

Дмитро Сенетий

ПРОБЛЕМА СВОБОДИ ВОЛІ: ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКІ СЮЖЕТИ В АНАЛІТИЧНІЙ ПЕРСПЕКТИВІ.

Hausmann, M., & Noller, J. (Eds.). (2021). *Free Will. Historical and Analytic Perspectives*. Cham: Springer; London: Palgrave Macmillan.

Поняття свободи волі виражає звичайне для переважної більшості людей уявлення, що вони час від часу мають *можливість обирати* між різними варіантами дії або бездіяльності, *можуть* прийняти та здійснити *те або інше* рішення. Постфактум по відношенню до вже прийнятих рішень та здійснених (або не здійснених) вчинків, цьому відповідає уявлення, що хоча людина вирішила і зробила щось одне, вона *могла* вирішити і зробити щось інше (або просто утриматися від дії). На цьому уявленні ґрунтується засадова для моральності та права ідея відповідальності людини за свої вчинки: особа є відповідальною за свої дії лише якщо вона *могла вчинити інакше*, аніж насправді вчинила.

Разом із тим, філософський аналіз цих ідей виявляє їх глибоку проблематичність, особливо в контексті альтернативи детермінізму та індетермінізму. З одного боку, здається, теза про те, що людина могла вчинити інакше, аніж насправді вчинила, суперечить вченню детермінізму, згідно з яким усі майбутні події однозначно причиново зумовлені (детерміновані) попередніми подіями та станами. З іншого боку, якщо детермінізм не є слухним, то це, здається, означає, що деякі події (зокрема, можливо, такі події, як прийняття людиною певного рішення) *не детерміновані нічим з того, що їм передувало, а отже, є випадковими*; але важко зрозуміти, як випадковість може ґрунтувати свободу волі: здається, що вільні рішення та вчинки мають бути не просто випадковими; вони мають виражати характер, цінності, переконання діяча тощо (які *передують* прийняттю рішення) і стосунок цих чинників до обставин прийняття рішення. Можемо назвати це головним парадоксом ідеї свободи волі.

Через згадану проблематичність і важливість для людської свідомості та суспільного буття, питання про адекватне розуміння ідей свободи волі та відповідальності в їхньому відношенні до необхідності (детермінізм) та випадковості (індетермінізм) належать до числа Великих філософських питань. Вони були предметом філософської рефлексії та дискусій від найдавніших часів і є центральними для однієї з головних галузей сучасної аналітичної філософії – філософії дії. Дискусія про свободу волі (як, до речі, і про інші Великі філософські питання) особливо активізувалася в аналітичній

© Д. Сенетий, 2022

філософії з 1970-х рр.¹ і не вщухає донині. Представники трьох головних напрямів – компатибілізму (головна ідея: попри поверхову видимість протилежного, свобода волі не суперечить детермінізму), лібертаріанства (свобода волі існує, і вона несумісна з детермінізмом) та ілюзійонізму (свободи волі не існує; уявлення про її існування є ілюзією)² – розвивають і обґрунтовують дедалі витонченіші версії та аргументи.³

Збірка «Вільна воля: Історична та аналітична перспективи», що вийшла друком у 2021 р., містить тринадцять статей (крім Вступу), які представляють найновіші підходи сучасних аналітичних філософів до окресленої проблематики. Особливістю збірки, порівняно з іншими аналогічними виданнями останніх років, є поєднання історико-філософської та аналітичної перспектив. Як наголошують Марко Гаусман та Йорг Нолер, редактори збірки, книга має на меті «сполучення більш аналітично та більш історично орієнтованих підходів до проблеми», ініціювання «філософського дискурсу, що користується з обох царин дослідження»:

«З одного боку, аналітичний інструментарій сучасної дискусії може бути використаний для уточнення нашого розуміння класичних філософських позицій. З іншого боку, реконструювання багатой філософської традиції може слугувати джерелом натхнення для нових розв'язань проблеми і сприяти в такий спосіб розвитку сучасної дискусії» [Hausmann & Noller 2021: 2]⁴.

Історико-філософська складова збірки представлена чотирма статтями, що присвячені релевантним до проблеми свободи волі концепціям Арістотеля, Ляйбніца і Канта, та історико-філософськими частинами кількох інших статей, в яких ідеї Арістотеля, Томи Аквінського, Ляйбніца, Г'юма і Канта залучаються до контексту сучасних дискусій в аналітичній філософії.

Більшу частину збірки складає перший розділ, в якому обговорюються проблеми співвідношення свободи волі і детермінізму.

Стаття Гелена Стюарда «Що таке детермінізм? Чому нам слід відкинути визначення через впливання» присвячена оптимальному визначенню терміна «детермінізм» з огляду на проблему свободи волі. Оскільки йдеться про тезу, що минуле визначає (детермінує) усі майбутні події, то як саме тут слід розуміти слово «визначає» («детермінує»), щоб ця теза адекватно виражала той сенс, який лежить в основі суперечності (реальної чи позірної) між детермінізмом і ідеєю свободи волі? Зокрема, автор фокусує свою увагу на питанні про те, чи цю детермінованість слід розуміти в термінах впливання (entailment) чи в термінах унеобхіднення (necessitation). Хоча розуміння в термінах впливання переважає в сучасній філософії, Стюард обґрунтовує ту тезу, що воно є «неадекватним для схоплення доктрини детермінізму, яка викликає занепокоєння» стосовно свободи волі (р. 29). Стюард показує, що розбіжність між ви-

¹ Можна говорити про метафізичний поворот в аналітичній філософії цього часу, який великою мірою відкоригував і нейтралізував настанови попереднього, лінгвістичного повороту.

