

## ДЕТЕРМИНИЗМ И ИНДЕТЕРМИНИЗМ В ДУАЛИСТИЧЕСКИХ И НЕДУАЛИСТИЧЕСКИХ ОНТОЛОГИЯХ: ОТ КАНТА К САРТРУ

Д.Э. Гаспарян

Национальный исследовательский  
университет – Высшая школа  
экономики,  
Москва

anaid6@yandex.ru

Автором рассмотрены возможные подходы к проблеме свободы воли. Первый отталкивается от детерминистической, а второй от индетерминистической парадигм. Далее выделяются два философских подхода, которые предполагают идею реальности фундаментальной неопределенности мира и некоторых происходящих в нем событий. При этом первое решение не выделяет специфической онтологии человека в пределах онтологии вообще. Несмотря на то что оно отталкивается от фундаментальной неопределенности мира и не предполагает жесткий причинно-следственный детерминизм, оно тем не менее распространяет случайный характер событий на весь универсум. Проблемой данного подхода является то, что мы имеем риск получить детерминизм нового типа, например детерминизм квантовых событий, где события неизбежно случайны и спонтанны, и в этом смысле не свободны – в том смысле, в котором о свободе говорит философия и всякая интуиция, имеющая в виду свободу, а не случайность. Второй из рассматриваемых подходов, напротив, возлагает непосредственно на человека довольно важную миссию – задавать онтологический контур мира как индетерминантный. В ходе таких манипуляций человек хоть и не трансцендирует миру, но получает особое место в нем, а именно право придавать ему определенный вид – такой, при котором свобода в мире становится реальной.

**Ключевые слова:** свобода воли, детерминизм, индетерминизм, свобода, случайность, фундаментальная неопределенность, недуалистические онтологии, Демокрит, И. Кант, П. Лаплас, Ж.-П. Сартр, В. Гейзенберг.

DOI: 10.17212/2075-0862-2014-4.1-62-71

\* \* \*

Фундаментальный для всей истории философии спор о свободе воли опирается на следующие ключевые аргументы. С точки зрения здравого смысла мир мыслится как каузально непрерывный поток причин и следствий. При этом, что важно, каждому отдельному следствию должна соответствовать однородная ей причина. Скажем, падение яблока с дерева как некое физическое событие должно иметь некую физическую же причину – колебание воздуха, вес, механическое воздействие и пр. Мы не можем, не впадая в мистицизм, ука-

зать на нефизическую причину, управляющую этим процессом. Например, мы не можем сказать, что причиной падения было событие X, не имеющее никаких следов в физическом мире. Это было бы равносильно признанию существования в мире духов. Но нам не приходит также в голову сказать, что причиной падения яблока было его собственное твердое решение – «упасть». Если последовательно придерживаться этой точки зрения, то мы придем к радикальному детерминизму, который придется распространить также и на человека, отказав ему в свободе воли.

Действительно, если все имеет причину, то нетрудно доказать всеобщий и жесткий детерминизм всего сущего. В пределах такого детерминизма не может быть и речи о свободе воли не только «электрона», но и «субъекта» – обратное означало бы наличие в мире онтологических разрывов или возможности того, что плохо согласуется с классической логикой – возникновение чего-либо из ничего. Детерминистская картина мира обусловлена тем, что физический мир можно мыслить непротиворечивым образом лишь как каузально замкнутый. «Каузальная замкнутость» означает, что поток причин и следствий, во-первых, должен быть непрерывен, а во-вторых, должен быть однородным. Иными словами, физическое следствие должно иметь позади себя физическую причину, а физическая причина должна вызывать к жизни физическое следствие. Что будет означать в такой картине мира свободное (случайное) событие? Разрыв в цепи причинно-следственных связей, брешь в бытии, провал в онтологическую пустоту. Это очень опасный вывод – если в бытии намечается пробел, разрыв или пустота, иными словами, отсутствие бытия, а еще точнее – ареал небытия, то, как это хорошо знала классическая философия, воспитанная в этом вопросе аристотелизмом, бытие прервется навсегда, ибо из небытия (ничего) бытие (что-то) не может появиться.

