009. № 6. С. 80–91; более полное исследование: Ryder J. *Interpreting America: Russian and Soviet Studies of the History of American Thought*. Nashville; L.: Vanderbilt University Press, 1999.
2. Как и в исследованиях по истории отечественной философии, в истории американской философии часто различают философию в Америке и американскую философию. К первой относят в том числе аналитическую философию и местные варианты континентальных теорий, ко второй — прагматизм, трансцендентализм, автохтонный идеализм и натурализм. См., напр.: The Blackwell Guide to American Philosophy / A. T. Marsoobian, J. Ryder (eds). Malden, MA: Blackwell Publishing, 2004. P. XV.
3. Известно, что первые шаги в релевантной логике были сделаны Кларенсом Ирвингом Льюисом, прагматистом, учеником Джеймса и учителем Куайна. Менее известно, что современный патриарх релевантной логики Майкл Данн был вместе с Дугласом Хофштадтером научным руководителем диссертации крупнейшего аналитического метафизика наших дней Дэвида Чалмерса.

К сожалению, дискуссии о свободе воли в настоящий момент испытывают недостаток в прагматических приемах анализа. И это несмотря на то, что отцы-основатели аналитической философии находились с родоначальниками прагматизма в постоянном диалоге. Известно, например, что концепция свободной воли Уильяма Джеймса повлияла на позицию Людвига Витгенштейна⁴. Самой прагматической частью этого проблемного поля я считаю линию мысли, которая идет от сэра Питера Стросона⁵. Я намеренно не буду касаться идей Стросона, так как считаю их близкими моей позиции. Но меня интересуют в рассматриваемой проблематике несколько другие аспекты. Скажу, однако, что основной его ошибкой мне кажется отказ от метафизики, который приводит к обсуждению не сути вопроса, а личных идиосинкразий и стратегий оценок поведения других людей. Как и Стросон, я отрицаю прямую связь проблемы свободы воли и того, что в этих дискуссиях называют моральной ответственностью. Однако я не подменяю разговор о моральной ответственности разговором об обиде, как, на мой взгляд, делает Стросон.

В настоящей работе я попробую набросать эскиз прагматического решения проблемы свободы воли и детерминизма. С формальной точки зрения статья построена так: я рассматриваю основные идеи прагматистов по этому вопросу, потом перехожу к спекулятивному аргументу в пользу свободы воли и подтверждаю его эмпирическим аргументом. С содержательной точки зрения я полагаю, что проблема может быть решена в три шага:

1. Отделение проблемы моральной ответственности от проблемы свободы воли и детерминизма.
2. Прояснение взаимоотношения тезисов детерминизма и свободы воли, выявление условий возможности и границ применимости этих тезисов.

4. Витгенштейн Л. И. Философские исследования. М.: АСТ, 2011. § 610 слл. См. также: Wittgenstein L. A Lecture on Freedom of the Will // Philosophical Investigations. 1989. Vol. 12 (2). Исследования вопроса см. в: Goodman R. B. Wittgenstein and William James. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. За консультацию по этому вопросу я благодарю Юлию Чугайнову.
5. Основная работа Стросона: Strawson P. Freedom and Resentment // Perspectives on Moral Responsibility. Ithaca; L.: Cornell University Press, 1993. P. 45–67. Его идеи находят развитие, в частности, в: Fischer J. M., Ravizza M. Responsibility and Control: A Theory of Moral Responsibility. Cambridge; N.Y.: Cambridge University Press, 1998; Free Will and Reactive Attitudes: Perspectives on P. F. Strawson's "Freedom and Resentment" / M. McKenna, P. Russell (eds). Burlington: Ashgate Publishing. 2008.

3. Экспликация концептуальных следствий выявленных условий возможности.

Из всего спекулятивного богатства прагматической традиции я выбрал работы двух авторов, представляющих разные эпохи и когнитивные стили: это Джеймс и Мортон Габриэль Уайт. В этом небольшом обзоре я в том числе стремлюсь продемонстрировать широту взглядов на проблему свободы воли внутри самого прагматизма⁶. Я не стал обращаться к наследию Чарльза Пирса напрямую, так как это потребовало бы специальной экзегезы его работ, которую невозможно было бы представить в рамках настоящей статьи. Я полагаю, что в самом сердце концептуального лабиринта, оставленного нам этим мыслителем, хранится решение проблемы свободы воли, но добраться туда напрямую непросто: такой поход должен предваряться солидными историографическими разъяснениями, и одной только аналитической работы тут недостаточно. Однако косвенно я воспроизведу некоторые ходы Пирса в своем спекулятивном рассуждении. Я также проигнорировал размышления Джона Дьюи, так как считаю, что он совершил ту же ошибку, что и Стросон.

II

Начнем с разбора концепции Джеймса. Идея свободы воли пронизывает всю систему этого философа — от концепции плюралистической вселенной и радикального эмпиризма до конкретных психологических и даже физиологических штудий. Поэтому раскрывать решение Джеймса можно, начав с анализа практически любого существенного элемента его философии. Мы сделаем это двумя способами. Сначала мы рассмотрим тот вариант, который в настоящее время является довольно популярным толкованием

6. Многие авторы (как аналитические философы, так и советские американисты) указывали, что раз прагматическая максима в своем применении дает столь разные результаты, то она является дефектным концептуальным инструментом. Хрестоматийный пример — позиции Пирса и Джеймса: первый пришел к реализму, второй к номинализму; первый отрицал прагматический смысл понятия «субстанция» и на этом основании критиковал практику причастия, второй считал, что именно благодаря этому ритуалу понятие «субстанция» и имеет смысл. Но встроенный внутрь прагматического рассуждения фаллибилизм позволяет утверждать, что наличие таких противоречий свидетельствует, скорее, о том, насколько сложно применять правило Пирса и сколько ошибок можно совершить на этом пути.

идей Джеймса. Следом за этим мы предложим краткую критику такого взгляда и затем свой подход.

Главным пропагандистом идей Джеймса считается астрофизик и философ Роберт О. Дойл. Собственная позиция Дойла — концепция мягкой каузальности, которая является подвидом событийно-каузальных теорий. Дойл признает, что существуют события, появление которых нельзя предсказать, но при этом эти события поддаются каузальным объяснениям. Все это сопрягается с так называемым адекватным, или статистическим, детерминизмом — тем типом детерминизма, который, как замечает Дойл, реально наблюдается в мире⁷. Статистические законы полностью детерминируют все макрообъекты, а индетерминизм описывает выделенную группу взаимодействий, а именно те, что встречаются на микроуровне. Адекватный детерминизм — это все, что нужно детерминистам, чтобы признать свободу воли.

Он называет концепцию Джеймса первой среди двухступенчатых моделей (самой совершенной из которых является именно теория мягкой каузальности), которые отвечают на стандартный аргумент против свободы воли. Стандартный аргумент формулируется так: если детерминизм верен, то у нас нет свободы, так как другие причины являются авторами наших действий. Если индетерминизм верен, то мы несвободны, так как не можем контролировать случай⁸. Примеры стандартного аргумента Дойл находит во всей истории философии: от Цицерона до Деннета. В гипертрофированной форме этот аргумент приводит либо к жесткому индетерминизму Дерка Перебума, либо к иллюзионизму психолога Даниэля Вегнера, либо к импоссибилизму Галена Стросона. Чтобы справиться с этой проблемой, считает Дойл, Джеймс принимает индетерминизм и теорию альтернативных возможностей. Из этих самых альтернативных возможностей следует, что я могу выбирать. Но выбор не является прямой причиной действия, а, скорее, позволяет действию случиться. Именно Джеймс, считает Дойл, впервые предложил двухступенчатую модель решения исследуемой проблемы: сначала я нахожусь в поле альтернативных возможностей (и это делает будущее двусмысленным), потом я действую. Это позволяет отделить случай от выбора, который совершается не беспричинно, но на основа-

7. Doyle R. O. The Two-Stage Model to the Problem of Free Will // *Is Science Compatible with Free Will? Exploring Free Will and Consciousness in the Light of Quantum Physics and Neuroscience* / A. Suarez, P. Adams (eds). N.Y.: Springer, 2013.

8. *Idem*. Free Will: It's a Normal Biological Property, Not a Gift or a Mystery // *Nature*. 2009. Vol. 459. P. 1052.

нии прошлых выборов и тем не менее свободно — нет какой-то специальной силы, которая бы переводила нас из состояния сомнения в состояние уверенности, в этот момент мы совершенно пассивны. Собственно, это и есть две стадии: размышление, потом выбор. Наличие такой ситуации гарантирует нам появление в мире новизны⁹.

Я считаю, что это неплохая диспозиция для начала размышления о свободе воли, неплохая постановка проблемы. Но она страдает тем, что она сугубо формальна, она учитывает все, но мало что объясняет. Такая манера мыслить выдает в Дойле не философа, а инженера¹⁰. Даже если допустить, что предложенный им механизм решения работает, совершенно неясно, почему это так. Именно поэтому возможно, что под категорию двухступенчатых моделей попадают концепции таких разных мыслителей, как Уильям Джеймс, Анри Пуанкаре, Жак Адамар, Артур Комптон, Генри Маргенау, Дэвид Седли и Энтони Лонг, Карл Поппер, Дэниел Деннет, Роберт Кейн, Альфред Мили, Джон Фишер и даже Джон Сёрл! Кроме того, когда разговор начинает заходить о статистике, то чаще всего это означает, что метафизический тезис о детерминизме подменяется физическим¹¹. Последний может быть истинным или ложным, но для вопроса о свободе воли это не имеет решающего значения, как показал Стросон¹². Мы все равно будем действовать так, как если бы обладали свободой воли¹³. Другое дело, что при этом мы еще странным образом действуем так, словно был бы верен метафизический детерминизм. И именно эти два убеждения должна согласовать метафизика, чем, на мой взгляд, и занимается Джеймс, говоря о воле к вере. Кроме того, Дойл основывает свою реконструкцию на статье «Дилемма детерминизма»¹⁴,

9. *Idem*. Free Will: The Scandal in Philosophy. Cambridge: Information Philosopher Press, 2011. P. 161–165.