² Цей напрям не такий поширений, як перші два, і для нього немає стандартної, загальноприйнятої назви.

³ До числа головних сучасних (у межах останніх шістдесяти років) представників цих напрямків належать: Пітер Строусон, Гарі Франкфурт, Гарі Вотсон, Джон Мартин Фішер, Девід Льюїс (компатибілізм); Родерик Чисголл, Карл Жіне, Роберт Кейн, Ричард Свінберн, Пітер ван Інваген, Тимоті О'Конор, Едвард Лові, Рендольф Кларк (лібертаріанство); Гален Строусон, Дерк Перебум (ілюзійонізм).

⁴ Надалі подаються спрощені посилання на це видання: номер сторінки у круглих дужках, після скорочення р. (від. англ. page).

пливанням і унеобходженням виникає в контексті неог'юмеанської концепції причинності Рамсея-Льюїса. Проте, оскільки ця концепція робить закони природи залежними від фактів про майбутнє (а не факти про майбутнє залежними від законів природи), то *впливання* фактів про майбутнє з комплексу фактів про минуле та законів природи стає, по суті, тавтологічним впливанням фактів про майбутнє з самих себе, що взагалі не є релевантним до проблеми свободи волі.

Заслуговує на увагу історичний огляд Стюардом філософських процесів, які призвели до домінування в аналітичній філософії XX століття концептуалізації детермінізму в термінах «впливання»: від Г'юмівського заперечення правомірності ідеї кавзальної необхідності, через Лапласівського «демона», здатного передбачити будь-які майбутні події на основі знання про закони природи та стан Всесвіту в будь-який момент часу, визначення Бертраном Раселом детерміністичної системи в термінах функціональних відношень між її станами в різні моменти часу і, власне, до концепції Рамсея-Льюїса. Загалом, на думку Стюарда, визначення детермінізму через впливання «слід розглядати як продукт тривалого та важливого періоду історії філософії, упродовж якого реалістичні ідеї про сили і причини зіштовхувалися з емпіризмом, який відмовлявся їх визнавати, і, разом із тим, мали бути охоплені математизацією тих частин метафізики, які обіцяли нові шляхи мислення про поняття закону» (р. 31). Проте на сучасному етапі (власне, уже з 1970-х років) «філософія ввійшла в нову фазу розвитку, коли сам цей емпіризм постає перед серйозними викликами» і натомість «знову стало респектабельним вірити в реальну, дієву кавзацію та об'єктивні, метафізичні закони»; а отже, «має знову стати респектабельним формулювати детермінізм ... як міцну метафізичну тезу про природне унеобходження майбутніх фактів або станів справ минулими», а визначення детермінізму в термінах впливання може бути «застарілим пережитком давно збіглої ери емпіризму» (р. 32).

У статті Доротеї Фреде «Арістотель і відкриття детермінізму» обговорюється роль Стагірита в концептуалізації трьох головних аспектів ідеї детермінізму – логічного, фізичного та етичного, а також – їхнє відношення до свободи волі. Хоча Арістотель і не вживав словосполучення «свобода волі» (як відзначає Фреде, «у класичній грецькій мові немає терміна, який позначав би “волю” як незалежну психологічну здатність» (р. 53)), він розглядав декілька проблем, які пізніше стали важливими частинами дискусії про свободу волі, і пропонував їх розв'язання.

По-перше, ідеться про *логічний детермінізм* як висновок про необхідність (передвизначеність) усіх майбутніх подій, що робиться на основі засновку про те, що всі дескриптивні висловлювання є або істинними або хибними. Оскільки цей засновок стосується і висловлювань про майбутнє, то з нього, здається, випливає, що це майбутнє передвизначене в будь-який попередній момент часу. Наприклад, якщо висловлювання «У розигранні лотереї, який відбудеться через місяць, виграє Іван Петренко» є істинним, і так само є істинними або хибними висловлювання про виграш інших учасників лотереї, то це означає, що результат розиграння передвизначений (хоча й невідомий), ще за місяць до лотереї. Арістотель відхилив логічний детермінізм, припустивши, що висловлювання про майбутні події (на відміну від висловлювань про минуле й теперішнє) можуть не бути ані істинними, ані хибними. Цікаво, що ця ідея була інтегрована у формальну логіку лише в XX столітті, коли замість двозначної логіки істини й хиби було впроваджено множину альтернативних, зокрема багатозначних, логік. (Найпростішим варіантом, який може моделювати логічний індетермінізм,

є тризначна логіка, в якій висловлювання можуть мати логічні значення «істина», «хиба» або «не визначено».)

По-друге, ідеться про *фізичний детермінізм*, згідно з яким усі майбутні події є необхідними, оскільки (1) будь-яка подія мусить мати причину (не буває змін без причини); (2) однакові причини мусять викликати однакові наслідки. Як відзначає Фреде, Арістотель заперечував фізичний детермінізм; натомість, «він вважає, що в природі лише деякі події трапляються з необхідністю, тоді як інші є випадковими» (р. 49); разом із тим, він, здається, визнавав (1) та (2). Існування випадкових подій Арістотель пояснював можливістю втручання в нормальний причиново-наслідковий розвиток подій непередбачуваних, «випадкових» факторів. Проте, на мою думку, узгодженість такого погляду з (1) та (2) є проблематичною. Маємо поставити питання, чи є ці «непередбачувані» фактори *необхідними наслідками якихось попередньо присутніх причин*. Якщо так, то й вони самі, і їхні наслідки, є необхідними, а не випадковими. Якщо ж ні, то виникнення цих факторів є безпричинним, що суперечить (1). Аналіз Фреде залишає відкритим питання про те, чи може – або як може – бути розв'язана ця суперечність.

