



ПАНОРАМА МИРОВОЙ
ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ



Зарубежная философия.
Современный взгляд



**ФИЗИЧЕСКИЙ ДЕТЕРМИНИЗМ И СВОБОДА ВОЛИ:
КАРТЕЗИАНСКОЕ РЕШЕНИЕ***

М.А. СЕКАЦКАЯ

Противоречие между свободой воли и детерминизмом – это философская проблема, имеющая почтенную историю. Существование такой свободы, как представляется, необходимо для этики – только свободный агент может быть ответственным, может заслуживать похвалы или порицания. Практическая жизнь и практическая философия предписывают действовать, исходя из предпосылки о том, что люди ответственны за свои поступки. В самом деле, чуть ли не все стороны общественной жизни подразумевают ответственность: воспитание, нормы поведения, юриспруденция, экономика, политика – так или иначе все эти сферы жизни касаются действий ответственных агентов.

Назовем такое положение дел принципом ответственности (О). Следует ли из принципа ответственности, что свобода воли существует? Но тогда что означает эта свобода? Присуща ли она только человеку и выделяет ли она его из остального мира, (вероятно) подчиненного принципу детерминизма? Но если мир природы детерминирован, а поведение человека – свободно, то как это возможно? Значит ли это, что человеческая воля каким-то сверхъестественным образом вмешивается в природное течение событий? Или само мироустройство таково, что в нем есть два рода причинности: причинность природных явлений и причинность человеческой воли¹. Или из (О) следует лишь, что для ответственности не требуется метафизически реальной свободы (назовем тезис о существовании метафизически реальной свободы «тезисом С», или (С)), и вполне достаточно чего-то меньшего? Именно к такой трактовке свободы склоняются как компатибилисты,

* Работа выполнена в рамках реализации ФПП «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России» на 2009 – 2013 годы, ГК № П857 от 18 августа 2009 г. на проведение НИР по проблеме «Свобода и детерминизм: генезис проблемы и ее актуализация в современном философском знании».

так и многие детерминисты — в самом деле, если удастся показать, что этика возможна без метафизически реальной свободы, выделяющей человека из остального миропорядка, то тем самым будет не только продемонстрирована возможность примирения этики с наукой (что принципиально важно для большинства современных философов²), но и вообще сделан серьезный шаг по направлению к созданию монистической философской системы. В самом деле, большинство монистических философских систем, как нам представляется, отвергали (С) — здесь достаточно упомянуть критику понятия свободы Спинозой или общее негативное отношение к (С) со стороны материалистов, будь то прежних или новых: например, Гоббса, Маркса или Хондериша. Критика (С) однако не требует и не подразумевает истинности материалистических предпосылок, ведь можно отрицать метафизическую реальность свободы, не прибегая ни к каким дополнительным соображениям — просто на основании того, что тезис (С) внутренне противоречив.

Наша статья посвящена одному аспекту этой многогранной проблемы, аспекту, который является отчасти историко-философским, а отчасти — концептуальным. Мы проводим исследование соотношения между свободой воли и физическим детерминизмом, возникающим в XVII в. Фигурой принципиальной для подобного рассмотрения безусловно является Рене Декарт. Задача, которую мы ставим перед собой, состоит в том, чтобы показать, с одной стороны, почему физический детерминизм изначально противостоит реальности свободы, но, с другой стороны, почему в рамках картезианского дуализма это противоречие может быть разрешено. Анализ того, как именно Декарт разрешает это противоречие, позволит нам не только лучше понять связь картезианской физики и картезианской метафизики, но и будет способствовать прояснению тех сложностей, приемлемое разрешение которых должны предложить либертарианцы (*libertarians* — так, следуя англоязычной традиции, мы будем называть сторонников тезиса (С)).

Сложности, о которых будет идти речь, касаются только фактической стороны дилеммы свободы, а именно, вопроса о том, как свобода — если она существует — фактически осуществляется в физическом мире. Вопрос о том, является ли понятие свободы логически непротиворечивым, хотя и принципиально важен для понимания смысла этого понятия, может, тем не менее, быть оставлен в стороне, причем не только потому, что его рассмотрение выходит за рамки нашей статьи, но и потому, что он, по нашему убеждению, не настолько принципиален для дуалистов. В самом деле, сторонники детерминизма или компатибилизма, придержи-

вающиеся монистических взглядов, полагают, что любой существующий феномен должен быть объясним в рамках той же концептуальной схемы, что и все остальные феномены, и считают невозможность подобного объяснения доказательством невозможности составить представление о свободе, тогда как именно это положение и отвергается дуалистами, признающими реальность двух принципиально различных по своей природе субстанций. С объяснением взаимодействия субстанций, однако, дело обстоит иначе – дуалисты не могут сослаться на особую сущность свободы для того, чтобы разъяснить, как именно свобода реализуется в природе, поэтому именно в данном пункте аргументы дуалистов в пользу их позиции требуют тщательного рассмотрения.