10. Этой характеристикой подхода Дойла я обязан Александру Мишуре.

11. Мне нравится то объяснение различия физики и метафизики, которое дано в кембриджском учебнике по метафизике: *Carroll J. W., Markosian N.* An Introduction to Metaphysics. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. P. 4–11. В известном смысле это изложение резюмирует историю эволюции предмета первой философии в XX веке.

12. Это не противоречит тому, что я выше сказал о Стросоне. В своем знаменитом эссе он блестяще показал, что для этой дискуссии не важен физический детерминизм, а метафизический он просто оставил за пределами анализа.

13. Художественным воплощением этого суждения можно считать рассказ Филиппа Дика «Особое мнение».

14. См.: *James W.* The Dilemma of Determinism // *The Unitarian Review and Religious Magazine*. 1884. Vol. 22.

не замечая, что так называемый стандартный аргумент отвергнут Джеймсом в лекциях, изданных под названием «Прагматизм. Новое название для некоторых старых методов мышления»¹⁵. Другая проблема реконструкции Дойла — презентизм. Он слишком сильно модифицирует теорию Джеймса, делая ее современником квантовой механики. Конечно, мы должны учитывать и даже вдохновляться ходами, сделанными Джеймсом, но тем не менее это довольно архаичная теория. Попробуем отнестись к ней трезво.

Историкам философии известно, что молодой Джеймс, получив диплом медика, впал в депрессию, усугубленную болью в спине и проблемами со зрением. Его преследовал страх безумия, и, находясь в таком подавленном состоянии, Джеймс обратился к Библии¹⁶. Но тут ему под руку попала работа неокритициста Шарля Ренувье¹⁷. Джеймс воспринял ее как настоящее откровение. Ознакомившись со второй частью *Essais de critique générale*¹⁸, Джеймс принял изложенное там решение проблемы свободы и обрел душевное спокойствие, о чем и сообщил автору в благодарственном письме. Это было своего рода пробуждение от догматического сна, полного специфическими чудовищами, которые терзали людей второй половины XIX века. В чем состояло решение Ренувье? Тезис детерминизма ложен, так как если он верен, то все убеждения в равной степени детерминированы, все они равны между собой как физические факты, а значит, нет какого способа отличить истину от лжи и объяснить, почему одни люди принимают детерминизм, а другие нет. А раз здесь возникает противоречие, то у нас есть свобода воли и мы можем придерживаться тезиса о ее существовании без всяких противоречий. При этом мы сможем сказать, почему кто-то считает себя свободным, а кто-то нет: одни уже совершили акт веры, а другие от него отказались¹⁹. Зная акты собственной воли куда лучше, чем строение окружающего мира, говорит Ренувье, мы используем свое знание нашей самопричи-

15. *Idem*. Pragmatism: New Name for Some Old Ways of Thinking. Popular Lectures on Philosophy. N.Y.: Longmans, Green, and Co., 1907.

16. См.: Richardson R. D. William James: In the Maelstrom of American Modernism. Boston: Mariner Books, 2007. P. 119.

17. «Полукантианец, полупрагматист» — так называли этого философа в России (см.: Левитов Н. Д. Шарль Ренувье и общие принципы его гносеологии // Вопросы философии и психологии. 1915. Кн. 127. С. 253). Автор считает, что учение Ренувье о свободе основано на концепции философа Жюль Лекье.

18. Renouvier C. Essais de critique générale: In 4 vols. P.: Ladrangé, 1854–1864.

19. Menand L. The Metaphysical Club: A Story of Ideas in America. N.Y.: Farrar, Straus, and Giroux, 2001. P. 218.

няющей воли для того, чтобы конструировать внешние отношения причинности. В знаменитой записи в дневнике от 30 апреля 1870 года Джеймс резюмировал этот аргумент во фразе «моим первым свободным действием должен быть акт веры в свободную волю». Именно в этой фигуре мысли исследователи обычно видят прообраз джеймсовской теории свободного действия²⁰.

Сама эта теория состоит из двух частей: психологической и философской. Первая часть, если бы была оформлена по стандартам современной академической философии, вполне могла стать главой в книге по нейрофилософии²¹. Мы изложим ее без подробностей и в более концептуальном виде.

Наши когнитивные ресурсы ограничены уже тем, что не все, что сообщают наши органы чувств, реально наличествует в сознании. Базовыми актами сознания Джеймс признает установление различий и установление существования. Этому можно дать два противоположных толкования: чисто психологическое (теория борьбы представлений Иоганна Гербарта) и чисто физиологическое (моторная теория Теодюля Рибо). Джеймс пытается учесть сильные стороны обеих альтернатив. С одной стороны, он признает роль приспособления мышечного аппарата к отчетливому воспроизведению ощущения, с другой — полагает, что психика должна иметь механизм преперцепции²², чтобы эффективно направлять луч внимания, а в работе этого механизма должны участвовать эмоции. Чтобы отбросить теорию пассивности психики в этом вопросе, Джеймс ссылается на опыты Германа фон Гельмгольца, установившие, что возможны случаи, когда зрительное внимание будет совершенно независимо от положения глаз. Это значит, что усиление внимания, хотя и связано с интересом и эмоциями, а также с физиологическими особенностями организма, является произвольным, хотя и не всегда спонтанным. Такое понимание внимания служит для Джеймса основанием критиковать теорию автоматизма²³.

У нас есть два факта: ограниченность когнитивных способностей, о которой мы знаем, пользуясь современной терминологией,

20. См., напр.: *Simon L. Genuine Reality. A Life of William James*. N.Y.: Charcourt Brace and Co., 1998. P. 127–130.

21. О попытках прочесть Джеймса соответствующим образом см.: *Neuroscience, Neurophilosophy and Pragmatism. Brains at Work with the World* / T. Solymosi, J. R. Shook (eds). N.Y.: Palgrave Macmillan, 2014; *Pragmatist Neurophilosophy. American Philosophy and the Brain* / T. Solymosi, J. R. Shook (eds). L.; N.Y.: Bloomsbury Academic, 2014.

22. Термин предложил британский писатель и философ Джордж Генри Льюис.

23. *James W. Are We Automata?* // *Mind*. 1879. Vol. 4. P. 1–22.

от третьего лица, и сознание, о котором мы, от первого лица, знаем, что оно выбирает из разных альтернатив, оценивает их и свои выборы. Тогда почему бы первое не объяснить вторым? Сущность активного сознания (или свободы воли, Джеймс не делает тут различий) состоит в том, что оно усиливает внимание человека к тем предметам, которые представлены сознанию независимо от его воли. Воля влияет на события не напрямую, а косвенно, посредством внимания. Никакой новой идеи воли к идее, предшествующей действию, не добавляется. Воля направляет внимание и усиливает или ослабляет его интенсивность. В этой крайне малой роли воли Джеймс видит исток трагичности человеческого существования. С современной точки зрения можно было бы спросить Джеймса: а как же каузальная замкнутость физического, как же натурализм? На это Джеймс ответил бы, что психолог должен быть дуалистом до тех пор, пока это возможно²⁴. При этом волевые движения все же не возникают просто так, они основаны на преперцепции. Чтобы они были возможны, нам уже нужно накопить так называемые идеи движения, которые возникают тогда, когда мы действуем без специального акта воли²⁵. Итак, функция воли — усиление внимания, а эту функцию она может осуществлять только будучи свободной, так как свобода есть условие активности.

В восьмой главе краткой «Психологии» Джеймс эту теорию подтверждает примером с лягушкой. Если отсечь у лягушки спинной мозг от продолговатого и тем самым свести всю ее нервную деятельность к первому, то лягушка останется жива, но ее поведение резко изменится. Она утратит способность к передвижению и глотанию. Если механически раздражать ее, например пролив кислоту на грудь, то лягушка будет ее соскабливать. Если при этом отрезать ступню, то нога будет совершать те же действия, хотя и не касаясь груди. Однако через некоторое время лягушка словно бы сообразит, что к чему, и начнет скрести только одной, здоровой ногой. Все эти движения будут совершаться с механической точностью автомата. Теперь начнем «включать» другие отделы мозга лягушки (на деле, конечно, нам понадобятся новые лягушки). Продолговатый мозг даст возможность глотать, продолговатый мозг вместе с мозжечком обеспечат прыгучесть и т. д.

Лягушка, лишенная только мозговых полушарий, для неопытного наблюдателя будет мало чем отличаться от нормальной. Од-

24. *Idem*. The Principles of Psychology. N.Y.: Dover Publications. 1950. Vol. 1. P. 135.

25. *Idem*. Writings 1878–1899. N.Y.: Library of America, 1992. P. 388–390.