По-третє, ідеться про *етичний детермінізм*: усі вчинки людини виникають якщо не з зовнішніх факторів, то з її характеру; оскільки ж людина не вільна обирати свій характер, то і її вчинки (оскільки вони зумовлені частково зовнішніми, незалежними від неї чинниками і частково її характером) є необхідними. Тож людина не могла вчинити інакше, аніж вона в дійсності вчинила. Здається, що це ставить під питання її відповідальність. Арістотель проте вважав, що деякі наші вчинки і навіть, значною мірою, характер наших особистостей є «у нашій владі» (грецьк. ἐφ' ἡμῶν, англ. *up to us*), а тому ми відповідальні за них. Залежність наших вчинків від нашого характеру, з точки зору Арістотеля, не суперечить нашій свободі, оскільки ці вчинки визначаються не примусом, а «стандартами, які прийняла морально зріла особа», її характером та її виваженим судженням про те, яка дія в даній ситуації буде правильною (р. 64).

На жаль, це не знімає, на мою думку, проблему того, як людину можна вважати вільною й відповідальною, якщо кожен її вчинок і кожна зміна в її характері однозначно детерміновані попереднім станом речей (що включає і стан її характеру). Ця проблема, зрештою, закорінена в тих засновках (1) і (2), які ми обговорювали під рубрикою «фізичний детермінізм» і які можуть стосуватися не лише фізичних, але й психічних подій. Якщо в потоці подій – однаково фізичних чи психічних – від минулого до майбутнього кожна зміна із необхідністю однозначно детермінована попереднім станом речей, то все, що людина робить, а також усі зміни в її характері, були наперед визначені ще до її народження, а це, здається, конфліктує з ідеями свободи волі та відповідальності (принаймні в їх звичайному розумінні).

Відомий сучасний філософ-прагматист Ніколас Решер у статті «На захист свободи волі» пропонує свої концептуальні прояснення та відповіді на головні філософські питання стосовно свободи волі: що таке свобода волі? Чи для свободи волі необхідно, щоб дії людини перебували під її контролем, і чи необхідно, щоб людина могла вчинити інакше, аніж вона в дійсності чинить? Чи суперечить свобода волі передбачуваності вчинків людини? Чи можливо (і, якщо можливо, то як саме) подолати проблему «спадкового детермінізму»? Чи спирається ідея свободи волі на достатні підкріплювальні свідчення й чи узгоджується вона з науковим знанням?

Наступні три статті, Марко Гаусмана, Джона Фішера та Гелен Бібі, стосуються впливового аргументу Пітера ван Інвагена, т. зв. «аргументу наслідку», який доводить

несумісність свободи волі і детермінізму [van Inwagen 1983; 2008]. Автори використовують витончений технічний арсенал сучасної аналітичної філософії для нейтралізації (Гаусман, Бібі) або вдосконалення й захисту (Фішер) цього аргументу; проте для розуміння й оцінки цієї аргументації потрібний високий попередній ступінь фахової компетентності читача у вельми абстрактній царині модальної епістемології, сучасних концепцій контрфактуалів та можливих світів.

Остання стаття першого розділу збірки, «Моральна необхідність, агентна причинність і детермінація вільних дій у Кларка та Ляйбніца» Джулії Джораті, присвячена з'ясуванню суті поглядів на співвідношення детермінації та свободи людських вчинків англійського філософа початку XVIII століття Семюеля Кларка, порівнянню цих поглядів із поглядами Готфрида Вільгельма Ляйбніца, та питанню про те, якому з двох головних сучасних напрямів, компатибілізмові чи лібертаріанству, вони відповідають. На початку авторка зауважує, що листування 1715-1716 років між цими двома філософами може створити враження, що їхні позиції є діаметрально протилежними. Це враження лежить в основі «стандартної інтерпретації», згідно з якою Ляйбніц є компатибілістом і м'яким детерміністом, а Кларк – індетерміністом і лібертаріанцем. Тобто Ляйбніц вважає, що всі події (зокрема, усі дії людини) із необхідністю визначаються попередніми станами та подіями (детермінізм), що це не суперечить наявності в людини свободи волі (компатибілізм) і що вільні дії людини детермінуються не так зовнішніми, як внутрішніми щодо неї чинниками, властивостями-диспозиціями людської душі (м'який детермінізм). Натомість (за стандартною інтерпретацією) Кларк вважає, що не всі події передвизначені (індетермінізм), і що повний детермінізм несумісний з існуванням свободи волі (інкомпатибілізм). Джораті, на основі аналізу праць Кларка, намагається спростувати цю стандартну інтерпретацію й показати, що насправді Кларк теж був компатибілістом, а його позірне лібертаріанство є ілюзією, що створюється його нестандартним вживанням деяких ключових термінів.