Но если мы все-таки допускаем наличие свободной воли у субъекта, то в силу каких аргументов? В силу того же здравого смысла мы понимаем, что физические события, ставшие результатом человеческой активности, не могут быть до конца объяснены физическими причинами. Физические причины, безусловно включены в каузальную цепочку, но не исчерпывают

ее. К примеру, если я встаю и закрываю окно, то мое поведение как физического тела (подъем, движение, перемещение и пр.) может быть описано исключительно в терминах физики, но как будет описано в этом случае мое решение? Безусловно, можно сослаться на физическое чувство холода, которое испытывает мое физическое тело, на раздражение нервных окончаний, приведших к соответствующим раздражениям в нейронах мозга. Будет ли это объяснение приводить к моему решению так же жестко, как вода закипает при нагревании до ста градусов; описывается ли само решение на языке нейронов? Как кажется, нет. Мы хорошо понимаем: при одних и тех же физических реакциях решение может быть самым разным. Кроме того, само решение не тождественно физическим (нейронным) коррелятам, ему сопутствующим, точно так же – самая тщательная регистрация всех физических изменений в теле кого-то, кто поедает мороженое, еще не позволит нам самим испытать вкус мороженого, т. е. получить доступ к собственно субъективному переживанию. Тогда что соответствует моему решению в физическом мире? Строго говоря, ничего. Оно предстает пробелом или разрывом в цепи физических причин и следствий. Уже в этом смысле свободное действие можно было бы назвать «ничто».

Альтернатива, которая нам предлагается в этом случае, выглядит довольно безрадостной: или согласиться с иллюзией свободы воли и объявить человека марионеткой или допустить вторжение хаотических событий в причинно-следственные ряды и тем самым нарушить их стройность и нерушимость, заодно заложив мину под все здание физики и всех остальных естественнонаучных дисциплин.

Указанная проблема индетерминизма или детерминизма не является в философии новой. Она сопровождает философию с момента ее зарождения. В свою очередь, Кант, как известно, придал этой трудности вид антиномии<sup>1</sup>, что означало равную силу аргументов с той и другой стороны, и это усложнило задачу еще больше. Его решение также известно: спасти ситуацию можно единственным способом – следует разнести два возможных описания мира, детерминистическое и индетерминистическое, по двум мирам – феноменальному (мир физических объектов) и ноумен-

<sup>1</sup> В защиту индетерминизма Кант говорит: «...если все происходит только по законам природы, то всегда имеется лишь подчиненное, а не первое начало и потому вообще нет никакой полноты ряда на стороне происходящих друг от друга причин. Между тем закон природы состоит именно в том, что ничто не происходит без достаточно определенной а priori причины. Следовательно, утверждение, будто всякая причинность возможна только по законам природы, взятое в своей неограниченной всеобщности, противоречит само себе, и потому нельзя допустить, что причинность по законам природы есть единственная причинность».

Напротив, в защиту детерминизма выдвигаются следующие аргументы: «благодаря... спонтанности должен безусловно начинаться не только некоторый ряд, но и определение самой этой спонтанности к созданию этого ряда, т. е. причинность, так что ничто не предшествует, посредством чего определилось бы это происходящее действие по постоянным законам. Однако всякое начало действия предполагает состояние еще не действующей причины, а динамически первое начало действия предполагает состояние, не находящееся ни в какой причинной связи с предшествующим состоянием той же самой причины, т. е. никоим образом не вытекающее из него. Следовательно, трансцендентальная свобода противоположна закону причинности и представляет собой такое соединение последовательных состояний действующих причин, при котором невозможно никакое единство опыта и которого, следовательно, нет ни в одном опыте; стало быть, она есть пустое порождение мысли» [2, с. 245, 246].