нако после некоторых опытов различия станут ясны. Мы заметим, что лягушка, хотя и руководствуется теперь данными зрения и других органов чувств, совсем не совершает произвольных движений, то есть движений, которые не вызваны внешним раздражителем. Она никак не показывает голода и не охотится. Муха, ползущая по ее телу, не вызывает у лягушки никакой реакции. В руках опытного физиолога такое существо подобно музыкальному инструменту: если подбирать правильные стимулы, то можно получать такие серии реакций, какие нам нужны. Мы можем совершенно точно предсказывать ее поведение при условии, что сами обладаем достаточным количеством опыта в подобного рода упражнениях. Но если теперь мы «включим» полушария мозга, то лягушка будет совершать длинные и сложные движения, руководствуясь тем, что применительно к человеку мы называем идеей. Ее движения станут очень сложно предсказать. Хотя у нее появятся и чувство голода, и ощущение страха, она все же может съесть добычу, а может и не съесть, может убежать, а может оставаться на месте, надувшись. При этом во всех трех случаях — только спинной мозг, все, кроме полушарий, нормальное состояние — для осуществления конкретного действия, например движения ногой, будут использоваться одинаковые группы мышц. Полушария, считает Джеймс, служат местом хранения памяти, которая является условием и объяснением этих произвольных действий нормальной лягушки. Память складывается из кинестетических идей, говорящих о пассивном перемещении нашего тела, и отдаленных идей, говорящих о том, как наше движение выглядит, чувствуется, видится. Никакого третьего рода идей не нужно — это важно, так как другие психологи предполагали необходимость еще некоей суммы иннерваций (возбуждения). Кинестетические и отдаленные идеи обеспечивают то самое предощущение, которое делает возможным перенос прошлого на будущее, и чем более развитыми являются полушария мозга, тем на более отдаленное будущее существо способно делать прогноз. Наше понятие «разумности» черпает свое содержание именно в этой способности к прогнозам. Это совершенный крах теории автоматизма.

Философскую часть своего решения проблемы сам Джеймс, судя по всему, не считал общезначимой. Суть его решения кроется в главной фигуре мысли, которая конституирует прагматизм во всем его исторически существующем многообразии. Именно поэтому Рорти мог утверждать, что нет никаких оснований полагать, что США станет либеральной утопией, но надеяться все же можно. Именно поэтому недавно покинувший нас Хилари Пат-

нэм мог утверждать, что он не верит в Бога, но все же каждый день исполняет традиционные иудейские ритуалы. Из-за того что мы оцениваем убеждения скорее по их последствиям для будущего опыта, чем по их способности репрезентировать прошлый опыт (правило Пирса), мы можем утверждать, что можно рационально придерживаться некоего убеждения без всякого на то основания. В области метафизики мы можем сравнивать теории абдуктивно, то есть на основании будущего опыта, который мы, правда, вынуждены конструировать из материала прошлого²⁶. Теперь нам нужно проделать эту процедуру по отношению к проблеме свободы воли и детерминизма.

Если что-то и может быть названо двухступенчатой теорией Джеймса, то оно содержится в третьей лекции о прагматизме. Он сначала формулирует стандартный аргумент, потом отказывается от него в пользу позитивного решения. Свободу воли, пишет Джеймс, часто представляют себе как некую силу, наличие которой делает человека существом моральным и в высшей степени достойным. Те, кто отрицает свободу воли, считают человека игрушкой в руках безликих сил природы или божественного промысла. От такой постановки вопроса не свободны и многие современные либертарианцы, например Кейн. Суть тут, считает Джеймс, состоит в вычислении меры ответственности (*accountability*), это «решение» замешано на инквизиторских и иезуитских дрожжах, на болезненной тяге к поиску виновных, словно свобода не имеет иного, позитивного содержания. Стандартный аргумент хорош лишь *ad hominem*, а на самом деле он просто ошибочен. Вопрос о наказании куда больше связан с нашими инстинктами, призванными поддерживать социальную регуляцию. Николас Грин, философ права, юрист и близкий друг Джеймса, критиковал юридическое понятие «цепи причин», которое основано на различии между терминами «непосредственная причина» и «отдаленная причина». Такая «цепь» — просто метафора, ведь на деле любое событие порождается множеством разноплановых причин. Непосредственной причиной мы считаем то, что является предшествующим действию событием — таким, которое удовлетворяет наш интерес при поиске события-причины. А назвать что-то «от-

26. Именно из-за этой фигуры прагматизм заслужил упреки в культе невежества и логической непоследовательности. Но это несправедливые упреки. На деле содержательная этика (как учение об осмысленном действии, а не только о добре и зле) на основании одного только разума едва ли возможна: именно поэтому Декарту не удалось предложить этику, которая основана на методе радикального сомнения.

дельной причиной» означает объявить о своем решении вывести что-то из зоны нашего интереса и снять с агента ответственность²⁷. Вопрос о наказании не должен затмевать вопрос о воле. Аналогично и о поощрении, — если речь идет о поощрении, скажем, положительных экстерналий, — но это дело права, а не метафизики. А если вопрос ставится о некоем подлинном, финальном, божественном одобрении, то оно находится в руках одного только Бога, но никак не может быть делом рук человеческих. Подлинно прагматическая постановка вопроса выглядит так: считаем ли мы, что лучше верить, что мир открыт новизне (таков прагматический смысл свободы воли), или считаем, что он завершен и все предreshено от начала времен? Теория свободы и есть теория обещания (*promise*) новизны²⁸.

В сборнике «Воля к вере»²⁹ Джеймс развивает ту же мысль, пытаясь показать следствия из доктрины детерминизма. Мы, считает Джеймс, не можем решить проблему свободы воли рассудочно, но нам приходится решать ее нравственно-практически, а значит, нам нужно придумать способ рассуждения, который бы и был рационален, и позволял рассуждать о таких вещах. Есть два требования к познанию:

- 1) мы занимаемся наукой, чтобы прийти к субъективному удовлетворению;
- 2) если из двух теорий одна более рациональна, чем вторая, то следует предпочесть ее.

Первый шаг, который делает Джеймс: приравнять эпистемологический статус причинности и свободы воли, ведь они оба суть постулаты практической деятельности, а не результаты демонстративного доказательства. Действительно, как бы некто мог доказать принцип причинности? От Дэвида Юма мы знаем, что это не априорный и не самоочевидный принцип. Это значит, что его можно взять либо из опыта, или, выражаясь несколько старомодно, из практики, либо дедуцировать из других положений, например самоочевидных или данных как момент спекулятивного движения (такие попытки были предприняты, например, Гегелем и Пирсом в его ранних работах, таких как *The Modus of the It*). Вынесем, од-

27. Menand L. Op. cit. P. 223–224.

28. James W. Writings 1902–1910. N.Y.: Library of America, 1988. P. 537–541.

29. Idem. The Will to Believe, and Other Essays in Popular Philosophy. N.Y.: Longmans, Green, and Co., 1897.

нако, эти попытки за скобки. Что остается? Дедукция из некоего самоочевидного положения отрицается прагматистами как пережиток картезианской эпистемологии. Остается «из практики». Но разве не дан нам опыт свободы столь же часто «в практике», как и опыт причинности? А коль скоро так, то остается только признать, что тезис о причинности (и стоящий за ним тезис о единообразии сущего) имеет такой же статус, как и тезис о свободе воли. «Все наши научные и философские идеалы — алтари неведомым богам, единообразие не меньше, чем свобода воли»³⁰.

Второй шаг: развести случай и свободу. «Случай» мы можем сохранить, а свободу можно убрать — у этого слова слишком много ненужных нам коннотаций, да и оно уже приватизировано детерминистами. Детерминист начала XX века уже не скажет, что он фаталист, что все предопределено; нет, он скажет, что свобода есть действие в силу собственной природы. В этом разница между жестким и мягким детерминизмом. Действие без принуждения, в соответствии с правилами, с законом некоего целого — вот что такое мягкий детерминизм. Но свобода в указанном смысле неоспорима: да, такая свобода есть, считает Джеймс. Но нам хочется совсем иного, когда мы говорим о свободе.

Найти какое-то внешнее различие между детерминизмом и индетерминизмом невозможно, нужно применить к ним прагматическое правило. Детерминизм отрицает категорию «возможности», так как нереализованная возможность — это просто фикция. Возможность — это то, что может быть, но не является необходимым. Наука не может разрешить этот вопрос, так как наука имеет дело с фактами, то есть с уже свершившимся. Она просто не имеет инструментария, необходимого, чтобы оценить возможности. Весь спор идет из-за значения понятия «случай». Если его значение положительно и оно значит совершенный хаос, то детерминисты правы, ведь хаос находится вне нашего контроля. Но на самом деле это отрицательное и относительное понятие. Это центральный пункт аргументации Джеймса. Нет такой вещи или класса вещей, к которым может быть применен этот термин сам по себе в качестве натурального вида. «Случай» не имеет прямого отношения к добру и злу. Весь смысл понятия «случай» в том, что событие, которое мы так характеризуем, не гарантировано — могло бы быть и иначе. Это значит, что у вещи (или события), названной случайной, есть некая внутренняя, в себе, определенность, не полностью обусловленная предшествующим состоянием вселенной.

30. *Idem*. Writings 1878–1899. P. 568.

Следующий шаг Джеймса: показать, что у нас нет внешнего критерия, благодаря которому можно было бы установить разницу между двумя мирами — миром необходимости и миром случайности. Джеймс предлагает нам рассмотреть фровостовскую ситуацию.

- 1.1. Я выбираю между равнозначными событиями *A* и *B* (в примере Джеймса это две дороги одинаковой длины). Выбираю *A*.
- 1.2. После этого отматываем Вселенную в точку времени выбора, и я, не зная о том, что уже выбрал *A*, выбираю *B*.
2. Вы смотрите на это с позиции Бога, перед которым разворачивается последовательно сначала первый сценарий, потом второй. Детерминист должен сделать вывод: один из сценариев развивался с необходимостью, во второй вкрался случай, нарушивший стройность мироздания.
3. Теперь уберем эту модальную игру и представим, что вы — все тот же Бог — наблюдаете, как я действительно выбрал *A*. И тогда это было необходимо с очевидностью.
4. Но если вы вернетесь в 1 и спросите себя: а как я, Бог, до сделанного выбора могу различить необходимость и случай?