Обратимся к тому, как этот вопрос решается в дуалистической философии Рене Декарта. Подчеркнем вначале, что картезианская физика призвана в рамках единой понятийной системы, и, в идеале, системы уравнений, описать весь физический мир, начиная от звезд, планет и комет и заканчивая человеческим телом. В «Рассуждении о методе» Декарт перечисляет то, что было подобным образом объяснено (или должно было быть им объяснено) в незаконченном по политическим соображениям произведении – в «Мире, или Трактате о свете»: «Я показал, как горы, моря, родники и реки могли образоваться естественным путем, металлы – появиться в недрах Земли, растения – возрасти на полях и вообще как могли возникнуть все тела, называемые смешанными и сложными... От описания неодушевленных тел и растений я перешел к описанию животных и в особенности человека. Но так как мне недоставало знаний, чтобы говорить о них таким же образом, как об остальном, т.е. выводя следствия из причин и показывая, как и из каких семян природа должна их производить, я ограничился предположением, что Бог создал тело точно таким же, каким обладаем мы, как по внешнему виду членов, так и по внутреннему устройству органов, сотворив его из той самой материи, которую я только что описал, и не вложил в него с самого начала никакой разумной души и ничего, что могло бы служить растительной или чувствующей душой, а только возбудил в его сердце один из тех огней без света (упомянутый мною ранее), который нагревает сено, сложенное сырым, или вызывает брожение в молодом вине, оставленном вместе с виноградными кистями»³.

Человеческое тело, взятое само по себе, представляет собой машину и действует исключительно на основании физических законов. Одного только взаиморасположения частиц и механизма их влияния друг на друга, достаточно, по утверждению Декарта, для того, чтобы объяснить все – начиная от оплодотворения зародыша, и заканчивая действиями человека, не думающего о

том, что он делает — например, дышащего во сне или даже идущего, но при этом думающего о чем-то ином⁴. Единственное, что не может быть объяснено таким образом — это мышление и воля, как Декарт не уставал повторять во всех своих произведениях, предназначенных или непредназначенных к публикации.

Поскольку Декарт утверждал реальное различие мыслящей и протяженной субстанций, выдвинутая им физическая теория не противоречила тому, что воля, как способность мыслящей субстанции, принципиально отличной от субстанции протяженной, и действующей на основании иных законов, абсолютно свободна. Однако в рамках картезианской натурфилософии в целом возникло противоречие между мыслящей и протяженной субстанциями, объединенными в человеке, представляющем собой сущностный союз тела и души. Это противоречие может быть сформулировано в виде трех вопросов:

(1) концептуального: как можно понять союз двух субстанций, не имеющих между собой ничего общего?

(2) метафизического: как объяснить воздействие одной субстанции на другую?

(3) физического: как соотносить влияние души на тело с тем фактом, что тело представляет собой машину, действующую на основании исключительно физических законов?

«Три вопроса дуализма» многие последователи Декарта считали неразрешимыми, и рассматривали как внутренний изъян дуалистической системы, а потому те, кто принимали (осознанно или нет) многие введенные Декартом принципы и положения, старались дать другое разрешение проблемы соотношения детерминизма и свободы, что, в соответствии с их пониманием, требовало изменения основных принципов. Так, многие картезианцы отказались от реального различия двух субстанций, признавая реальность одной только материи, управляемой физическими законами. Спиноза понизил материю и мышление в онтологическом статусе, назначив им роль атрибутов единой субстанции, что, конечно, позволило избежать вопроса о том, как они могут взаимодействовать (они не взаимодействуют, а попросту являются одной и той же вещью, по-разному представляемой), но и сделало детерминизм абсолютным. Лейбниц отрицал факт взаимодействия, а для сохранения свободы ввел знаменитую теорию предустановленной гармонии, призванную примирить строгую необходимость физических законов со свободой воли.

Так или иначе, но представление о свободном действии души на тело, воплощенном в печально знаменитом механизме шишковидной железы, регулирующей движение животных духов, вызывало у последователей Декарта по меньшей мере недоумение:

«Я весьма желал бы знать, — риторически вопрошает Спиноза, — сколько степеней движения может сообщить душа этой самой мозговой железе и с какой силой может она удерживать ее в ее всячем положении, так как я не знаю, медленнее или скорее движется эта железа душою, чем жизненными духами, и не могут ли движения страстей, тесно соединенные нами с твердыми суждениями, снова быть разъединены от них телесными причинами. А отсюда следовало бы, что хотя душа и твердо предположит идти против опасностей и соединит с этим решением движения смелости, однако при виде опасности железа придет в такое положение, что душа будет в состоянии думать только о бегстве. В самом деле, если нет никакого отношения воли к движению, то не существует также и никакого соотношения между могуществом или силами души и тела, и, следовательно, силы второго никоим образом не могут определяться силами первой. К этому должно прибавить, что на опыте оказывается, что и железа эта вовсе не расположена в середине мозга таким образом, чтобы могла вращаться так легко и так разнообразно, и что не все нервы достигают углублений мозга»⁵.