Джораті наводить низку висловлювань Кларка, які свідчать, що він вважав можливими *вільні дії*, які є *необхідними*, якщо ця необхідність є не фізичною, а *моральною*, тобто зумовленою судженнями діяча про те, що є добрим, або що є найкращим. Якщо це так, то погляди Кларка збігаються з поглядами Ляйбніца і є компатибілістськими. Головним свідченням, на якому Джораті будує свою аргументацію, є висловлювання Кларка про Бога: дії Бога є вільними, а проте Бог (як всемогутня, всевідушча та всеблага істота) не може вчинити чогось, що не було б найкращим з усього, що він (фізично) спроможний вчинити. Зокрема, Кларк, як і Ляйбніц, вважав, що Бог не може створити ніякого іншого світу, крім найкращого з усіх (логічно) можливих світів. Якщо це так щодо Бога, то напевно й у випадку людини необхідність дій (якщо вона зумовлена внутрішньо, морально, а не зовнішньо, фізично) не суперечить свободі волі.

Разом із тим, Джораті визнає, що між Кларком і Ляйбніцем є одна реальна розбіжність, яка виглядає принаймні на перший погляд релевантною стосовно проблеми свободи волі й такою, що до неї часто апелюють прибічники стандартної інтерпретації. Ця розбіжність стосується можливості існування рівнооптимальних варіантів дії. Уявімо, що серед логічно можливих світів немає одного найкращого; натомість, є дві або кілька однаково добрих-найкращих можливостей. Що в такому разі зробив би Бог? З точки зору Ляйбніца, якби це було так, то Бог не створив би жодного світу, бо в нього не було би достатніх підстав обрати для створення якийсь один, а не якийсь інший з однаково добрих світів. Натомість, з точки зору Кларка, Бог створив би світ,

обравши один з-поміж найкращих логічно-можливих світів *випадковим чином* (без достатніх підстав).

Джораті вважає, що ця розбіжність є не такою принциповою, як може здатися на перший погляд, і не дає підстав зараховувати Кларка до лав лібертаріанців. Усе одно, як було з'ясовано раніше, Кларк визнавав, що між необхідністю та свободою волі немає суперечності, тож його позиція є компатибілістською. Але такий висновок, на мою думку, є спірним, оскільки він, по-перше, ґрунтується на неточному тлумаченні суті лібертаріанської позиції та розбіжності між нею і компатибілізмом; по-друге, не надає достатньої ваги одному з головних міркувань, на яких ґрунтується означена вище незгода Кларка з Ляйбніцем.

Стосовно лібертаріанства і компатибілізму, принципова розбіжність стосується не питання про те, чи можуть *деякі* вчинки бути водночас вільними і необхідними. Чимало лібертаріанців погоджуються, що *деякі* вільні дії людини можуть бути *необхідними* у сенсі внутрішньої, моральної детермінації, коли людина за своїм характером, цінностями, переконаннями, не може вчинити інакше, аніж вона чинить, – але лише у тому випадку, якщо формування особистості (характеру, цінностей, переконань) людини не є цілковито детерміністичним процесом. (Цей підхід обґрунтовує, зокрема, [Кане 1996].) Іншими словами, лібертаріанці не вважають, що для будь-якого окремого вчинку свобода і необхідність є несумісними; вони вважають, що свобода (у сенсі, нероздільно пов'язаному з відповідальністю) *несумісна з цілковитим детермінізмом* – у світі, де *всі* дії людини й усі психічні події однозначно детерміновані попередніми станами й подіями, не може бути свободи волі, і людина не може вважатися відповідальною за свої вчинки. Натомість компатибілісти вважають, що свобода волі й відповідальність можливі навіть у *цілковито детерміністичному світі*.

Враховуючи це, повернемося до розбіжності між Кларком і Ляйбніцем. Чому Кларк вважав, що якби серед логічно можливих світів було кілька однаково-найкращих, то Бог створив би якийсь (будь-який) із них? Одне очевидне міркування: створити якийсь (будь-який) з однаково-найкращих можливих світів – це краще, ніж не створювати жодного світу, а Бог не може обрати гірше замість кращого. (Було б нешанобливим уподібнювати Бога до відомого Буриданового віслюка, який, перебуваючи посередині між двома однаково апетитними оберемками сіна, помер із голоду, бо не зміг обрати якийсь один.) Це міркування, здається, не має прямого стосунку до питання, яке ми обговорюємо. Але Джораті (р. 191) вказує на ще одне важливе міркування Кларка, найбільш виразно висловлене в його третьому листі до Ляйбніца. Кларк писав, що неспроможність Бога діяти в ситуації, коли два способи дії є однаково добрими, тобто за відсутності «зовнішньої підстави, яка мотивувала б його до одного способу дії радше ніж до іншого», здається запереченням того, що Бог має спроможність сам започатковувати дію, без детермінації зовнішніми речами.

На мою думку, це міркування дає підстави поставити під сумнів висновок Джораті про компатибілізм Кларка та хибність стандартної інтерпретації. Навряд чи Кларк стверджував би необхідність божої спроможності до самостійного, недетермінованого започаткування дії, якби не вважав таку спроможність суттєвою для свободи. Здається, у перспективі міркувань Кларка, природно вважати, що якби Бог не мав такої спроможності, то він не був би вільним. Сам Джораті у вступній частині своєї статті пише, що «Кларк вважає вирішальним (*crucial*), що вільні діячі можуть обирати одну з цих однаково добрих альтернатив, не потребуючи підстави для вибору будь-якої однієї з них» (р. 166). Якщо *crucial* у цьому реченні має сенс *необхідності*, то це

прямо суперечить подальшій тезі Джораті, що незгода між Кларком і Ляйбніцем «виникає з їх незгоди щодо інших питань, радше ніж з чогось, що прямо стосується необхідних та достатніх умов свободи» (pp. 166-167).