Никак, говорит Джеймс, поэтому детерминизм не обладает достаточным критерием, чтобы быть физической доктриной, а может быть только метафизической установкой. Отказываясь от слова «свобода», мы признаем, что у нас нет контроля за «случайностью». Наша свобода воли — это всегда «ставка» (*rate*), но это не значит, что это совершенно иррациональная ставка.

Существует решающая разница между прагматическим и рассудочным пониманием истины. Если последнее исходит из того, что природа истины такова, что, достигнув ее, исследователь будет знать, что достиг именно истины и потому сможет обрести покой, то прагматист этот постулат никоим образом не принимает. Есть не только логическая рациональность, но и то, что Джеймс называет моральной рациональностью. С точки зрения вечности индетерминизм означает, что ни одна часть универсума, даже большая, не может управлять судьбами всего. Изнутри действующего, однако, все совсем не так. Это ваше решение, и это ваш волевой акт: ничто внешнее его не определяет; напротив, внешнее определяется актом воли, ведь это лично вы даете жизнь одной из возможностей. Сказав это, мы не решили, является ли наш мир в действительности миром случайности, мы

показали, что значит верить в это и что мы действительно в это верим. Теперь мы должны углубить наше понимание разницы между этими двумя мирами. Давайте посмотрим на то, где детерминизм не работает. Он не может объяснить факт сожаления, и это, если мы достаточно мудры, ведет нас к пессимизму. Чтобы отказаться от пессимизма, нам нужно отказаться от сожалений. А это уже фатализм. Но фатализм не может быть осмысленной позицией. Ведь он считает, что сообщает человечеству верную этику, этику следования своей судьбе, а значит, предполагает возможность изменения. Фаталист мог бы сказать, что и его учение — следствие действия провидения. Но тогда провидение либо хочет, чтобы мир нас чему-то научил, а это крайняя степень субъективизма³¹, либо учение фатализма вообще теряет всякий смысл. Мы не можем отказаться от пессимизма, так как требовать такого отказа означает сдать позиции детерминизма. Либо зло, либо сожаления должны быть абсурдны. Выход из этого один — считать, что вселенная существует для того, чтобы мы смогли познать добро и зло; иными словами, это субъективизм. Итак, дилемма: субъективизм или пессимизм. Субъективизм делает бессмысленными понятия о добре и зле, ведь и зло оказывается тем, что дарует нам некое знание, то есть добро. Если мы хотим сохранить способность сожалеть и не считаем, что весь мир существует ради нас, то мы должны признать индетерминизм. Он основан на объективности добра и зла, учитывает факт сожалений и провозглашает свободу воли.

Слабостью аргумента двух дорог является отсутствие принято-го в наши дни различия между локальным и глобальным планами. Не совсем понятно, что значит «при равных условиях я выбираю В, а в прошлый раз выбрал А». Детерминист скажет, что тут нарушаются условия эксперимента. Если мы действительно можем наблюдать все факты в мире и при этом защищаем детерминизм, то нет никакой возможности выбрать В. Более того, в 2 получается, что мы, как боги, знаем, что в мире был еще как минимум один факт: эти условия уже однажды (пусть в нашей памяти, а не в фи-

31. Сам Джеймс считал, что хорошим примером субъективизма является гностицизм. Мне же кажется, что более удачным примером будет учение, которое ангел Иезрад излагает Задигу в романе Вольтера «Задиг, или Судьба»: «Несчастья — всегда удел злодеев, существующих, дабы с их помощью испытать немногих праведников, рассеянных по земле», «Случайности не существует — все на этом свете либо испытание, либо награда, либо предвозвестие» (*Вольтер*. Философские повести. М.: Правда, 1985. С. 80–81).

зическом мире) состоялись. Другая тонкость, если дело касается не глобального, а локального уровня: почему Джеймс говорит только о человеческих действиях? То же можно представить и относительно подброшенной монеты; более того, этот пример систематически воспроизводится в руководствах для начинающих изучать теорию вероятностей. Защищая Джеймса, можно сказать, что на локальном уровне все же существует разница между монетой и человеком. Хотя и там и там мы полагаемся на некоторый прошлый опыт, в случае с монетой ее поведение подчиняется законам природы, а в случае человека таких законов либо нет, либо нам они пока неизвестны, поэтому Джеймс и может сказать, что у Бога не будет критерия различия необходимости и случая.

Другим недостатком теории Джеймса является разведение свободы и контроля. Если это верно, то индетерминизм означает невозможность прогнозировать свои действия, а это открывает путь еще большему фатализму, чем в случае детерминизма.

Итак, слабость позиции Джеймса в том, что она является результатом не до конца аккуратного применения прагматического правила. Именно поэтому Джеймс слишком сильно истолковывает следствия принятия свободы воли, полагая, что это с необходимостью ведет к отрицанию детерминизма. Кроме того, Джеймс не различает глобальный и локальный онтологические уровни. Исправить эти упущения автора радикального эмпиризма призвано учение Мортон Уайта, созданное почти через сто лет после написания «Принципов психологии»³².

III

Среди аналитических философов Уайт более всего известен как редактор сборника *Age of Analysis*³³, название которого иногда используется в качестве таксона, обозначающего соответствующее движение в философии XX века³⁴. Русскоязычному отечественному читателю Уайт известен много меньше, чем Джеймс, хотя специалисты уже давно оценили его дарование³⁵. Он был другом и кол-

32. James W. The Principles of Psychology.

33. The Age of Analysis: 20th Century Philosophers / M. White (ed.). Boston: Houghton Mifflin, 1955.

34. Тут карьера Уайта схожа с профессиональной судьбой другого известного прагматиста, Ричарда Рорти, обязанного широкой известностью изданию под его редакцией сборника *Linguistic Turn*.

35. Ермоленко Д. В. Современная буржуазная философия в США (критический очерк). М.: Международные отношения, 1965. С. 3; Мельвиль Ю. К. Чарльз

легой Куайна, исследуя те же вопросы, но несколько в другом ключе. Если Куайн мог легко переходить от математической логики к метафизике, то Уайт боролся против формализма в течение всей своей профессиональной карьеры. С другой стороны, Куайн, при всем его известном политическом консерватизме³⁶, был чужд политической философии, тогда как Уайт много работал в этой области, развивая идеи Дьюи. Но близость гения Куайна все же отразилась не только на темах, которые занимали Уайта, но и на его стиле. Сражаясь против использования математического символизма в философских рассуждениях, Уайт все же размышлял чрезвычайно скупой, шаг за шагом, филигранно отделявая каждую мелочь в своих теориях. Если его прагматизм целиком принадлежит к традиции Джеймса, то построение текста больше всего напоминает смешение индивидуальных стилей таких философов, как Куайн и Джордж Эдвард Мур. Собственно, эти три автора и выступают собеседниками Уайта в работе 1993 года *The Question of Free Will. A Holistic View*³⁷. Я не буду разбирать каждый ход, сделанный в этой монографии, а изложу общую логику рассуждения философа.

Как ясно уже из названия, книга Уайта представляет прагматический, холистический, или, как он сам его иногда называет, корпоративистский (*corporatism*), взгляд на проблему свободы воли и детерминизма. Этот подход, считает автор, одновременно развивали разные философы, но прежде всего, конечно, Куайн. Сторонники этого взгляда утверждают, что природа наших научных теорий такова, что не существует случая, когда партикулярные суждения соотносятся с опытом, всегда речь идет о конъюнкции этих суждений, они сталкиваются с опытом «вместе»³⁸. Поэтому мы должны отбросить идею редукции нашего знания к отдельным суждениям, правильно описывающим опыт. Догма редукционизма тесно связана с догмой различия аналитических и синтетических суждений.

Куайн расширил гипотезу Пьера Дюгема до математики, логики и онтологии, а Уайт распространил ее на мораль и эмоциональную сторону человеческого существования. Некто может отвергать мо-

Пирс и прагматизм. У истоков американской буржуазной философии XX века. М.: Издательство Московского университета, 1968. С. 13.

36. *Murphey M. The Development of Quine's Philosophy. Dordrecht: Springer, 2012. P. 23.*

37. *White M. The Question of Free Will. A Holistic View. Princeton: Princeton University Press, 1993.*

38. *Куайн У.В. О. С точки зрения логики. 9 логико-философских очерков. М.: Канон+, 2010. С. 77.*

ральный вывод на основании опыта или морального чувства, а также усомниться в посылах, которые привели к такому заключению. В конце концов, мораль — это тоже тип опыта. В нормальных условиях каждое должное событие сопровождается ощущением должного³⁹. Уайт связывает моральный закон с терминами «должен» и «можешь». Вообразите, что некто дает добрый совет Цицерону: Цезарь — тиран, а всякий, у кого есть возможность, должен убивать тиранов, следовательно, убей Цезаря. Значит ли это, что положение «ты должен убить тирана» логически включает в себя положение «ты свободен убить тирана» в том же смысле, в котором положение «тиран — человек» включает в себя положение «тиран — животное»? Ответ Уайта — нет, тут нет такого включения. Данная связь суждений основана на моральном законе, который гласит: «Каждое действие, которое должно совершить, есть действие, которое совершается свободно»⁴⁰. Итак, каждый раз мы имеем силлогизм: все должные действия свободны; А — должное действие; следовательно, А — свободное действие. При этом принимать или не принимать большую посылку — дело культуры, а не логики. Только так возможна правильная моральная дедукция. Моральный закон можно принимать или не принимать, и это объяснит нам, как реально работает суждение «должен — значит, можешь».

Применительно к свободе воли это положение означает: нам не разрешить эту проблему на основе одних только чувственных данных, нужно еще моральное чувство⁴¹. Часто звучащее требование «укажите мне на свободное действие», «укажите мне на причину» несостоятельно. Много страниц Уайт посвящает доказательству того, что суждение «должен — значит, можешь» не является аналитическим ни в каком философски интересном смысле⁴². Рассуждение о долге и свободе содержит дескриптивные, моральные и логические части. Покажем это на примере.