В течение долгого времени вопрос о соединении тела и души почти единогласно считался необъяснимым в рамках картезианской системы. Так, Маргарет Уилсон пишет: «Начиная с современников Декарта... многие критики указывали, что есть нечто особенно подозрительное, непостижимое, или даже противоречивое в представлении о том, что протяженная немыслящая вещь (тело) состоит в причинном взаимодействии с непротяженной мыслящей вещью (разумом или душой). Зачастую возражение против взаимодействия тела и души высказывалось в форме простого утверждения о том, что взаимодействие субстанций, имеющих столь “различную природу” непостижимо и даже невозможно...»⁶. Безусловно, такое единодушие критиков и комментаторов не случайно, и эта проблема, всегда бывшая и до сих пор остающаяся одной из важнейших философских проблем, и самому Декарта представлялась разрешимой лишь до некоторой степени.

Пол Хоффман в замечательной статье «Союз и взаимодействие разума и тела» пишет, однако, следующее: «По-моему, только глубочайшей иронией истории философии можно объяснить тот факт, что проблема взаимодействия с таким успехом использовалась для того, чтобы заставить Декарта выглядеть хуже, чем другие философы.

Рассмотрим философский пейзаж до Декарта. Его аристотелианские предшественники проводили четкое различие между тем, что само себя движет, и тем, что не движет само себя, которое совпадало с различием между живым и неживым. Они утвер-

ждали, что принцип движения того, что движет само себя, не может быть телом, но должен быть формой этого тела, т.е. его душой. Человеческая душа считалась совершенно нематериальной. Появился Декарт и предложил радикально новый подход. Он заявил, что есть нечто, движущее само себя, например, часы или животные, но не имеющее души. Внутренний принцип их движения является исключительно телесным. Можно было бы предположить, что именно этот радикальный взгляд Декарта вызовет недоверие и критику. Однако на самом деле Декарт был раскритикован именно за то, что он сохранил неизменным от предшествующих теорий, а именно, за положение о том, что нематериальный принцип может служить началом для того, что движет само себя»⁷.

Как показывает Хоффман в цитируемой статье, Декарт в вопросе о взаимосвязи души и тела рассуждал на уровне своих предшественников, ведь там, где он не свел все объяснение к чистой механике, а утверждал кроме материального взаимодействия еще и наличие внутренне несомненного факта влияния разума на тело – примером такого факта может служить поднятие руки по свободному желанию, а не для рефлекторной самозащиты, – он всего лишь прибег к способу объяснения, общепризнанному в предшествующей философской традиции. Похожую трактовку предлагает Мераб Мамардашвили в знаменитом курсе лекций по философии Декарта, изданных под названием «Картезианские размышления»: «...по Декарту, мы мало, что знаем ясно и отчетливо о нас самих в той мере, в какой человек есть ходячее, живое сращение души и тела. Раздельно о душе и теле мы знаем отчетливо и ясно. О теле – поскольку оно берется только как протяжение, о душе – поскольку все наши душевные состояния берутся как мысли. А вот человек как конкретная “субстанция” или конкретный человек, представляющий собой ежедневно и ежечасно практикуемое сращение души и тела, – уже проблема. Хотя это сращение нами практикуется и мы его в этом смысле “знаем”, но оно – непроницаемый (или сырой) факт и должно браться в качестве такового»⁸.

Эти соображения позволяют нам лучше понять ответ Декарта принцессе Елизавете, прочитавшей «Размышления о первой философии» и признавшей философу в том, что ей никак не удастся ясно представить себе соединение тела и души. Декарт пишет ей следующее: «Во-первых, я полагаю, что в нас есть некие простейшие понятия, являющиеся чем-то вроде оригиналов, на основании которых мы образуем все прочие знания. Таких понятий весьма немного; ибо после самых общих, как то: понятия бытия, числа, длительности и т.д., которые применимы ко всему,

что мы можем постичь, для постижения тела самого по себе у нас нет ничего, кроме понятия протяженности, из которого следуют понятия фигуры и движения, для постижения души самой по себе у нас нет ничего, кроме понятия мышления, в которое входят рассудочное понимание и устремления воли, и, наконец, для души и тела вместе у нас нет другого понятия, кроме понятия об их союзе, от которого зависит и понятие силы, позволяющей душе двигать тело, позволяющей телу действовать на душу и являющейся причиной ее чувств и страстей.

Я полагаю также, что вся наука о человеке состоит в том, чтобы должным образом различать эти понятия и не приписывать их ничему, кроме того, к чему они действительно относятся»⁹.