альному (мир нефизических событий – актов воли или сознания субъекта). Это решение призвано примирить два тезиса. Согласно первому, бессубъектный мир природы должен мыслиться как каузально замкнутое собрание причин и следствий, а согласно второму, субъект, наделенный невещественным сознанием, способен к свободному действию. Кантовское решение состоит в том, что, будучи телесным существом, субъект подчиняется детерминистическим законам, а будучи духовным – от них освобождается. Иными словами, его тело помещается в феноменальный мир, а дух (сознание) – в ноуменальный. Это разнесение по мирам означает, что тело, будучи телом среди прочих тел, живет по законам детерминизма и полностью им подчиняется, в то время как сознание, не нарушая каузальной замкнутости мира, остается абсолютно свободным. При этом получается, что в мире ноуменальном, где протекает ментальная и моральная жизнь субъекта, царит свобода, ничем и никем не стесненная. Напротив, феноменальный мир, в котором субъект представлен как физическое существо, полностью подчинен закону причинности, и никакой свободы в таком мире нет. Решение Канта кажется весьма убедительным с точки зрения того, к чему мы привыкли на уровне здравого смысла. Действительно, никто не ждет, что в мире природы и физических тел возможна какая-то спонтанность – яблоки не срываются с деревьев по собственному желанию и не отпрыгивают от нас, когда мы приближаем к ним руку. В свою очередь, свой внутренний мир мы знаем как свободный – я могу положить яблоко справа от себя, а могу слева, оба этих решения ничем не детерминированы, и я сознаю их как абсолютно произвольные. Например, каждый раз, когда я подни-

маю правую руку, то это некое физическое событие, которому предшествует физическая причина, скажем, нейронная активность моего мозга или соответствующее напряжение мышц. В событии подъема мною правой руки физик (нейроученый) ищет и находит физические причины этого события (состояние нейронов в мозге), в то время как само мое решение поднять (или опустить) правую (или левую) руку (или палец) является абсолютно свободным. Таким образом, в физическом мире цепочка причин и следствий никогда не прерывается, но неизменно работает принцип каузального следования. Однако интуитивно каждый человек, поднимающий правую руку, хорошо понимает, что нейронное состояние мозга не является единственной причиной данного события. Скорее, это каузальная часть физического события подъема руки. Истинной причиной должно являться мое решение поднять правую, а, к примеру, не левую руку. Но что соответствует этому моему решению в физическом мире? Ничего. Мы осознаем, что мое решение ничем не детерминировано. Разумеется, оно может быть объяснено каким-то предшествующим волевым решением, но сам принцип «принятия решения» ставит нас перед фактом реального выбора, который совершаем мы сами, понимая, что позади наших решений нет таких причин, которые толкали бы нас к выполнению некоторого действия так же жестко и неумолимо, как это происходит с физическими объектами. Кант полагал, что поскольку свобода воли проявляется только в ноуменальном измерении, то тем самым наблюдаемый в нашей реальности жесткий детерминизм физических объектов ничем не нарушается, и возможных противоречий удастся избежать.

Проблематичность кантовского решения заключается, однако, в том, что субъект, будучи и сам удвоен, так как существует в двух измерениях, физическом/феноменальном и духовном/ноуменальном, должен каким-то образом синхронизировать свободу своих решений и детерминизм физических событий. Свободное решение, предпринятое в ноуменальном мире, не может вторгаться и разрывать цепочки феноменальных событий, противное означало бы наличие свободы также и в феноменальном мире. Но если свободное ноуменальное событие никак не нарушает ряд феноменальных причин и следствий, а лишь продолжает его, то на каком основании мы считаем его свободным? Например, тот же факт подъема правой руки абсолютно свободен как мое решение, но он развернут в физическом мире, где не может быть никакой свободы. При этом поднятие руки как физическое событие привносит в мир массу физических последствий (например, колебание воздуха в московской квартире, которое, если проследить его эволюцию, может привести к торнадо в Новом Орлеане), и не означает ли это, что субъект своей свободой все-таки привносит неконтролируемое возмущение в поток физических событий природного мира? Но если мы допустим, что так и происходит, то мы должны будем согласиться и с тем, что живем в абсолютно хаотичном и спонтанном природном мире, что все же не соответствует действительности.