- о. Цицерон не выбирал убить Цезаря и не убивал его (дескрипция факта).
1. Каждый гражданин, у кого есть возможность совершить убийство тирана, обязан это сделать (моральный принцип).
2. Цезарь — тиран (описание факта).

39. White M. Op. cit. P. 90.

40. Ibid. P. 4.

41. Ibid. P. 88.

42. Работы Уайта по различию аналитических и синтетических суждений см.: *Idem. From a Philosophical Point of View. Selected Studies.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 2004. P. 97–107.

3. Цицерон — гражданин (описание факта).
4. Цицерон имеет возможность убить Цезаря (описание факта).

Следовательно:

5. Цицерон обязан убить Цезаря.

Тут начинаются проблемы. Все согласны, говорит Уайт, каким должен быть шаг 6, но по разным основаниям. Можно считать, что это рациональный принцип, вечная аналитическая истина, а можно, как предлагает Уайт, считать его контингентным, таким, что отрицание его не приведет к нонсенсу. Если это рациональный принцип, то мы не сможем понять, на каких основаниях мы постоянно наблюдаем нарушения того, что объявили необходимым. Тогда мы должны признать контингентность:

6. Кто бы ни был должен убить другого, он свободен убить этого другого (моральный или рациональный принцип).

Следовательно:

7. Цицерон свободен убить Цезаря.

Теперь подумаем о свободном действии:

8. Если Цицерон выбирает убить Цезаря, то он убьет его; и Цицерон может выбрать убить Цезаря; и если Цицерон не выбирает убивать Цезаря, то он не убьет его; и Цицерон может не выбрать убивать Цезаря (анализ термина «свободен» из 7).

Следовательно:

9. Цицерон может выбрать убить Цезаря.

Тут нас ожидает вилка.

10. То, что Цицерон не выбрал убить Цезаря, случилось не потому, что он был каузально принужден к этому событием, которое считается в нашей культуре извиняющим событием (*appropriate precluer*).

Тут мы должны были бы привести 10*, где бы содержался приемлемый для нашей культуры список таких событий: эпилептический припадок, гипнотическое или наркотическое состояние, в которое деятель впал без своего согласия. Полный вариант этого списка — предмет полевого антропологического исследования. Поэтому список никогда не может быть окончательным. Строго говоря, высказывание 10* является эллипсисом, который следует заполнить. Другим примером предложения эллипса является «Цезаря не любили». Мы всегда можем спросить: «Кто?» Но все другие исключаящие события должны быть похожи на эпилепсию, наркотическое опьянение или гипноз⁴³. Они отличаются от других, не извиняющих поводов. Например, рассмотрим ситуацию, когда «Цицерон не выбрал убить Цезаря, потому что боялся выбрать убийство». Сравним это с другой ситуацией: «Цицерон не выбрал убийство тирана, потому что страдал психическими проблемами, не позволяющими ему совершить выбор» поддерживается законом «Все, подверженные болезни отсутствия выбора, не могут сделать выбор». Но нет такого закона, как «Все, кто боится сделать выбор, не делают его». Иными словами, извиняющее событие должно быть таким, чтобы оно без поддержки других условий, само по себе обладало способностью к отмене выбора. Страх же требует дополнительных условий (например, «человек всегда теряется, когда ему страшно»), как и отмена действия стандартного извиняющего события (например, «деятель устойчив к этому наркотику»). Кроме того, страх может быть частью выбора, например: «кошелек или жизнь». Деятель испытывает страх смерти и выбирает отдать кошелек, страх здесь послужит причиной выбора, тогда как извиняющее событие должно сразу отменять выбор. Но многие философы настаивают, что условие 10* не является достаточным основанием для свободы. Чтобы быть свободными, говорят они, нужно:

- 10'. То, что Цицерон не выбрал убить Цезаря, случилось не потому, что он был каузално принужден к этому каким-либо событием (анализ 9).

Следовательно, детерминизм, как универсальная каузальная связь, ложен:

11. Не каждое событие в истории деятеля имеет своей причиной некое другое событие (из 10').

43. White M. The Question of Free Will. A Holistic View. P. 40.

Чтобы сравнить теории 10* и 10', считает Уайт, нужно обратиться к методологии Джеймса. Он понимает ее так. Лучшая теория должна:

- 1) лучше организовывать наш эмоциональный и чувственный опыт;
- 2) согласовываться с прошлым опытом;
- 3) быть простой и элегантной.

Теория 10* согласовывается с опытом, а 10' имеет проблему. В первой теории мы сможем четко сказать, что вот этот деятель был свободен и должен, а другой не был, у нас есть четкий механизм для этого. Например, это может быть некий свод законов. Теория 10* не противоречит здравому смыслу: все мы убеждены, что одни выборы можно сделать, другие нет. По второму пункту тоже выигрывает первая теория, ведь вторая не может объяснить, почему некоторые действия не являются должными. Индетерминист утверждает, что мы никогда не сможем сказать, что действие было несвободно, а значит, если остальное наше рассуждение верно, то все долженствования всегда остаются в силе⁴⁴. По третьему пункту победа достается второй теории, так как в 10* есть длинный список, что затрудняет ее полное представление и делает ее не очень изящной. Однако по итоговому зачету выигрывает 10*. А значит, детерминизм и свобода могут быть согласованы.

Кроме этой основной линии (от критики аналитичности через анализ необходимо извиняющих событий к своеобразному компатибилизму), книга полна специальных контраргументов. Так, например, Уайт защищает детерминизм от аргумента последствий ван Инвагена. Он считает, что основная ошибка этого автора — неправильное понимание проблемы наследования причинности (*ancestral determination*). Уайт формулирует его так: совместимо ли положение о свободе с положением, что мы всегда

44. См.: Ibid. P. 102. Мне кажется, что это довольно странное рассуждение: оно возвращает нас к стандартному аргументу, перечеркивая то, что нам удалось достичь с помощью анализа. Куда удобнее для Уайта было бы, напротив, утверждать, что коль скоро 10' не предлагает нам механизма определения, что ничто внешнее не заставило деятеля отказаться от действия, то консеквент всегда будет ложен, а значит, можно сделать вывод, что всегда будет ложно, что Цицерон не выбрал убить Цезаря, а значит, условие 9 всегда ложно, а значит, никто никогда ничего не должен. Но, видимо, так мы не можем поступить по внелогическим причинам.

определены чем-то, что находится вне нашего контроля? Сам аргумент последствий он видит так. Для каждого момента во времени существует вневлигвистическое положение дел физическо-го мира. Если положение *A* и положение *B* связаны конъюнкцией, то это закон природы. Если действия человека несовместимы с положением мира в тот момент, когда он родился, то по закону природы нельзя будет совершить действия, а значит, он несвободен. Уайт не уверен, что можно доказать такого рода детерминизм, но даже если можно, то холистическая теория свободы такова, что аргумент последствий для нее неопасен. Ведь из

1. Детерминизм верен.
2. Цицерон выбрал не убивать Цезаря.

не следует, что

3. Он не мог выбрать убить Цезаря.

Ведь тогда бы мы вернулись к 10'. Мы можем указать, почему Цицерон решил не убивать: например, потому, что его друзья решили сделать это за него. Очень может быть, считает Уайт, что аргумент последствий верен относительно свободы действий, но точно ошибочен для свободы выбора и свободы воли.

Другая мишень Уайта — случай Франкфурта. Он рассматривает его как пример сверхдетерминации, который ставит под сомнение необходимость тезиса альтернативных возможностей для свободы воли. А этот тезис нужен Уайту, иначе сложно понять, наличие какого именно выбора делает нас свободными. Но существует техническое решение проблемы, поставленной Франкфуртом. Если бы анализ суждения «Цицерон свободен убить тирана» исчерпывался бы только «если Цицерон решает убить тирана, то он убивает его», то теория Уайта была бы под угрозой. Но мы выделили еще и другие условия, в частности «если Цицерон решает не убивать тирана, то он его не убивает». Поэтому нам не нужно бояться случая Франкфурта. Нам нужно включить способность отказаться от действия внутри процесса принятия решения, и тогда контрфактический аргумент не будет работать.

Неудачной признает Уайт и сделанную Муром попытку сосत्याковать детерминизм и свободу воли, используя так называемый условный (*conditional*) анализ. Мур считал, что он может решить проблему, указав на эквивокацию термина «могу» (*can*).

1. Я могу пробежать десять километров.
2. Я не могу пробежать сто километров.

В первом случае речь идет о способности, которую я могу использовать, а могу не использовать. Во втором — о реальной физической невозможности. Если тезис детерминизма будет иметь в виду «могу» в первом смысле, то нет ничего проще, чем согласовать это со свободой⁴⁵. Уайт видит несколько способов понять аргумент Мура, и все они ведут в тупик. Можно понять так: «Цицерон может выбрать убить тирана» означает, что «если Цицерон выберет выбрать убить тирана, то он выберет убить тирана». Такая трактовка приводит нас к дурной бесконечности⁴⁶. Другая попытка трактовать «может выбрать» как «существует возможность делать определенный выбор», причем «возможность» понимается в эпистемологическом смысле, а именно: «если Цицерон попытается узнать, не выберет ли Цицерон убить тирана, то Цицерон не придет к уверенности, что Цицерон выберет убийство тирана». Однако что такое «попытается узнать»? Вероятно, мы можем сказать «может попытаться узнать». Значит, анализируя «может убить», мы пришли к «может попытаться узнать», то есть не сделали никакого прогресса в объяснении «может». Приводя эти аргументы, Уайт, однако, не согласен с той критикой, которую направил против Мура Джон Остин. Последний полагал, что использование *can* и *could* в значении способности к действию вульгарно и чрезмерно отягощает речь. Вместо них куда лучше использовать *may* и *might*. Но это никак не затрагивает, считает Уайт, анализа Мура.