Факт соединения тела и души известен нам на примере повседневного опыта и, по словам Декарта, является одним из простейших понятий, не только не нуждающихся в дальнейшем объяснении, но и могущих быть таким объяснением замутненных. Так, в «Первоначалах философии» Декарт предупреждает, что объяснение простейших понятий может лишь сделать их менее ясными: «Я часто замечал, что причиной заблуждения философов бывает то, что они пытаются с помощью логических дефиниций объяснять простейшие и само собой понятные вещи: таким образом они только их затемняют»¹⁰. Но вписывается ли такой ответ в картезианскую систему, рассматриваемую в ее целостности? Ведь если понятие о союзе тела и души является понятием примитивным и неанализируемым, то оно и постигаться должно из себя самого, притом со всей ясностью и отчетливостью. В самом деле, из приведенной цитаты, так же, как и из дальнейшего текста цитируемого письма, следует, что понятие такого союза действительно у нас имеется, и даже представляется весьма ясным (не темнее, по крайней мере, чем понятие числа или бытия, или протяжения — других картезианских примеров изначально присутствующих разуму понятий). И это понятие силы, объясняющее, как тело и душа могут взаимодействовать, не применимое ни к чему, кроме союза тела и души, и долженствующее поэтому быть изгнанным из физики.

Таким образом, есть некие первые истины, не подвластные законам логики, и такого рода истины каждым мыслящим субъектом должны быть хотя бы раз в жизни обнаружены в собственной душе. В первых понятиях, по убеждению Декарта, ошибиться невозможно, как только они ясно восприняты умственным взором, ошибка может заключаться только в неправильном применении истинных понятий к предмету изучения. В случае с понятием (самим по себе истинным) о союзе тела и души, ошибка может быть двойкой: если душе будут приписываться характеристики тела или

если телу будут приписываться характеристики души, т.е. если понятие об их союзе помешает постижению каждого из них в отдельности. Ошибка схоластической физики, по Декарту, заключается именно в том, что (не-человеческим) телам приписываются реальные качества или стремления, призванные объяснить наблюдаемые в природе факты. При этом прогресса в объяснении и понимании не происходит: если философ утверждает, что камень падает потому, что ему присуща тяжесть, огонь стремится вверх потому, что ему присуща легкость, и вообще все вещи действуют по законам симпатии и антипатии, то он тем самым вместо того, чтобы изучать присущее только телам и ясно постигаемое разумом свойство протяженности, смешивает понятие протяженности (изучаемое в геометрии и математике) с понятием о союзе тела и души – понятием практическим и применимым, по убеждению Декарта, только к человеку и ни к чему более, и тем самым получает смутную и ни к чему не пригодную физику. Именно об этом Декарт пишет Елизавете: «Так, я полагаю, мы смешали понятие силы, с которой душа действует на тело и понятие о том, как одно тело действует на другое тело, и применили одно понятие к другому. Но применили его не к душе, природа которой нам была еще неизвестна, а к различным качествам тела, таким как тяжесть, тепло и другие, которые мы представляли существующими в реальности, т.е. обладающими отдельным от тела существованием, и являющимися, соответственно, субстанциями, хоть мы и назвали их качествами»¹¹.

Подобное толкование вопроса о теле, душе и их союзе, как представляется, может быть понято как ответ на первый из вопросов, возникающих по поводу картезианского дуализма (1). Но могут ли в рамках картезианской философии быть найдены ответы на два других вопроса (2) и (3)?

Как мы помним, второй вопрос заключается в том, чтобы объяснить взаимодействие субстанций. Мы полагаем, что Декарт вовсе не уклонялся от такого объяснения и, напротив, предложил вариант, приемлемый в рамках его метафизики и наилучшим образом соответствующий имевшимся у него экспериментальным данным. Наиболее подробно Декарт описывает этот механизм в трактате «Страсти души», написанном им «по мотивам» переписки с принцессой Елизаветой. В начале трактата Декарт описывает исключительно физический механизм функционирования человеческого тела, важнейшую роль в котором играют сердце – источник тепла, и мозг – контролирующий орган, направляющий движение животных духов и регулирующий тем самым движение тела. Физиологическая машина тела настолько совершенно устроена, что ее одной достаточно для того, чтобы объяснить (с фи-

зической точки зрения) все действия, этим телом совершаемые. Более того, по убеждению Декарта, одной только естественной эволюции вселенной, совершающейся по единым умопостижимым законам, достаточно для того, чтобы объяснить зарождение и формирование этого тела.