Эта философская антиномия связана, как мы убедились, с принципом детерминизма. Соответственно, одним из способов избавления от нее будет решение, ориентированное на унифицирование индетерминизма. Если мы не готовы вводить принцип предустановленной гармонии, при котором

свобода ноуменальных событий синхронизировалась бы с каузальностью феноменальных событий, то мы должны отказаться от дуалистического решения и постараться принять верность только одного ответа. Такой подход будет обусловлен скепсисом, связанным с трудностями согласования свободы индивида и каузальности природы. Это означает ни много ни мало как распространение спонтанности на весь мир, будь то мир природы или мир человека. Выходом из сложившейся ситуации представляется тотализация свободы, т. е. применение ее ко всему миру, а не только к миру внутренней жизни субъекта.

Сделать это, однако, можно двумя разными способами. Согласно первому, придется исходить из того, что при том, что в физическом мире одни ряды событий вполне удачно описываются строгими каузальностями, существуют и такие измерения реальности, где детерминизм не действует. Существуют события, которые являются не чем иным, как пучками сингулярностей (случайностей), описание которых в терминах каузальности невозможно. Согласно же второму способу можно попытаться связать производство свободы исключительно с человеком, однако, что здесь наиболее важно, не удваивать при этом мир на два измерения, где в одном из них свобода свершается, а в другом – нет.

Рассмотрим по порядку эти два возможных решения.

Первое из них предлагает нам такую модель мира, где случайность физического события вовсе не является нелепостью, разбивающейся о неумолимую логику принципа «из ничего ничего не возникнет». Этот подход, довольно проблематичный с точки зрения формальной логики и попросту здравого смысла, однако, хорошо

согласуется с ключевыми положениями современной квантовой физики, в частности с ее «принципом неопределенности» (открытым в 1927 г. В. Гейзенбергом). Согласно этому принципу, поведение микрочастиц описывается вероятностными законами (не с точки зрения конечного наблюдателя, не знающего всех истинных причин, а «с точки зрения самих частиц»), что ставит под сомнение положение о том, что физическая вселенная существует в детерминистичной форме. Поскольку поведение микрочастиц таково, что при проведении серии идентичных экспериментов над идентичными системами координат получаются каждый раз различные значения, то физическую вселенную было бы правильнее описывать как набор вероятных или возможных состояний. При этом распределение вероятности хоть и может быть вычислено при помощи квантовой механики, но точный путь каждой частицы не может быть предсказан никаким известным методом, и это связано не с проблемой метода, но с тем, что в некотором роде нечего вычислять. Суть этого положения в том, что неклассическое понятие вероятности в квантовой механике принципиально отличается от классического понятия вероятности. Последним пользовались еще Лаплас и Демокрит – отцы-основатели жесткого детерминизма. Согласно их воззрениям, понятие вероятности следует вводить только потому, что мы всегда имеем дело с конечной и частной системой наблюдения, в которой по определению не могут быть учтены все причинные факторы. Например, при подбрасывании монеты вероятность выпадения «орла» или «решки» описывается соотношением  $1/2$ . Но ясно, что это происходит вовсе не потому, что сама монета, зависнув на мгновение в воздухе, пребывает