Несмотря на то что и Джеймс, и Уайт придерживаются прагматической концепции знания, между их теориями есть существенные различия. Уайт их объясняет так. Джеймс, распространив свой прагматизм на сферу когнитивных убеждений, не сделал этого для эмоциональной сферы и сферы морали, используя их в качестве источника оснований для тех суждений о мире, который мы не можем проверить общенаучным способом. Поэтому он считал, что долг, сожаления и другие моральные чувства с необходимостью влекут онтологическое бытие возможностей, и если что-то, например детерминизм, мешает такому следованию, то препятствие стоит отбросить. Но если мы сделаем для морали то, что уже сделали для познания, детерминизм будет спасен,

45. Мур Дж. Э. Природа моральной философии. М.: Республика, 1999. С. 306.

46. White M. The Question of Free Will. A Holistic View. P. 32.

а мораль не пострадает. Эта ошибка заставила Джеймса отрицать так называемый мягкий детерминизм (мы в какой-то степени и иногда свободны, а в какой-то степени и иногда — нет). Но такой вывод не учитывает наше естественное убеждение в том, что иногда мы можем сделать то, что выбрали сделать, а иногда нет. В конечном счете, считает Уайт, его теория лучше согласуется с эпистемологией Джеймса, чем собственная теория Джеймса.

Однако и теория Уайта не лишена недостатков. Неполный список извиняющих событий делает возможным отказ от выбора, отказ от выбора делает возможным выбор, выбор делает возможным свободу, а та, вместе с моральным законом, делает возможным долг. Таким образом, общество дважды участвует в механизме свободы: оно формирует список извиняющих событий, оно творит моральные законы. Это означает, что метафизическая проблема полностью стала проблемой социологической теории. Но это довольно плохая судьба для метафизики. Защищая совместимость детерминизма и свободы воли от теории $10'$, Уайт пояснил, как можно мыслить такую совместимость в случае отказа от действия. Это позволяет уйти от некоторых неаккуратных формулировок, приводящих к принятию индетерминизма. Но содержательно теория Уайта сама похожа на тот эллипс, которого хотела избежать, прибегая к 10^* . В краткой форме она выглядит так: я свободен тогда, когда никто конкретный не мешает мне совершить действие. Благодаря Уайту мы можем понять, как совместить это суждение с детерминизмом. Но понять, какой механизм стоит за свободным действием, нельзя. А это значит, что он может анализировать только очень крупные события, очень большие фрагменты нашего опыта, такие как убийство. Рассмотрим пример. Я вращаю монету костяшками пальцев. А — действие перемещения монеты с указательного на средний, а В — от среднего к безымянному. Я вовсе не совершаю каждый раз новый выбор, прежде чем совершить действие. До какого предела нечто может рассматриваться как кандидат на свободное действие? Даже если я совершаю некий акт выбора перед А, то уже дальше мои пальцы крутят монету сами, повинаясь привычке. Значит ли это, что существует онтологическая разница между А и В? Тогда во всех действиях такого типа и при отсутствии извиняющих событий начальный момент будет свободным, тогда как все другие — нет? Это значит, что в прогулке от дома до метро вы свободны только в первом шаге, тогда как все остальные действия полностью зависимы. Это весьма контринтуитивный вывод. Принимая в остальном концепцию Уайта, я попытаюсь предложить теорию, которая бы объяснила механизм действия свободы воли и сделала возможным анализ случаев указанного.

IV

Но прежде чем перейти непосредственно к этой теории, нужно сделать небольшую методологическую интермедию. На примере Джеймса мы видели, что многие проблемы прагматической онтологии связаны с неправильным применением правила Пирса. Поэтому я предварю изложение своей концепции свободы экспликацией своего понимания этой максимы.

Большинство наших современников связывает с именем «американского Канта» формулировку прагматической максимы, но сам Пирс считал своим главным достижением список категорий, который ему удалось составить после предпринятых им кантовских штудий: качество, отношение, репрезентация⁴⁷. Любая возможная идея или знак⁴⁸ описывается в трех моментах:

- 1) некая способная к повторению таковость знака, которая находится за пределом действия квантора существования;
- 2) отношение, или то, что дает этой материи существование;
- 3) то, к чему этот знак располагает в плане действия.

Это чрезвычайно запутанная теория, но я попробую показать, как можно представить подлинный смысл максимы Пирса в свете этого небольшого списка. Базовый вопрос догматической философии был «Что такое *X* и верно ли, что *X*?» Он ярким образом представлен в диалогах Платона. Философская новация, рожденная в утробе английского эмпиризма, изменила сам способ ставить философские вопросы. Начиная с Юма, этот вопрос в общем виде звучал так: «Почему мы думаем, что есть *X*, и что мы в действительности думаем об *X*?»⁴⁹ Прагматизм Пирса представляет собой следующую реформу философского вопрошания: «Что мы делаем, когда думаем, что есть *X*?» Ответ на этот вопрос и есть то, что мы в действительности думаем об *X*. Именно таков прагматический способ делать наши идеи ясными, таков смысл максимы Пирса. Первая часть вопроса соответствует категории репрезентации, вторая — отношению, а третья — качеству. Отвечая на этот вопрос, мы сможем наиболее полно объяснить сущность *X*,

47. *Peirce C. S. Writings of Charles S. Peirce. A Chronological Edition. Vol. 2: 1867–1871. Bloomington: Indiana University Press, 1984. P. 55.*

48. Я намеренно избегаю тут аутентичной терминологии Пирса, известной своей неточностью.

49. *Васильев В. В. Философская психология в эпоху Просвещения. М.: Канон+, 2010. С. 157–158, 184.*

не впадая ни в антропоморфизм Джеймса, ни в лингвистический формализм Уайта.

Итак, мы должны спросить себя: что мы делаем, когда думаем, что свободны, а что — когда думаем, что зависимы? Вернемся к примеру с монетой. Я спрашиваю себя: свободен ли я в этом действии? Без труда можно дать два противоположных ответа на этот вопрос:

1. Я свободен — это же я кручу монету.
2. Я зависим, так как я подражаю в этом упражнении моему другу Ивану.

Для локальной познавательной ситуации это равные суждения: без специальной философской подготовки у нас нет возможности втиснуть между ними строгую дизъюнкцию. Однако первое утверждает свободу воли, а второе, хоть и не содержит каузальных терминов, легко может быть преобразовано посредством таковых. Чтобы второе суждение больше походило на привычное суждение о зависимости, допустим, что нам известен мой характер, неизменно завистливый и стремящийся во всем подражать Ивану. Но в чем же разница между ними? Главным понятием, которое организует первое суждение, является понятие тождества. Применение этого понятия делает возможным три структурных момента этого суждения. Во-первых, это «Я», которое должно мыслиться как тождественное самому себе, чтобы было возможно такого рода суждение. Заметим, что «Я» дважды упоминается в анализируемой фразе. Второе вхождение термина явно более существенно, чем первое, что подчеркивает указательное местоимение «это», играющее тут первую скрипку. Остенсия делает возможным тождество либо за счет повторения референции, либо за счет предшествующему остенсии понятию, которое описывает предмет, на который указывают⁵⁰. Во-вторых, «кручу монету». Именно это действие совершается, это именно то, о чем говорит данное предложение. Наличие именно такой ситуации в реальности сделает скрытую за предложением пропозицию истинной или ложной. В-третьих, это тождество между первыми двумя моментами. Действие есть то, что устраняет дихотомию субъекта и объекта, но невозможно без этой дихотомии. «Я» — это не просто «Я», это не рядовой элемент грамматики, «кручу монету» само по себе подразумевает местоимение первого лица единственного

50. Куайн У.В. О. Указ. соч. С. 65–67.

числа. Эти моменты имеют смысл тогда и только тогда, когда выполняются два условия: каждый из них самотождествен, и каждый из них един с другим. При этом это единство совсем не похоже на то, которое мы увидим дальше, при разборе суждения о зависимости. Это такое единство, без самотождественности которого его элементы не могут быть такими, какими они входят в это единство.

Теперь обратимся к суждению 2. Тут главным понятием является понятие «отношение». Оно тоже имеет три момента. Во-первых, «Я». Но это уже не то «Я», что было в первом суждении. «Я» первого суждения активное, оно присваивает действие себе. Но при этом оно есть то, что оно делает. «Я» второго суждения пассивное, оно полностью зависит от своего действия. Но при этом оно не растворено в нем, как активное «Я». Как и в суждении свободной воли, тут дважды входит термин «Я». Но более сильным является первое вхождение, именно за счет него утверждается связь пассивного второго «Я» с причиной действия. Второе вхождение «Я» похоже на то, что оно делает, но оно не сводится к этому⁵¹. Во-вторых, «подражаю в этом упражнении Ивану». Речь идет уже не только о событии «кручу монету». Мы не можем сказать, как в первом случае, что именно это действие совершилось, ведь оно обретает свой смысл в другом фрагменте реальности. Но это возможно потому, что между моим «кручу монету» и «кручу монету» Ивана существует отношение, в нашем случае отношение подобия. Но тут легко может быть и отношение постоянного следования, и контрфактическая зависимость, и реализация некоей способности. В-третьих, момент единства «Я» и действия. Но это, как отмечалось выше, совсем иное единство. Оно таково, что оба члена этого единства имеют смысл в отдельности друг от друга. Это положение пригодится нам в следующем аргументе. Пока же пора дать ответ на наш вопрос. Что мы делаем, когда думаем, что свободны? Мы совершаем идентификацию события, выделяем его из опыта, фиксируем и сопрягаем с «Я» в живом единстве. Что мы делаем, когда думаем, что зависимы? Мы совершаем акт сравнения по схожести, который является условием казуальной зависимости, а свое «Я» мы выносим за пределы этой связи, делаем его как бы наблюдателем чужого действия. Вера в существование отдельных событий в опыте поддерживает нашу веру в свободу

51. Именно поэтому возможен аргумент последствий. Он берет эту особенность каузальных суждений и, рассматривая ее отдельно от других свойств, оборачивается субъективизмом.