Суттєвий зв'язок між свободою та спроможністю недетермінованого вибору – це саме те, що стверджує лібертаріанство, і що заперечує компатибілізм. І ця лібертаріанська теза стосується не лише Бога, а й людини: щоб людина мала свободу волі, мають бути можливими «рівноважні» ситуації, в яких вибір людини не є однозначно детермінованим.⁵ (Зі сучасних філософів-лібертаріанців подібний погляд експліцитно обґрунтовував Ричард Свінберн: на його думку, вибір людини не є неминучим лише в тих випадках, коли людина має *однаково сильні мотиви* для виконання кожної з двох несумісних дій [Swinburne 2013: 183-184].)

Вартою уваги є ремарка Джораті про актуальність здійсненого порівняння між поглядами Кларка і Ляйбніца для сучасної філософії дії. Характерна для обох цих філософів «метафізична схема [metaphysical framework], що включає кінцеву причиновість [final causation] та агентну причиновість [agent causation], має виразні переваги для теорій свободи», оскільки дозволяє «пропонувати витончені [sophisticated] компатибілістські теорії, які уникають як багатьох проблем, характерних для простого компатибілізму, так і відомих проблем, що стоять перед лібертаріанськими теоріями» (pp. 168-169). На мою думку, стаття Джораті не виявляє вирішальної переваги одного з цих напрямків, а також залишає дискусійним питання про те, до якого з них правильніше віднести погляди Кларка; проте вона добре висвітлює й актуалізує важливу спільність у поглядах Кларка і Ляйбніца, яка може слугувати основою адекватної концепції свободи волі. Для поглядів обох філософів на свободу волі ключовим є розрізнення між, з одного боку, зовнішнім (щодо особи діяча) або фізичним спричиненням і внутрішнім або моральним спричиненням, яке закорінене в особі діяча й зумовлене ціннісними судженнями та цілями. Кларк і Ляйбніц згодні в тому, що вільними є вчинки, які спричиняються радше внутрішньо, ніж зовнішньо. Із цим, напевно, погодяться й більшість сучасних філософів дії, як із числа «витончених» компатибілістів, так і з числа лібертаріанців. Відкритими й дискусійними залишаються питання про те, як краще концептуалізувати цю релевантну для свободи й відповідальності «внутрішню причиновість», і чи апеляція до внутрішнього спричинення є *достатньою* для адекватного осмислення ідей свободи та відповідальності.

Згідно з ключовою тут інтуїцією, вчинок є вільним, якщо людина, яка його вчинила, *могла* (у цій же ситуації) *вчинити інакше*. Відмінність між витонченим компатибілізмом (на зразок концепції Ляйбніца) і витонченим лібертаріанством (на зразок

⁵ З іншого боку, лібертаріанство, яке обмежується самою лише такою *можливістю*, навряд чи може бути задовільним. Для задовільного лібертаріанства необхідно, щоб ця можливість була дійсною: у житті людини мають справді інколи траплятися ситуації недетермінованого вибору. Інакше (в перспективі лібертаріанства) свобода волі якщо й існує, то ніколи не проявляється в дії, а завжди залишається лише потенційною; вільні вчинки в принципі можливі, але для їх здійснення ніколи нікому не трапляється нагоди. Цікаво застосувати це до питання про свободу Бога: якщо серед можливих способів дії Бога завжди є *один* найкращий, то Бог ніколи в принципі не може діяти інакше, аніж він діє, і тому його дії не є вільними з лібертаріанської точки зору; дії Бога є вільними лише якщо він обирає з поміж кількох однаково найкращих (порівняно з іншими) можливих способів дії. Іншими словами, якщо серед логічно можливих світів є один найкращий, то Бог не міг створити іншого світу, аніж той, який він створив насправді, і отже, з лібертаріанської точки зору, це творення не було вільним; воно було вільним лише в тому разі, якщо Бог справді обирав *один* з кількох однаково найкращих можливих світів.

Кейна, а, можливо, і Кларка) може бути зведена до тлумачення цієї інтуїції. Якщо вважати, що ця інтуїція слухно стосується лише зовнішньої (фізичної) можливості, а не загальної можливості (людина *фізично* могла вчинити інакше, але *загалом*, за наявної комбінації як зовнішніх, так і внутрішніх факторів, *не могла* прийняти іншого рішення та вчинити інакше), то отримаємо витончений компатибілізм, який зводить свободу до внутрішньої детермінації. Якщо вважати, що вона стосується загальної, а не лише зовнішньої можливості (за наявної комбінації як зовнішніх, так і внутрішніх факторів, людина могла прийняти інше рішення та вчинити інакше), то отримаємо витончене лібертаріанство, яке тлумачить свободу як деяке поєднання внутрішньої детермінації з елементом індетермінізму. Доречність цього елементу для адекватної концепції свободи волі та специфічні проблеми, що постають перед індетерміністсько-лібертаріанськими концепціями, входять до числа питань, обговорюваних у другому розділі збірки, «Вільна воля та індетермінізм».