Каким же образом в этот совершенный физиологический механизм вводится совершенно чужеродная инстанция — душа, — да еще и находящаяся с телом в сущностной связи? Для объяснения этого Декарт делает весьма замечательный ход, говоря: «После того, как рассмотрены все функции, свойственные одному лишь телу, легко заметить, что в нас не остается ничего такого, что можно было бы приписать нашей душе, за исключением только мыслей. Последние бывают в основном двух родов: одни являются действиями души, другие — ее страстями. Действиями я называю только наши желания, ибо мы знаем по опыту, что они исходят непосредственно от нашей души и кажутся зависящими только от нее. Напротив, страдательными состояниями можно вообще назвать все виды встречающихся у нас восприятий или знаний, так как часто не сама душа делает их такими, какими они являются, и так как она всегда получает их от вещей, представляемых ими»¹². Таким образом, мы видим, что в «Страстях души» Декарт не отступает от ранее принятого им разделения наших понятий на то, что относится только к телу (протяжение), то, что относится только к душе (чистое мышление и воля) и то, что относится к их связи (собственно, страсти души, т.е. «восприятия или ощущения, или душевные движения, которые относят в особенности к ней и которые вызываются, поддерживаются и усиливаются некоторым движением духов»¹³).

Однако, как же он объясняет механизм сосуществования и взаимодействия души и тела? Такой механизм Декарт описывает в часто цитируемых §§ 30 — 34 своего трактата. Если коротко, то суть описания сводится к следующему: душа связана со всеми частями тела (§ 30), но, поскольку по природе своей она нематериальна, она не находится ни в какой из них, будучи связана со всей совокупностью органов. § 31: «В мозгу имеется небольшая железа, в которой душа более, чем в прочих частях тела, осуществляет свою деятельность»¹⁴. Как Декарт объясняет в этом и в двух последующих параграфах, к этому выводу он пришел исключительно на основании физиологических данных: того, что эта железа, в отличие от большинства органов, только одна, и того, что к ней, по мнению Декарта, подходят все нервы, начинающиеся в теле и идущие к мозгу (также и те, что функционируют в обратном направлении). Шишковидная железа расположена таким образом, что она воспринимает все движения животных духов, т.е. движет-

ся под их воздействием, но также и может изменять направление их движения. И соответственно машина нашего тела устроена так, что в зависимости от различных движений этой железы, вызванных душой или какой-либо другой причиной, железа (физически) действует на духи, окружающие ее, и направляет их в поры мозга, через которые они по нервам проходят в мышцы; таким образом железа приводит в движение части тела¹⁵. Следовательно: «Всякое действие души заключается в том, что она, желая чего-нибудь, тем самым заставляет маленькую железу, с которой она тесно связана, двигаться так, как это необходимо для того, чтобы вызвать действие, соответствующее этому желанию»¹⁶.

Важно, однако, что для объяснения того, как именно желание души влияет на маленькую железу, мы уже не можем прибегнуть ни к какой материальной причине, и допустить столь порицаемый Декартом в схоластике метод предположения неких реальных качеств, передающихся от органов восприятия душе. Различная природа души и тела не допускает такого объяснения: все то, что относится к телу — движения, расположение частиц, натяжение нервов и мускулов, еще не имеет в себе ничего от *res cogitans* (ничего, напоминающего ощущения), а все, что относится к душе — ощущения, желания, мысли — уже не имеет ничего от физиологии. Между этими двумя состояниями метафизическая пропасть и эмпирическая связь.

Как же нам понять эту связь? Для ее понимания мы предлагаем прибегнуть к представлению об апостериорной необходимости, которое, хотя и не использовалось эксплицитно самим Декартом, может, тем не менее, разъяснить, как конкретно осуществляется загадочный союз тела и души. Между тем или иным чувством и тем или иным движением железы нет априорно постижимой связи — их связь является необходимой, но фактической, т.е. постижимой только апостериорно. Душа не может посредством чистого умозрения узнать, как именно должна быть расположена железа для того, чтобы то или иное действие произошло — соединение определенного желания души с определенным движением железы является фактом, эмпирической особенностью функционирования союза тела и души¹⁷. Однако имеющихся в распоряжении исследователя ясных понятий: о теле, душе и их связи, должно быть достаточно для того, чтобы исследовать фактически существующий человеческий организм. Таким исследованием и занят Декарт в трактате «Страсти души»: вначале необходимо понять, как функционирует тело, затем следует изучить, какое изменение тела связано с тем или иным изменением душевного состояния, что поможет, в конечном счете, дать ответ на вопрос о том, как устроен человек.

Как мы видим, анализ возможных ответов на два из «трех вопросов дуализма» привел нас к вопросу о том, что есть человеческая личность – та самая, которой, по Декарту, и присуща свобода воли. Есть ли эта личность только душа, то самое *ego cogitans*, существование и сущность которого были подробно рассмотрены Декартом в «Размышлениях о первой философии» и в Ответах на возражения? Но, если это так, то можно ли действительно представить себе существование личности без ощущений, фантазий, страстей и прочих проявлений душевной жизни, требующих участия телесности? Или, если эта личность есть сочетание души и тела, не окажется ли так, что даже картезианский дуализм не гарантирует личного бессмертия? В связи со сложностью и многогранностью этих вопросов мы не будем и пытаться дать на них ответ в этой статье, посвященной только поискам ответа на вопрос о том, какие условия должны быть соблюдены для одновременной истинности (С) и физического детерминизма, но отметим лишь то, что одна из возможных интерпретаций картезианского понимания человека – а именно, человека как сложной субстанции, составленной из двух простых, – предлагается в статье Пола Хоффмана, цитированной выше. Кроме того, хотелось бы отметить, что любая попытка дать адекватный и удовлетворительный ответ на этот вопрос должна будет преодолеть огромные сложности, не последняя из которых заключается в том, что сам Декарт ее практически не обсуждает.