воли, тогда как вера в единообразие опыта относительно времени поддерживает каузальную веру. Именно потому, что свобода основывается на таком странном понятии, как тождество, а тождество основано на такой ненадежной процедуре, как остенсия, свобода воли и кажется нам столь проблематичной как в теоретическом, так и в этическом плане.

В современной метафизике, как отмечают многие авторы, многое зависит от выбранных для рассмотрения примеров, что неудивительно для дисциплины, которая опирается на работы Витгенштейна и Мура. Для разъяснения изложенного выше спекулятивного аргумента я выбрал пример, наиболее удобный для защиты тезиса существования свободы воли⁵². Но можно сделать следующий шаг и выбрать пример, дружелюбный по отношению к жесткому инкомпатибилизму. Предположим, некто испортил городской цветник, нарвав там букет. Он может рассказать две различные истории об этом инциденте:

1. Я сделал это потому, что хотел сделать это. Я совершил это совершенно свободно и сознательно. Нужно иногда делать глуповатые поступки, чтобы порадовать девушку.
2. Я сделал это потому, что я вырос в неблагополучной семье в плохом районе, меня воспитывала улица и у меня не было денег на букет своей девушке⁵³.

В первой истории мы без труда обнаружим активное «Я», присвоение выделенного события и спекулятивное единство этих двух моментов. Во второй истории вместо этого будет относительно активное первое «Я», которое связывает зависимое второе «Я» с неприятными обстоятельствами, которые в глазах детерминистов полностью определили исследуемое действие. В тождестве есть и другая сторона, а именно возможность замены. Некто выбрал *A*, но мог выбрать *B*. *A* и *B* тождественны в отношении независимости действия. Отсюда следует возможность выбора.

Этот фанероскопический и весьма спекулятивный аргумент можно подтвердить эмпирическим аргументом в юмовском стиле.

52. Очевидно, что в языке существует континуум утвердительных предложений, выражающих свободу и зависимость. Сравните: «Я свободно сделал это», «Я сделал это потому, что хотел», «У меня получилось решить уравнение», «Я повредил ногу, потому что меня сбила машина».
53. Сделаем приятное сторонникам инкомпатибилизма, любящим пощекотать свои интуиции детективными примерами. Сам пример с клумбой принадлежит профессору Вадиму Васильеву.

Для этого нам следует вспомнить, как Юм пришел к знаменитому открытию — теории причинности. Доюмовские метафизики считали, что принцип «все имеет причину» самоочевиден и априорен. Декарт создал концепцию самоочевидности — самоочевидно то, противоположного чему нельзя представить. Например, мы просто не можем представить себе цвет, который не имел бы протяженности, значит, «все, что обладает цветом, обладает и протяженностью» — это истина, обеспеченная естественным светом разума. Юм воспользовался эвристическим потенциалом этого критерия, чтобы показать подлинную природу причинности. Если мы легко можем — а мы можем — мыслить причину и действие раздельно, то суждение «все имеет причину» не априорно, не необходимо и не самоочевидно. Но этот вывод не следует трактовать в скептическом ключе. Ведь мы знаем о связи причины и действия из прошлого опыта, который по принципу сходства ситуаций переносим на будущее.

Если мы внимательно посмотрим на этот аргумент величайшего компатибилиста Нового времени, то легко заметим, что в нем уже предвосхищены те выводы, которые мы сделали на основании предыдущего спекулятивного рассмотрения. Если мы способны мыслить причину и действие раздельно, то, видимо, мы способны использовать понятие тождества, выделяя события из всеобщей каузальной сети. А такие-то события мы и знаем как свободные. Но не следует делать вывод, что мы таким образом подмешали опилок в цемент универсума, ведь принцип переноса прошлого опыта на будущее обеспечит нам детерминизм в его постюмовском виде. И если для детерминизма достаточно специфических отношений, для свободы нужно более сильное понятие — тождество. Значит, свобода не противоречит детерминизму, а поддерживается принципом тождества так же, как принцип единообразия поддерживается причинность.

Однако все еще не ясно, почему мы в одном случае решаемся применить идею тождества, а в другом — идею отношения. Вряд ли ответ на этот вопрос может быть получен посредством дескрипции. В обыденной жизни мы часто смешиваем каузальные описания и суждения свободы. Например, «камень разбил окно». По форме это суждение свободы, описывающее мир с точки зрения третьего лица, хотя и понятно, что речь идет о простом анимизме. То, что заставляет нас переписывать его в каузальных терминах и утверждать, что последствия этого перевода обладают нормативностью, — это онтологические обязательства, которые мы принимаем, следуя за естественными науками. И все

же можно найти ответ. Заметим, что тезис детерминизма является осмысленным в трех случаях. Если мы используем прием модального воспроизведения с точки зрения Бога (как в примере Джеймса). Если мы прибегаем к антропологическому решению, объявляя детерминизм сутью и корнем человеческой природы⁵⁴. Если мы полагаем, что детерминизм эвристичен в предсказании будущего. Не случайно в религиозной философии проблема свободы воли и детерминизма формулируется как проблема свободы воли и предопределения. Это взаимосвязанные подходы. Если допустить (хотя это требует специального рассмотрения и доказательства), что метафизический детерминизм является единственно возможным способом анализировать будущее, то свобода существенным образом связана с оценкой прошлых событий. Неверно утверждать, что некое действие будет свободно. В результате исследования может оказаться, что оно было результатом скрытой манипуляции. Можно сказать «Я собираюсь это сделать», но это высказывание всегда будет поддержано либо концептуально («Я таков, что делаю все, что запланировал»), либо из прошлого опыта («Я всегда делаю все, что запланировал»). Одного тождества тут мало, да оно как таковое и невозможно, так как невозможно указать на будущее событие. Но тождество отлично работает в прошлом. Для этого суждения необязательно иметь информацию о характере деятеля (а он может быть настоящей тайной для самого деятеля) и его прошлом опыте. Итак, суждения о будущем, даже тогда, когда они привлекают принцип тождества, все равно задействуют вместе с ним и принцип соответствия. От этого свободны некоторые наши суждения о прошлом.

Преимущества нашего решения в том, что оно вполне может быть натурализовано⁵⁵, но при этом остается философской спекуляцией. Оно избегает крайностей эмпиризма Джеймса и бессодержательности философии Уайта⁵⁶.

54. Недавнюю попытку доказать этот тезис см. в: *Васильев В. В.* Сознание и вещи: Очерк феноменилистической онтологии. М.: Либроком, 2014.

55. См. исследования по самоконтролю, на которые любят ссылаться прагматисты, представляющие, по выражению Брэндома, правое крыло селлирианцев, например Патриция Черчленд: *Churchland P.* Touching A Nerve: The Self As Brain. N.Y.: Norton & Company, 2013. P. 168.

56. Я благодарю Андрея Мерцалова, Александра Басова и Артема Беседина за обсуждение идей, изложенных в этой статье. Ответственность за ее недостатки полностью лежит на мне.

Библиография

- Carroll J. W., Markosian N. *An Introduction to Metaphysics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Churchland P. *Touching a Nerve: The Self as Brain*. N.Y.: Norton & Company, 2013.
- Doyle R. O. Free Will: It's a Normal Biological Property, Not a Gift or a Mystery // *Nature*. 2009. Vol. 459. P. 1052.
- Doyle R. O. *Free Will: The Scandal in Philosophy*. Cambridge: Information Philosopher Press, 2011.
- Doyle R. O. The Two-Stage Model to the Problem of Free Will // *Is Science Compatible with Free Will? Exploring Free Will and Consciousness in the Light of Quantum Physics and Neuroscience* / A. Suarez, P. Adams (eds). N.Y.: Springer, 2013. P. 235–254.
- Fischer J. M., Ravizza M. *Responsibility and Control: A Theory of Moral Responsibility*. Cambridge; N.Y.: Cambridge University Press, 1998.
- Free Will and Reactive Attitudes: Perspectives on P. F. Strawson's "Freedom and Resentment" / M. McKenna, P. Russell (eds). Burlington: Ashgate Publishing, 2008.
- Goodman R. B. *Wittgenstein and William James*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- James W. Are We Automata? // *Mind*. 1879. Vol. 4. P. 1–22.
- James W. *Pragmatism: New Name for Some Old Ways of Thinking*. Popular Lectures on Philosophy. N.Y.: Longmans, Green, and Co., 1907.
- James W. The Dilemma of Determinism // *The Unitarian Review and Religious Magazine*. 1884. Vol. 22.
- James W. *The Principles of Psychology*. Vol. 1. N.Y.: Dover Publications, 1950.
- James W. *The Will to Believe, and Other Essays in Popular Philosophy*. N.Y.: Longmans, Green, and Co., 1897.
- James W. *Writings 1878–1899*. N.Y.: Library of America, 1992.
- James W. *Writings 1902–1910*. N.Y.: Library of America, 1988.
- Menand L. *The Metaphysical Club: A Story of Ideas in America*. N.Y.: Farrar, Straus, and Giroux, 2001.
- Murphey M. *The Development of Quine's Philosophy*. Dordrecht: Springer, 2012.
- Neuroscience, Neurophilosophy and Pragmatism. *Brains at Work with the World* / T. Solymosi, J. R. Shook (eds). N.Y.: Palgrave Macmillan, 2014.
- Peirce C. S. *Writings of Charles S. Peirce. A Chronological Edition*. Vol. 2: 1867–1871. Bloomington: Indiana University Press, 1984.
- Pragmatist Neurophilosophy. *American Philosophy and the Brain* / T. Solymosi, J. R. Shook (eds). L.; N.Y.: Bloomsbury Academic, 2014.
- Renouvier C. *Essais de critique générale*: In 4 vols. P.: Ladrangé, 1854–1864.
- Richardson R. D. *William James: In the Maelstrom of American Modernism*. Boston: Mariner Books, 2007.
- Ryder J. *Interpreting America: Russian and Soviet Studies of the History of American Thought*. Nashville; L.: Vanderbilt University Press, 1999.
- Simon L. *Genuine Reality. A Life of William James*. N.Y.: Charcourt Brace and Co., 1998.
- Strawson P. *Freedom and Resentment* // *Idem. Perspectives on Moral Responsibility*. Ithaca; L.: Cornell University Press, 1993. P. 45–67.
- The Age of Analysis: 20th Century Philosophers* / M. White (ed.). Boston: Houghton Mifflin, 1955.