У статті «Індетерміністський компатибілізм» Кароліна Сарторіо обговорює питання про сумісність між компатибілізмом і індетермінізмом. Припустимо, що (як вважають компатибілісти) між свободою волі і детермінізмом немає суперечності, але реальний світ усе ж не є детерміністичним, – зокрема, елемент індетермінізму присутній в процесах прийняття людиною рішень щодо дії (чи бездіяльності). Чи узгоджується це з наявністю в людини (у реальному світі) свободи волі? Таке питання постає, зокрема, у перспективі *певного роду* компатибілістських концепцій, до числа яких належить концепція самої Сарторіо. Згідно з останньою, «свобода й контроль того типу, який потрібний для відповідальності, можуть бути пояснені в термінах чутливості до підстав [responsiveness to reasons], а ця чутливість, у свою чергу, є рисою, яка прямо відображається в кавзальній історії нашої поведінки» (р. 206). У своїй статті Сарторіо докладно обґрунтовує і пояснює, яким чином така концепція узгоджується з поглядом, що людина має свободу волі та є відповідальною за свої вчинки, за індетерміністичного припущення щодо процесу прийняття рішень у реальному світі.

Томас Букгейм у статті «Проблема осудності та невизначеність вибору», шукає можливості подолати головний парадокс ідеї свободи волі (зокрема, у його формулюванні ван Інвагеном [van Inwagen 2017]) через обґрунтування деякої «слабкої» версії детермінізму («логічного детермінізму» або «раціонального детермінізму»), яка не суперечить «локальному індетермінізму» в процесі прийняття людиною рішення щодо дії. Як відзначає сам автор (р. 241-243), пропонується ним концепція є по суті осучасненням і розвитком концепції «раціонального консиліуму вільних рішень» Томи Аквінського. Згідно з останньою, рішення є вільним або осудним, якщо 1) має місце *волюнтаристивний індетермінізм* стосовно альтернативних способів дії (оскільки, за словами Томи, воля є «невизначено спрямованою на багато речей»), та 2) діяч долає ситуацію невизначеності (indeterminacy) своєї волі, приймаючи рішення на користь однієї альтернативи (р. 241). Букгейм розвиває це в концепцію «раціонального детермінізму», згідно з якою рішення людини можуть бути не детерміновані попередніми подіями/станами та законами природи, але серед наявних альтернатив щодо дії є одна «раціонально найбільш можлива для особи відповідно до раціональних принципів прийняття рішень» (р. 245). Проте в трактуванні такого «раціонального детермінізму» Букгеймом міститься, на мою думку, прикра двозначність.

З одного боку, Букгейм описує його як «загальний детермінізм», який говорить, що майбутні рішення однозначно детерміновані деякою розширеною базою, яка включає не лише минулі події/стани та закони природи, але й «*інші* правила й *інші*

істинні безвиняткові узагальнення, згідно з якими у світі щось відбувається або трапляється» (р. 243-244), і відзначає подібність цього погляду до концепції Ляйбніца, згідно з якою можливий світ, де діє такий детермінізм, «був би не лише “найкращим” з усіх можливих світів, але також був би тотожний реальному світу» (р. 244). У цьому описі характеристика додаткових «раціонально-детерміністичних» принципів як *безвиняткових* узагальнень, згідно з якими щось (а саме, прийняття людиною рішення) *дійсно відбувається* (а не лише *відбувається в тих випадках, коли...* або *відбувалося б за умови, якщо* прийняття рішення є досконало раціональним) й ототожнення реального світу з раціонально-найкращим з усіх можливих, вказує на те, що людина завжди із *необхідністю* обирає раціонально найкращу («найбільш можливу») дію. У такому разі ми справді маємо справу зі загальним детермінізмом, але для «локального індетермінізму» місця не залишається.

З іншого боку, усупереч сказаному вище, Букгейм наполягає, що людина може вирішити інакше, що «це в її владі (up to her) – чи вона обере зазначену дію, чи альтернативний спосіб дії» (р. 246). Зокрема, в історико-філософському контексті поглядів Томи Аквінського «подолання волюнтаристичного індетермінізму вільного рішення ... не здійснюється за необхідністю» (р. 241) (за Томою, воля не урухомлюється з необхідністю (р. 242)). Зауважимо, що для Томи Аквінського як християнського філософа, з огляду на вчення про гріхопадіння, було би дуже неконгеніальним вважати, що людина завжди обирає раціонально-найкращий варіант дії. У такому разі, якщо людина в дійсності, у реальному світі, може обрати (й інколи обирає) *раціонально не найкращу* дію (або – згадаймо про дискусію Кларка й Ляйбніца – якщо трапляються ситуації, в яких є кілька раціонально-найкращих опцій, і людина може обрати будь-яку із них), і якщо ніякі чинники однозначно не детермінують, чи людина обере раціонально найкращу дію чи ні (або яку з кількох раціонально найкращих опцій вона обере), то «раціональний детермінізм» Букгейма – не про «безвиняткові узагальнення, згідно з якими у світі щось відбувається», а про те, що *відбувалося б, якби* людина завжди діяла (приймала рішення) як раціонально досконала істота. У такому разі це взагалі не детермінізм у звичайному сенсі, а версія індетермінізму.