в неопределенности в отношении того, на какую сторону ей упасть. Неопределенность касается только нашего прогноза, находящегося в условиях дефицита информации; поведение же монеты вполне определено – в данном случае силой толчка, углом наклона, амплитудой движения, сопротивлением воздуха и т. д. Если бы конечный наблюдатель знал все то, что «знает сама реальность», то поведение монеты было бы предсказано с 100 %-й вероятностью. Квантовая физика имеет в виду совсем другую неопределенность, а именно реальную, онтологическую неопределенность, если угодно – неопределенность самой монеты (за тем лишь исключением, что монета – это макрообъект, а квантовая физика имеет возможность подтвердить свои гипотезы только на примере микрообъектов). Дело вовсе не в том, что наши знания ограничены и мы не знаем значений каких-то скрытых переменных; дело в том, что в случае микрочастиц результат измерения принципиально недетерминирован, объект ведет себя абсолютно спонтанно или, иными словами, у него просто нет причины [1, с. 67–71].

В целом современная физика находит возможным мириться с наличием в мире таких сред, где элементы могут вести себя абсолютно свободно. Иными словами, речь идет о том, что на определенных уровнях физического мира (макромира) работает принцип строгого детерминизма, в то время как на других (в области микромира) господствует индетерминизм и именно то, что стоики<sup>2</sup> так пронизательно назвали «свободой воли электрона»<sup>3</sup>. При этом во-

прос, как индетерминизм микрообъектов скоррелирован с детерминизмом макрообъектов, представляет собой отдельную большую трудность и является, вообще говоря, открытым. Кроме того, несмотря на то что дуализм свободно волящего духа и жесткой причинности природы здесь оказывается преодоленным, призрак дуализма вновь является нам, когда приходится говорить о двух измерениях микро- и макромиров.

Второе решение, которое также состоит в том, чтобы, не удваивая мир, сохранить в мире свободу, увяжет привнесение в мир свободы непосредственно с человеком. В рамках этого решения будет лежать знаменитая теория свободы Ж.-П. Сартра. Философия свободы Сартра сохранит кантовский пафос привилегированности человека в процессе созидания свободы, но устранил парадоксальность двух миров – ноуменальной свободы и феноменальной каузальности. В целом сартровская версия спецификации бытия человека будет звучать так: в мире есть свобода благодаря существованию в нем человека, и мир этот един. Именно человек является тем существом, которое наделено способностью безусловно начинать причинные ряды. Это не означает, что на его активность ничего не влияет, но никакие влияния ни в сумме, ни по отдельности не формируют для человеческого действия причину в том же смысле, в каком мы говорим о причине для физических событий. Мы говорим о причине падения физического тела совсем не

---

меревались задать И. Канту: как происходит синхронизация на обоих этих уровнях, при том что мир дан единым онтологическим актом? До какого предела микромир разворачивается по законам спонтанности, чтобы затем (спонтанно или обусловлено?) перейти в состояние макромира, где правят законы детерминизма?

<sup>2</sup> Стоики вполне заслуженно снискали уважение представителей неклассической философии (в частности, Ж. Делеза), так как предвосхитили многие интуиции современной философии.

<sup>3</sup> Заметим, однако, что квантовый подход оставляет нас с теми же вопросами, что мы на-

так, как мы говорим о причине чего-либо решения. Падающее тело не может выбрать траекторию своего падения, человек же может выбирать из множества вариантов. Осознать смысл этих рассуждений можно в любое мгновение. Даже когда мы совершаем самый простой выбор, мы ощущаем, что одной актуализированной возможности мы всегда можем предпочесть другую; ничто не направляет человеческое действие так же жестко, как это имеет место в физическом мире. С точки зрения внешнего описания человека можно задать как абсолютно спонтанную систему, чьи действия не могут быть просчитаны; с внутренней же позиции, т. е. как экзистенциальное существо, человек каждую секунду осознает пустоту беспредпосылочности собственной активности. Так, за каким-то конкретным решением могут стоять определенные мотивы и побуждения. Но это не означает, что они жестко запрещают другое решение, прямо противоположное или просто не совпадающее с принятым. Человек есть тот, который вопреки любым предпосылкам может совершить более чем одно действие, при том что любое из них будет введением в мир нового события. Тезис о свободе человека не стоит понимать как утверждение о том, что человек способен на все – у него всегда есть какие-то объективные ограничения, например, он не может ходить по воде или повисать в воздухе. Речь идет о том, что любое действие протекает в окружении равноценных ему других возможных действий и выбор которого отделен от прочих пустотой разрыва в причинно-следственной цепи. «Никакая внешняя причина их не устранил. Я один являюсь постоянным источником их небытия, я включен в них; чтобы появилась моя возможность, я полагаю другие возможно-