- The Blackwell Guide to American Philosophy / A. T. Marsoobian, J. Ryder (eds). Malden, MA: Blackwell Publishing, 2004.
- White M. From a Philosophical Point of View. Selected Studies. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2004.
- White M. The Question of Free Will. A Holistic View. Princeton: Princeton University Press, 1993.
- Wittgenstein L. A Lecture on Freedom of the Will // Philosophical Investigations. 1989. Vol. 12. Iss. 2. P. 85–100.
- Ванчугов В. История американской философии в России: Б.В. Яковенко // Философские науки. 2009. № 6. С. 80–91.
- Васильев В. В. Сознание и вещи: Очерк феноменалистической онтологии. М.: Либроком, 2014.
- Васильев В. В. Философская психология в эпоху Просвещения. М.: Канон+, 2010.
- Витгенштейн Л. Философские исследования. М.: АСТ, 2011.
- Вольтер. Философские повести. М.: Правда, 1985.
- Ермоленко Д. В. Современная буржуазная философия в США (критический очерк). М.: Международные отношения, 1965.
- Куайн У. В. О. С точки зрения логики. 9 логико-философских очерков. М.: Канон+, 2010.
- Левитов Н. Д. Шарль Ренувье и общие принципы его гносеологии // Вопросы философии и психологии. 1915. Кн. 127.
- Мельвиль Ю. К. Чарльз Пирс и прагматизм. М.: Издательство Московского университета, 1968.
- Мур Дж. Э. Природа моральной философии. М.: Республика, 1999.

PRAGMATISM, IDENTITY AND FREE WILL

EVGENY LOGINOV. Postgraduate student, Department of the History of Western Philosophy, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University (MSU). Address: 27 Lomonosovskiy ave., Bldg 4, 119991 Moscow, Russia. E-mail: loginovlosmar@gmail.com.

Keywords: pragmatism; identity; free will; William James; Morton White.

This article aims to clarify a pragmatist approach to the metaphysics of free will and determinism by focusing on works of William James and Morton White. It starts with general survey of relationship between American pragmatism and analytic philosophy. The author explains some reasons for why we should not follow Peter Strawson's solution, although this solution and pragmatic theories seem very similar. Next, William James's theory is considered, and, after analyzing its main arguments, the author raises some issues with regard to his point of view. Then the author tries to eliminate such problems from the pragmatic theory of free will, using Morton White's ideas for this purpose. The author discusses the main points of his theory, including his criticism of George Edward Moore, Peter van Inwagen and Frankfurt-style cases.

The author emphasizes that so-called corporatism provides us with only a formal solution to the problem, and we need to seek a deeper and more thoughtful understanding of the issue. Then, two arguments based on phaneroscopie, observation, and Hume's theory of causation are suggested. The first argument is speculative, and the second is empiricist. The speculative argument is based on a special interpretation of identity. The empiricist argument stands on the shoulders of Hume's critique of causation. The author ultimately concludes that freedom is based on our belief in particular events, and belief in unity of the experience pushes us to be determinists.

References

- Carroll J. W., Markosian N. *An Introduction to Metaphysics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.
- Churchland P. *Touching a Nerve: The Self as Brain*, New York, Norton & Company, 2013.
- Doyle R. O. Free Will: It's a Normal Biological Property, Not a Gift or a Mystery. *Nature*, 2009, vol. 459, p. 1052.
- Doyle R. O. *Free Will: The Scandal in Philosophy*, Cambridge, Information Philosopher Press, 2011.
- Doyle R. O. The Two-Stage Model to the Problem of Free Will. *Is Science Compatible with Free Will? Exploring Free Will and Consciousness in the Light of Quantum Physics and Neuroscience* (eds A. Suarez, P. Adams), New York, Springer, 2013, pp. 235–254.
- Ermolenko D. V. *Sovremennaya burzhuaznaya filosofiya v SShA (kriticheskii ocherk)* [Contemporary Bourgeois Philosophy in the USA], Moscow, Mezhdunarodnye otnosheniia, 1965.
- Fischer J. M., Ravizza M. *Responsibility and Control: A Theory of Moral Responsibility*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 1998.
- Free Will and Reactive Attitudes: Perspectives on P. F. Strawson's "Freedom and Resentment"* (eds M. McKenna, P. Russell), Burlington, Ashgate Publishing, 2008.

- Goodman R. B. *Wittgenstein and William James*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
- James W. Are We Automata? *Mind*, 1879, vol. 4, pp. 1–22.
- James W. *Pragmatism: New Name for Some Old Ways of Thinking. Popular Lectures on Philosophy*, New York, Longmans, Green, and Co., 1907.
- James W. The Dilemma of Determinism. *The Unitarian Review and Religious Magazine*, 1884, vol. 22.
- James W. *The Principles of Psychology*. Vol. 1, New York, Dover Publications, 1950.
- James W. *The Will to Believe, and Other Essays in Popular Philosophy*, New York, Longmans, Green, and Co., 1897.
- James W. *Writings 1878–1899*, New York, Library of America, 1992.
- James W. *Writings 1902–1910*, New York, Library of America, 1988.
- Levitov N. D. Sharl' Renuv'e i obshchie printsipy ego gnozeologii [Charles Renouvier and General Principles of His Epistemology]. *Voprosy filosofii i psikhologii* [Questions of Philosophy and Psychology], 1915, book 127.
- Melvil Y. K. *Charl'z Pirs i pragmatizm* [Charles Peirce and Pragmatism], Moscow, Izdatel'stvo Moskovskogo universiteta, 1968.
- Menand L. *The Metaphysical Club: A Story of Ideas in America*, New York, Farrar, Straus, and Giroux, 2001.
- Moore G. E. *Priroda moral'noi filosofii* [The Nature of Moral Philosophy], Moscow, Respublika, 1999.
- Murphey M. *The Development of Quine's Philosophy*, Dordrecht, Springer, 2012.
- Neuroscience, Neurophilosophy and Pragmatism. Brains at Work with the World* (eds T. Solymosi, J. R. Shook), New York, Palgrave Macmillan, 2014.
- Peirce C. S. *Writings of Charles S. Peirce. A Chronological Edition*. Vol. 2: 1867–1871, Bloomington, Indiana University Press, 1984.
- Pragmatist Neurophilosophy. American Philosophy and the Brain* (eds T. Solymosi, J. R. Shook), London, New York, Bloomsbury Academic, 2014.
- Quine W. V. O. *S tochki zreniia logiki. 9 logiko-filosofskikh ocherkov* [From a Logical Point of View: Nine Logico-Philosophical Essays], Moscow, Kanon+, 2010.
- Renouvier C. *Essais de critique générale: In 4 vols*, Paris, Ladrangé, 1854–1864.
- Richardson R. D. *William James: In the Maelstrom of American Modernism*, Boston, Mariner Books, 2007.
- Ryder J. *Interpreting America: Russian and Soviet Studies of the History of American Thought*, Nashville, London, Vanderbilt University Press, 1999.
- Simon L. *Genuine Reality. A Life of William James*, New York, Charcourt Brace and Co., 1998.
- Strawson P. Freedom and Resentment. *Perspectives on Moral Responsibility*, Ithaca, London, Cornell University Press, 1993, pp. 45–67.
- The Age of Analysis: 20th Century Philosophers* (ed. M. White), Boston, Houghton Mifflin, 1955.
- The Blackwell Guide to American Philosophy* (eds A. T. Marsoobian, J. Ryder), Malden, MA, Blackwell Publishing, 2004.
- Vanchugov V. Istoriia amerikanskoi filosofii v Rossii: B. V. Iakovenko [History of American Philosophy in Russia: B. V. Yakovenko]. *Filosofskie nauki* [Philosophical Sciences], 2009, no. 6, pp. 80–91.
- Vasilyev V. V. *Filosofskaya psikhologiya v epokhu Prosveshcheniya* [Philosophical Psychology of Enlightenment], Moscow, Kanon+, 2010.

- Vasilyev V. V. *Soznanie i veshchi: Ocherk fenomenalisticheskoi ontologii* [Consciousness and Things: Outline of Phenomenalistic Ontology], Moscow, URSS, 2014.
- Voltaire. *Filosofskie povesti* [Philosophical Novels], Moscow, Pravda, 1985.
- White M. *From a Philosophical Point of View. Selected Studies*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 2004.
- White M. *The Question of Free Will. A Holistic View*, Princeton, Princeton University Press, 1993.
- Wittgenstein L. A Lecture on Freedom of the Will. *Philosophical Investigations*, 1989, vol. 12, iss. 2, pp. 85–100.
- Wittgenstein L. *Filosofskie issledovaniia* [Philosophical Investigations], Moscow, AST, 2011.