У статті Йорга Нолера «Амбівалентна свобода: Кант і проблема *Willkür*» обговорюється зміст німецькомовного поняття *Willkür* і історичні зміни в його розумінні. Це поняття приблизно відповідає українському «довільність» (англ. *arbitrariness*), а етимологічно може бути пояснене як «вибір волі» (від нім. *Wille* – воля та *kiesen* – вибирати). Зокрема і насамперед ідеться про розуміння цього поняття у філософії Імануеля Канта. Автор відзначає, що поняття *Willkür*, яке позначає індивідуальне вільне рішення особи, зазнало в сучасній філософії (а точніше, у післякантівській філософії, починаючи з Гегеля) «семантичного пониження значення» як «хибний вид свободи, що не залучає раціональних підстав і, отже, є лише випадковим і довільним».

Нолер ставить за мету реабілітувати це поняття як таке, що має «семантичний обсяг, який також включає обгрунтоване і продумане воління» і представляє важливу філософську традицію мислення про свободу волі (рр. 251-252). Для цього Нолер докладно аналізує місце поняття *Willkür* у філософії Канта, еволюцію в його тлумаченні від «Критики чистого розуму» до «Метафізики моралі», а також показує, як ця кантівська традиція продовжується й розвивається сучасною аналітичною філософією, в концепціях таких впливових авторів різних напрямів, як Гарі Франкфурт (компатибілізм, дворівнева концепція волі; у цій концепції поняття свободи волі пояснюється через

ідею «бажань другого порядку», тобто бажань стосовно бажань першого порядку, – наприклад, бажання не бажати палити [Frankfurt 1971; 1994]) та Роберт Кейн (лібертаріанство, концепція «дій, що формують самість», *self-forming actions* [Kane 1996]).

У наступній статті Томас Пінк розглядає питання про співвідношення між свободою волі (у сенсі, що передбачається ідеями моральної відповідальності, осудності, провини тощо), необхідністю та випадковістю. Критично відштовхуючись від класичного обговорення цього питання Девідом Г'юмом, Пінк виявляє проблематичні місця концепції Г'юма й основних напрямів сучасної аналітичної філософії свободи волі й формулює та обґрунтовує власну концепцію свободи як спроможності (*power*). Стосовно міркувань Г'юма, Пінк зосереджується на двох моментах: по-перше, теза, що дії продукуються лише «причинами»; по-друге, «однорівнева» концепція моральної критики, яка не робить принципового розрізнення між негативним характеризуванням учинків чи характеру (як, скажімо, егоїстичних, недбалих, жорстоких, або просто поганих) і покладанням на особу провини за такі вчинки чи характер. Пінк звертає увагу на те, що звичайна ідея моральної відповідальності натомість передбачає два рівні моральної критики: вважати особу *винною* в деяких поганих вчинках – не те саме, що (це більше, ніж) вважати її вчинки, або навіть її характер, поганими; щодо поганих учинків чи характеру має цілковитий сенс *додаткове* питання: чи людина винна в тому, що так вчинила, або в тому, що має такий характер? Однорівнева концепція, характерна для Г'юма, «ігнорує найбільш визначальний зміст морального осуду – критику вад діяча як його провини» (р. 270).⁶ Ця помилка, на думку Пінка, характерна і для переважної більшості сучасних аналітичних філософів свободи волі (як компатібілістів, так і лібертаріанців), що дотримуються концепції подієвої кавзальності, згідно з якою причинами подій (зокрема, дій людини) можуть бути лише інші (попередні) події. Необхідною складовою адекватної, дворівневої концепції моральної критики є «агент як детермінант подій». Тому Пінк вважає, що вільні дії людини (за які вона відповідальна) слід розуміти як *агентну кавзальність*: причиною вільної дії особи є сама особа, а не якісь попередні події чи стани (навіть якщо йдеться про психічні стани цієї особи).

Проте такий підхід має свої великі й добре відомі труднощі. Принаймні, як зауважує Пінк, для задовільного пояснення свободи недостатньо постулювати, що причиною є річ-агент, а не події, бо те саме можна було би постулювати й щодо будь-яких інших випадків спричинення, де жодної свободи явно немає. Пінк посилається на давні та середньовічні теорії спричинення (можна було би згадати також і подібні сучасні теорії, – наприклад, Едварда Лові [Lowe 2008] і Ричарда Свінберна [Swinburne 2013]), в яких «субстанційна кавзація простягалася ширше, аніж царина свободи чи контролю» (р. 271). Наприклад, якщо камінь вдарився об вікно й розбив його, то наслідок – розбиття вікна – можна приписати як причині-події (удар каменя у вікно), так і причині-субстанції, власне каменю.

Зрештою, у концепції, запропонованій Пінком, вирішальним є розрізнення двох видів спроможностей до продукування наслідків: звичайних причин і свободи. Для спроможності-причини характерно, що, за її наявності, відповідний наслідок виникає з необхідністю, незалежно від волі субстанції, яка є носієм цієї спроможності. Для спроможності-свободи характерно, що, за наявності в діяча спроможності до певної

⁶ В оригіналі має місце гра слів, оскільки англійське *fault* вживається двічі: спочатку в сенсі «вада», а потім у сенсі «провина».

дії, у нього наявні також альтернативні спроможності щодо інших дій або утримання від дії, і яка із цих спроможностей буде зрештою реалізована, визначається волею діяча. На жаль, Пінк не розглядає критично важливого питання: чи є сама ця воля (воля до вчинення тієї чи тієї дії) детермінованою якимись попередніми подіями/станами? Це питання, здається, повертає нас до дилем детермінізму/індетермінізму та компатибілізму/лібертаріанства.

У третьому розділі збірки здійснюється перехід від теми свободи волі до теми моральної відповідальності.