Зафиксировав проблематичный статус человеческой личности, мы считаем возможным утверждать, тем не менее, что предшествующий анализ позволил нам не только обнаружить картезианские ответы на вопросы (1) и (2), но также и приблизиться вплотную к картезианскому ответу на третий вопрос (3): как соотносится влияние души на тело с тем фактом, что тело представляет собой машину, действующую на основании исключительно физических законов? В самом деле, предложенная Декартом концепция физиологии позволяет нам понять механизм эмпирически необходимой связи между состояниями души и состояниями тела, но может ли этот механизм действительно осуществляться в физически детерминированном мире?

Классическая механика и материалистические философские учения, основанные на ее принципах, исключают возможность подобного осуществления. Питер Мак-Лафлин в статье «Декарт о взаимодействии тела и души и сохранении движения» излагает эту проблему следующим образом: «Что касается совместимости [закона сохранения количества движения в мире и положения о том, что разум влияет на действия тела], то современная проблема взаимодействия разума и тела, по общему мнению, изобретенная Декартом, может быть описана следующими утверждениями:

- 1) Материальный (телесный) мир представляет собой закрытую детерминированную систему (casually closed).
- 2) Разум нематериален.
- 3) Разум влияет на тело (т.е., вызывает изменения в материальном мире).

Проблема взаимодействия разума и тела возникает, поскольку эти три утверждения кажутся несовместимыми. Любой философ, намеревающийся «разрешить» эту проблему, должен отказаться от одного из этих утверждений, или релятивизировать его, или каким-то образом обойти. Лейбниц отрицал 3), Гоббс отрицал 2), но почти никто из тех, кто принимает всерьез современную науку, не захочет отрицать 1). Можно сказать, что Декарт *изобрел* проблему взаимодействия (а не просто предложил решение этой проблемы), поскольку он не только был первым, кто сформулировал 1), но также первым (и возможно единственным) философом, кто принимал все три утверждения»¹⁸.

Декарт мог принять все эти три утверждения только потому, что они не противоречили его физической теории, так как закон сохранения движения в физике Декарта требовал только, чтобы количество движения сохранялось тем же, тогда как направление могло изменяться. Мак-Лафлин пишет, что первым, кто указал на этот факт, был Лейбниц, и цитирует 80-ю главку «Монадологии»: «Декарт признавал, что души не могут давать телам силу, потому что в материи количество силы всегда одно и то же. Однако он думал, что душа может изменять направление тел. Но произошло это оттого, что в его время не знали закона природы, по которому в материи существует, сверх того, сохранение одного и того же направления в целом. Если бы Декарт заметил этот закон, он пришел бы к моей системе предустановленной гармонии»¹⁹.

Статья Мак-Лафлина является полемической, и направлена против некоторых современных комментаторов²⁰, считающих заключение Лейбница неверным. В своей статье Мак-Лафлин рассматривает соответствующие тексты Декарта («Первоначала философии», «Диоптрику», «Описание человеческого тела» и некоторые другие, где Декарт говорит о том, что душа «направляет» движение животных духов) и показывает, что интерпретация Лейбница хорошо согласуется как с общим смыслом картезианской физики и философии, так и с конкретными описаниями того, как именно душа влияет на движения тела. «Разум не может привнести движение в мир или уничтожить имеющееся движение, но он может изменить направление движения тела»²¹. И далее: «Картезианский разум действует на тело без применения силы, подобно тому, как поверхность действует на соударяющееся с ней тело. Она не увеличивает движение и не уменьшает его, а просто изменяет его направ-

ление»²². Мак-Лафлин не предлагает конкретных физиологических деталей, отмечая, что сам Декарт не освещал этот вопрос достаточно подробно, и цитируя, в частности, § 47 из «Страстей души» как текст спорный и дающий возможность для неверной интерпретации, однако он говорит далее, что прочтение, согласующее текст «Страстей души» с «Диоптрикой», «Первоначалами» и «Размышлениями», является по крайней мере естественным.