сти, чтобы их ничтожить. Это значит, что, конституируя определенное действие как возможное и именно потому, что оно является моей возможностью, я отдаю себе отчет в том, что ничего не может обязать меня держаться этого действия» [3, с. 61].

Правоту Сартра призваны доказать самые обыденные примеры. Допустим, мы размышляем над тем, соглашаться ли на новую работу, переезд, предложение замужества и т. д. Каждый из этих выборов обнажает спектр возможностей, так как человек никогда не имеет дело только с одной возможностью, но как минимум с двумя: соглашаться/не соглашаться. В свою очередь, каждое из возможных решений и есть то, что философия называет безусловным началом причинного ряда – человек может руководствоваться массой самых разнообразных и убедительных доводов и соображений, но его действие все-таки никогда не будет иметь позади себя жесткий причинно-следственный ряд. Это значит, что человеческое действие наделено уникальной способностью начинать с самого себя, быть чистым нулем, запускающим некую последовательность событий. Так, выбор определенного партнера может развернуть один жизненный сценарий, а иной выбор запустил бы другой вариант событий. Каждый из этих событийных рядов является онтологически новым, переведенным самим субъектом из потенции в акт.

Но если никакой предзаданности нет, то субъект выбора в этой ситуации всегда отягощен осознанием того, что из множества потенциальных возможностей он актуализировал только определенную часть, возможно вовсе не оптимальную и не наилучшую. Другие возможности могли бы оказаться привлекательнее. В силу этой неуверенности субъект всегда подвержен тре-

воге – имплицитному осознанию того, что он мог бы поступить иначе, в то время как предпочтительный выбор определенной актуализации не гарантирован как самый правильный. Так, человек, стоящий перед игральным автоматом, должен знать, что его возможность выиграть миллион абсолютно реальна и то, что случится на самом деле (он не станет играть, сыграет и ничего не выигрывает и т. д.), нигде в мире не заложено. Мир «не знает», выиграет кто-то или нет, ибо будущего нет, но оно появляется благодаря человеку как нечто из ничего<sup>4</sup>. Соответственно, принимая решение не играть, он может абсолютно реально потерять миллион. Это осознание того, что каждое действие закрывает перед нами тысячи воз-

<sup>4</sup> Очевидно, что с этической и онтологической точек зрения мы имеем здесь дело с концепцией, противоположной концепции судьбы. В свою очередь, для принятия идеи судьбы достаточно опоры на формальную логику, согласно которой в мире не может быть новых событий (с точки зрения самого мира), а значит, все события уже заранее существуют. Соответственно, принцип онтологизации негативного является, по сути, единственным способом противостоять идее судьбы без удвоения мира. В этом случае новое событие возможно не только для конечного наблюдателя, но и для самого мира. Но для этого оно должно возникнуть из реального ничто. Кроме того, в случае идеи судьбы невозможно говорить о личной ответственности субъекта. Например, Эдип, строго говоря, не может нести ответственность за свои поступки, так как они произошли бы в любом случае. Только если мы оставляем за человеком реальную свободу вводить в мир новые события, его действиям может быть атрибутирована ответственность.

Как следствие, этическая свобода человека составляет дополнительный повод для тревоги. «И моя свобода тревожится быть основанием ценностей, в то время как сама не имеет основания. Она тревожится, кроме того, и тем, что ценности в принципе раскрываются в свободе, поскольку они не могут раскрываться, не будучи тут же “поставленными под вопрос”, потому что в качестве моей возможности существует дополнительная возможность перевернуть шкалу ценностей» [3, с. 109].