У статті «Кантівське обґрунтування свободи як умови морального привинення» Клавдія Блузер здійснює реконструкцію Кантівської концепції морального привинення (*moral imputation*), що охоплює центральні аспекти сучасного поняття моральної відповідальності. Також авторка захищає Кантівське практичне обґрунтування свободи проти заперечень, висунутих сучасним американським філософом Дерком Перебумом. Авторка доводить, що в перспективі моральної філософії Канта, необхідною умовою привинення особі вчинених нею дій, які не відповідають вимогам морального закону, є трансцендентальна свобода волі (яку Кант визначав як «здатність абсолютного започаткування певного стану та низки наслідків, що з нього випливають»), і з'ясовує, як «теоретичний та практичний розум працюють разом у спосіб, що дозволяє нам стверджувати, що ми є вільними» (р. 283). Значна частина статті присвячена запереченням Перебума проти Кантівської концепції [Pereboom 2001: 141-152, 197-199; 2006], які зводяться до двох моментів: намагання відхилити один із її засадничих принципів, що належитість (обов'язок) передбачає спроможність («*Ought implies can*»), і припущення про можливість моральних принципів щодо правильності й не-правильності (*rightness and wrongness*) дій, які є чинними незалежно від істинності суджень про моральний обов'язок (*moral ought judgments*). Блузер показує, що ці заперечення залишають поза увагою важливі моменти Кантівського обґрунтування й що «практичні підстави для визнання свободи є вагомішими, ніж вважає Перебум, і тісно пов'язані з моральною філософією Канта як цілим» (р. 307).

Стаття Пітера ван Інвагена «Чи належитість передбачає спроможність?» продовжує обговорення нещодавніх спроб заперечення принципу «належитість передбачає спроможність» («*Ought implies can*»), що традиційно асоціюється з філософією Канта (хоча можна знайти й набагато давніші апеляції до нього в дещо інших формулюваннях) і є одним із головних компонентів проблеми свободи волі та моральної відповідальності. Зокрема, ван Інваген нейтралізує «атаку» на цей принцип з боку «деяких практикантів так званої експериментальної психології» (р. 319) і захищає (донедавна загальноновизнану) тезу, що він є аналітичною істиною, а тому не може бути спростований експериментально.

У цілому, статті збірника досить повно висвітлюють головні аспекти філософської проблеми свободи волі та моральної відповідальності, репрезентують основні підходи до неї в рамках сучасної дискусії в аналітичній філософії і – через залучення філософів-класиків – збагачують цю дискусію та надають їй історичну перспективу.

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ / REFERENCES

- Frankfurt, H. (1971). Freedom of the Will and the Concept of a Person. *The Journal of Philosophy*, 68 (1), 5-20. <https://doi.org/10.2307/2024717>
- Frankfurt, H. (1994). Autonomy, Necessity and Love. In H. F. Fulda & R.-P. Horstmann (Eds.), *Vernunftbegriffe in der Moderne: Stuttgarter Hegel-Kongress 1993* (pp. 433-447). Stuttgart: Klett.
- Hausmann, M., & Noller, J. (Eds.). (2021). *Free Will. Historical and Analytic Perspectives*. Cham: Springer; London: Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1007/978-3-030-61136-1>
- Kane, R. (1996). *The Significance of Free Will*. New York: Oxford University Press.
- Lowe, E. (2008). *Personal Agency. The Metaphysics of Mind and Action*. Oxford; New York: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199217144.001.0001>
- Pereboom, D. (2001). *Living Without Free Will*. Cambridge; New York: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511498824>
- Pereboom, D. (2006). Kant on Transcendental Freedom. *Philosophy and Phenomenological Research*, 73(3), 537-567. <https://doi.org/10.1111/j.1933-1592.2006.tb00548.x>
- Swinburne, R. (2013). *Mind, Brain, and Free Will*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199662562.001.0001>
- van Inwagen, P. (1983). *An Essay on Free Will*. Oxford: Oxford University Press.
- van Inwagen, P. (2008). The Consequence Argument. In P. van Inwagen & D. Zimmerman (Eds.), *Metaphysics. The Big Questions* (pp. 450-456). Oxford: Blackwell.
- van Inwagen, P. (2017). *Thinking About Free Will*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781316711101>

Одержано / Received 03.11.21

Dmytro Sepetyi

The problem of the freedom of will: historico-philosophical topics in the analytic perspective. Hausmann, M., & Noller, J. (Eds.). (2021). *Free Will. Historical and Analytic Perspectives*. Cham: Springer; London: Palgrave Macmillan.

Rewiew of Hausmann, M., & Noller, J. (Eds.). (2021). *Free Will. Historical and Analytic Perspectives*. Cham: Springer; Palgrave Macmillan.

Дмитро Сепетий

Проблема свободи волі: історико-філософські сюжети в аналітичній перспективі. Hausmann, M., & Noller, J. (Eds.). (2021). *Free Will. Historical and Analytic Perspectives*. Cham: Springer; London: Palgrave Macmillan.

Огляд книги Hausmann, M., & Noller, J. (Eds.). (2021). *Free Will. Historical and Analytic Perspectives*. Cham: Springer; Palgrave Macmillan.

Dmytro Sepetyi, Doctor of Sciences in Philosophy, Associate Professor of the Department of Social Studies at Zaporizhzhia State Medical University.

Дмитро Сепетий, д. філос. н., доцент кафедри суспільних дисциплін Запорізького державного медичного університету.

e-mail: dmitry.sepety@gmail.com