Нам представляется, что вышеупомянутый параграф действительно должен быть истолкован как указание на то, что душа влияет на тело посредством изменения направления животных духов: «Эта борьба [между страстью души, склоняющей ее к чему-либо и ее собственным желанием не делать этого] происходит главным образом потому, что воля, не имея возможности прямо вызывать страсти, принуждена, как уже говорилось, проявлять ловкость и последовательно принимать во внимание различные вещи, из которых одна, может случиться, способна на мгновение изменить направление животных духов, а другая – нет и которые сохраняют эти свойства и в следующее мгновение, так как состояние нервов, сердца и крови не изменилось»²³. Более того, в свете всего вышесказанного механизм такого изменения представляется достаточно специфическим: душа, будучи единым целым, тем не менее, не полностью связана с телом (не все состояния души имеют соответствующие им состояния тела). Душа, однако, осознает все свои состояния, как активные, так и пассивные, хотя сама она производит только активные состояния (т.е. действует). Она не может напрямую действовать на тело, а может действовать только хитростью, представляя «различные вещи», т.е., следует полагать, различные идеи, естественным образом соединенные с движениями мозга, пока одна из таких идей не изменит направление движения животных духов.

Следующий пример, возможно, будет более простым, чем пример, приводимый Декартом²⁴: человек, соблюдающий диету, сидит за праздничным столом. «Животные духи» «подстрекают» его взять со стола кусок торта и съесть. Чтобы предотвратить это движение, душе проще всего размышлять не в негативном модусе («Не поднимай руку! Не бери торт! Не ешь его!»), а в позитивном (например, о том, как прекрасно будет стать стройным и красивым). Таким образом, в конечном счете, свобода души в собственном смысле слова является абсолютной (душа может думать все, что ей угодно), а в смысле пребывания в человеческом теле она является ограниченной. И тем не менее, она имеет место – если умело направить внимание на определенные идеи, состояния души или восприятия, то человек может добиться того, чтобы тело почти всегда повиновалось только решениям воли.

Какой вывод, однако, мы должны сделать из этого схематичного анализа возможных картезианских ответов на «три вопроса дуализма»? И может ли вообще этот анализ принести нам «злободневно» философскую, а не только историко-философскую пользу? По нашему убеждению, вывод, к которому нас могут подтолкнуть размышления о решении психофизиологического вопроса в рамках картезианской системы, таков: истинность тезиса (С) наиболее естественным образом может быть принята при одновременном утверждении дуализма субстанций, а сам дуализм субстанций, возможно, обладает достаточным философским потенциалом для того, чтобы непротиворечивым образом сочетаться с достижениями науки. Конечно, историко-философский анализ философского и научного творчества Декарта может дать нам позитивный ответ на вопрос о возможности такого сочетания только касательно прошлого. В самом деле, даже если окажется, что все три стратегии разрешения затруднений, коротко описанные выше, могут быть непротиворечиво увязаны между собой и не нарушат при этом других важнейших положений картезианской дуалистической философии, останется, тем не менее, фактом, что картезианская психофизиология несовместима с нашими увеличившимися научными знаниями о мире. Важно, однако, не то, что естественнонаучные теории Декарта были опровергнуты, а то, что размышления и труды Декарта, также как и его полемика с оппонентами, позволяют нам понять сложность задачи, стоящей перед тем, кто бескомпромиссно выступит с утверждением тезиса (С).

В самом деле, утверждение о том, что человек обладает свободой воли, каким-то образом выделяющей его из остальной вселенной (подчиняющейся либо детерминистским законам, либо — на разных уровнях — сочетанию принципов детерминизма и квантовой неопределенности), очевидно, потребует от ответственного мыслителя объяснения того, как именно нам следует понимать онтологический статус и фактическую природу этого загадочного объекта — человека, обладающего свободой воли. Мыслитель, столкнувшийся с этой задачей, очевидно, должен будет дать свои ответы на «три вопроса дуализма»: объяснить, что он понимает под свободой воли, как эта свобода воли сочетается с физической природой человеческих существ, и как, наконец, эта человеческая природа может естественным образом существовать в нашей вселенной. И важно, что интуиция, лежащая в основе картезианского подхода к решению этой проблемы, по-прежнему является одной из опций, которой могут воспользоваться сторонники (С). Так, математик Роджер Пенроуз²⁵ или философ Роберт Кейн²⁶ полагают, что свобода воли фактически может реализовываться от-