можностей и составляет существо экзистенциальной тревоги. Если представить жизнь человека как определенный сценарий (проект), то станет понятно, почему человек никогда не удовлетворен – он никогда не знает, является ли этот сценарий наилучшим или наихудшим из всех возможных. Кроме того, человек понимает: никакая мотивация не может изъять из его действий свободу, ибо человеческое действие принципиально беспредпосылочно, оно всегда может быть другим<sup>5</sup>. «Эта свобода, которая открывается нам в тревоге, может характеризоваться посредством существования того ничто, которое проникает между мотивами и

<sup>5</sup> Один из способов избавления от тревоги заключается в том, чтобы максимально сузить круг возможностей. Например, можно сказать, что выбор определенной профессии обусловлен тем, что к остальным профессиям у нас нет должных способностей и дарований. Можно также сокращать возможности путем обращения их в необходимость. Эти методы едва ли могут помочь хотя бы потому, что субъект остается тем, кто наделяет происходящее смыслом, и в этом ему никто не может помешать быть свободным. «... конкретно существуют будильники, надписи, декларации о доходах, полицейские – столько опор против тревоги. Но как только дело удаляется от меня, как только я отсылаюсь к самому себе, поскольку я должен ожидать себя в будущем, я открываюсь сразу как тот, кто дает свой смысл будильнику, кто запрещает, исходя из надписи, ходить по газону или по грядке вокруг цветника, кто готов выполнить приказ начальника, кто решает, будет ли интерес к создаваемой им книге, кто, наконец, делает так, чтобы существовали ценности, требованиями которых определяется его действие. Я появляюсь один и в тревоге перед единственным и первичным проектом, конституирующим мое бытие; все барьеры, все опоры рушатся, ничтожатся сознанием моей свободы; я не должен и не могу прибегать ни к какой ценности, исходя из факта, что именно я поддерживаю в бытии ценности; ничто не может обезопасить меня от меня самого, отрезанного от мира и своей сущности этим ничто, которым я являюсь, я должен реализовать смысл мира и свою сущность; я принимаю решения в одиночестве, без оправдания и без извинения» [3, с. 81].



действием. Не потому, что я свободен, мое действие избегает детерминации мотивами, но, напротив, структура мотивов как недействительных есть условие моей свободы» [3, с. 61]. «Недействительность мотивов» означает тот факт, что мотивы не могут задавать жесткую линейность деятельной активности субъекта, их наличие не означает, что человек был однозначно детерминирован к тому или иному поступку. Иными словами, мотив это не то же, что причина. Например, столкновение машин в результате аварии есть причина того, что они пострадали, но спешка водителя, позволившая ехать ему на красный цвет, есть мотив. Несмотря на спешку, водитель мог не нарушать правила. Поскольку мотив не является причиной, постольку мы и говорим о разрыве в причинно-следственной цепочке человеческих действий.

Таким образом, ключевым определением человеческой свободы будет «ничтожащий разрыв» между настоящим и прошлым и настоящим и будущим. «...Внутри этого отношения проскальзывает ничто: я не являюсь тем, чем я буду. Вначале я не являюсь им, поскольку меня отделяет от него время. Затем то, чем я являюсь, не есть основа того, чем я буду. Наконец, потому что ничто, существующее в настоящее время, не может точно детерминировать то, чем я собираюсь быть» [3, с. 105]. В сартровском исполнении человек стоит в зазоре времени; настоящее, не вытекающее из прошлого и не приуроченное будущим, есть чистое ничто – ничто его свободы.