ответственным субъектом благодаря квантовым эффектам, имеющим место в человеческом мозге — Декартова гипотеза о шишковидной железе должна была, по нашему убеждению, дать ответ на тот же самый вопрос, не утративший, как принято говорить, своей актуальности.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ См.: *Кант И.* Критика чистого разума // *Кант И.* Соч. В 6 т. Т. 3. — М.: Мысль, 1964. — С. 477 — 495.
- ² Среди авторитетных современных философов, для которых аргумент о необходимости согласия с наукой играет важнейшую роль, упомянем лишь Дэниэла Деннета, Гарри Франкфурта и Дерка Перебоома. Это перечисление ни в коей мере не претендует на полноту: мы выделяем несколько различных философов для того, чтобы показать, что аргумент о согласии с наукой может играть ключевую роль и, тем не менее, приводить к разным выводам относительно конкретного определения того, что именно «меньшее» чем (С) достаточно для обоснования принципа ответственности.
- ³ *Декарт Р.* Соч. В 2 т. Т. 1. — М., 1989. — С. 276 — 277.
- ⁴ См. там же. — С. 490.
- ⁵ *Спиноза Б.* Избр. произв. В 2 т. Т. 1. — М., 1957. — С. 590 — 591.
- ⁶ *Wilson M.* Descartes on the Origin of Sensation // *Descartes.* — Dartmouth: Tom Sorrel; Ashgate, 1999. — P. 293. Здесь и далее иностранные источники цитируются в переводе автора.
- ⁷ *Hoffman P.* The Union and Interaction of Mind and Body // *A companion to Descartes.* Ed. Janet Broughton and John Carriero. — Oxford: Blackwell Publishing Ltd., 2008. — P. 400 — 401.
- ⁸ *Мамардашвили М.* Картезианские размышления. — М.: Культура, 1993. — С. 283 — 284.
- ⁹ *Descartes R.* Œuvres et Lettres. — Paris: Gallimard, 1953. — P. 1152 — 1153.
- ¹⁰ *Декарт Р.* Соч. В 2 т. Т. 1. — С. 317.
- ¹¹ *Descartes R.* Œuvres et Lettres. — P. 1153.
- ¹² *Декарт Р.* Соч. В 2 т. Т. 1. — С. 490.
- ¹³ Там же. — С. 494.
- ¹⁴ Там же. — С. 495.
- ¹⁵ См. там же. — С. 497.
- ¹⁶ Там же. — С. 500.
- ¹⁷ «Однако не всегда, желая вызвать в себе какое-нибудь движение или какое-нибудь другое действие, мы можем этого достигнуть. Это зависит от того, насколько движение железы связано, от природы ли или по привычке, с соответствующей мыслью. Так, например, если мы хотим направить взор на очень удаленный предмет, это желание заставляет зрачок расширяться, если же мы хотим посмотреть на очень близкий предмет — зрачок сокращается. Если мы просто захотим расширить зрачок, то, как бы мы этого ни желали, он не расширится. Желание расширить или сократить зрачок по природе не связано с движением железы, служащим для направления духов к зрительному нерву для расширения или сокращения зрачка; это движение связано только с желанием видеть отдаленные или близкие предметы» (*Декарт Р.* Соч. В 2 т. Т. 1. — С. 501).

- ¹⁸ *McLaughlin P.* Descartes on Mind-Body Interaction and the Conservation of Motion // *The Philosophical Review*. 1993. Vol. 102. № 2. – P. 158 – 159.
- ¹⁹ *Лейбниц Г.В.* Монадология // Соч. В 4 т. Т. 1. – М.: Мысль, 1982. – С. 427.
- ²⁰ Мак-Лафлин ссылается на таких комментаторов как Дэниэл Гарбер, Питер Ремнант, Кемп Смит и некоторые другие.
- ²¹ *McLaughlin P.* Descartes on Mind-Body Interaction and the Conservation of Motion. – P. 155.
- ²² *Ibid.* – P. 163.
- ²³ *Декарт Р.* Соч. Т. 1. – С. 503.
- ²⁴ Пример Декарта, приводимый в самом конце § 47: «Некоторую борьбу можно заметить лишь в том, что часто одна и та же причина, вызывая в душе какую-нибудь страсть, вызывает известные движения тела, которым душа не содействует и которые она сдерживает или старается сдержать, как только она их замечает. Это испытывают, например, при страхе, когда духи направляются в мышцы, служащие для движения ног при беге, но задерживаются от желания быть храбрыми» (Там же).
- ²⁵ См., например: *Пенроуз Р.* Новый ум короля. О компьютерах, мышлении и законах физики. – М.: УРСС, 2003.
- ²⁶ См., например: *Kane R.* A contemporary introduction to free will. – Oxford: Oxford Univ. Press, 2005.

Аннотация

В статье формулируется проблема совместимости физического детерминизма и этического принципа ответственности и предлагается анализ картезианского разрешения этой проблемы. В ходе этого анализа проясняется сущность картезианской позиции относительно физической возможности реализации свободы воли, рассматриваются проблемы, стоящие перед Декартом и дуалистической философией вообще, формулируется ряд вопросов, ответ на которые должна дать любая философская теория, утверждающая одновременно физический реализм и метафизическую реальность свободы.

Ключевые слова:

Декарт, свобода воли, физический детерминизм, психо-физический дуализм.

Summary

The article gives a brief statement of the problem of compatibility of the physical determinism and ethical responsibility and proposes an analysis of the Cartesian solution to the problem. This analysis clarifies the Cartesian position on the physical mechanism that allows the free will to function in the physically determined world. Some difficulties of Cartesian dualism and substance dualism in general, related to this problem, are also considered. This consideration allows to formulate several questions, which are to be answered by any theory that holds that physical realism and the metaphysical reality of freedom are both true.

Keywords:

Descartes, free will, physical determinism, mind-body problem.