Таким образом, позиция Сартра по вопросу реальности свободы в мире будет состоять в следующем. Именно поскольку опыт бытия человеком есть опыт ничтожения в бытии, что означает способность разрыва между тем, что было, и тем, что

есть, а также тем, что есть, и тем, что будет, человек объективно вносит разрывы в причинно-следственные ряды. Эти разрывы означают в данном случае, что будущее не вытекает напрямую из настоящего, а настоящее не вытекает из прошлого, так как не существует линейной детерминации между одним и другим. Человек всегда погружен в пустоту возможностей, именно поэтому он так остро ощущает парадокс времени – прошлого уже нет, будущего еще нет, а настоящее исчезающе мало и потому неуловимо. Эти три модуса времени характеризуют область человеческой свободы, а именно ситуацию хронических разрывов в причинно-следственной цепи (в данном случае моментов времени) – прошлого нет как причинного ряда, обуславливающего будущее, будущего нет как обусловленного прошлым, настоящее же есть пустота, какой и является сам субъект (выбора). Отсюда трудности описания времени как линейного детерминантного процесса – субъекту не удастся осуществить эту процедуру, так как он сам сопричастен прерывной природе временения, когда каждый последующий момент никак не вытекает из предыдущего.

Итак, оба рассмотренных нами подхода отталкиваются от идеи реальности фундаментальной неопределенности некоторых событий. При этом первое решение не выделяет специфической онтологии человека в пределах онтологии вообще. Второе, напротив, возлагает на человека довольно важную миссию – задавать онтологический контур мира как индетерминантный. В ходе таких манипуляций человек хоть и не трансцендирует миру, но получает особое место в нем, а именно право придавать ему определенный вид – такой, при котором свобода в мире становится реальной.

**Литература**

1. Дирак П. Принципы квантовой механики. – М.: Физматгиз, 1960. – 434 с.
2. Кант И. Критика чистого разума / Сочинения: в 8 т. Т. 2. – М.: Мысль, 1994. – 568 с.
3. Сартр Ж.-П. Бытие и Ничто. – М.: Республика, 2000. – 700 с.

**DETERMINISTIC AND NONDETERMINISTIC APPROACHES  
IN DUALISTIC AND NON-DUALISTIC ONTOLOGY:  
FROM KANT TOWARD SARTRE****Diana Gasparyan**National Research University –  
Higher School of Economics,  
Moscow

anaid6@yandex.ru

The author considers possible approaches to the problem of free will. The first approach proceeds from the deterministic and the second one from nondeterministic paradigms. There are two philosophical approaches that involve the idea of the reality of fundamental uncertainty of the world and some of the events. The first solution does not allocate specific ontology of the person within the ontology at all. Despite the fact that it builds on the fundamental uncertainty of the world and does not involve hard determinism, it is, however, distributes the random nature of events in the whole universe. The problem with this approach is that we have a risk of getting the determinism of a new type, such as determinism of quantum events, where events are inevitably random and spontaneous, and in this sense are not free, at least with the meaning in which freedom is considered in philosophy and in every kind of intuition referring to freedom, not chance. The second of these approaches, by contrast, refers directly to the person because of his\her important mission - to mane the ontology of the world as indeterminate. During such manipulation of the agent, though not transcends the world, but it gets a special place in it, and it is right to give him/her a certain kind is one in which freedom in the world becomes real.

**Keywords:** free will, determinism, indeterminism, freedom, chance, fundamental uncertainty, non-dualistic ontologies, Democritus, I. Kant, P. Laplace, J.-P. Sartre, W. Heisenberg.

**References**

1. Dirak P. *Principi kvantovoy mekhaniki* [The principles of quantum mechanics]. Moscow: Fismatgiz Publ., 1960, pp. 67–71.
2. Kant I. *Kritika chistogo razuma* [Critics of pure Reason]. Sochineniya. T.1., Moscow: Mysl' [Thought] Publ., 1994. 568 p.
3. Sartre J.-P. *Bitiye I Nichto* [Being and Nothingness]. Moscow: Respublika Publ., 2000. 700 p.