

УДК 1(091):[141.5:159.927.2]

<https://doi.org/10.17072/2078-7898/2023-1-28-39>

Поступила: 01.02.2023

Принята: 15.03.2023

Опубликована: 10.04.2023

АТОМИЗМ, «СУММА ТЕОЛОГИИ» И ЭКСПЕРИМЕНТЫ Б. ЛИБЕТА: ПРОТИВОРЕЧИЯ В РЕШЕНИЯХ ПРОБЛЕМЫ СВОБОДНОЙ ВОЛИ СУБЪЕКТА

Воробьева Кристина Викторовна

Пермский государственный национальный исследовательский университет (Пермь)

В статье рассматриваются противоречия, которые возникают при решении проблемы свободной воли субъекта. Выдвигается тезис о том, что данные противоречия вызваны несоответствием взглядов на свободу воли и теми онтологическими основаниями, из которых они выводятся. Этот тезис последовательно доказывается как на примере историко-философского материала, так и на основе современной дискуссии, развернувшейся после открытий Б. Либета и его последователей. На примере Эпикура показывается, что в рамках античной натурфилософии проблему свободной воли можно было решить лишь путем произвольного исправления существующей картины мира. Ошибочность идей Эпикура и Демокрита объясняется как отождествлением природных и социальных процессов, так и некритическим подходом к категориям причины и следствия. При рассмотрении идей Фомы Аквинского выявляется ряд непреодолимых противоречий, свидетельствующих о невозможности совместить свободу воли субъекта и теологический принцип провиденциализма. Рассматриваются подходы философов Возрождения и Нового времени к обозначенной проблеме, связанные с попыткой преодолеть данное противоречие и вновь возвращающие философскую мысль к натурфилософии. Раскрывается диалектический подход Иммануила Канта, который сделал определенный шаг в сторону разрешения противоречий, связав свободу воли с понятием морали и долга. Анализируется философская интерпретация экспериментов Б. Либета, и опровергается идея, согласно которой сознательные решения человека детерминированы активностью его нейронов. Такой ошибочный тезис выводится из онтологической парадигмы, признающей принципиальную однопорядковость всех без исключения объектов и феноменов. В современной науке существует трудность в разрешении психофизиологической проблемы, и пока нет понимания, как работает механизм перехода биологически обусловленных процессов материального субстрата в плоскость идеального. Но это обстоятельство не делает правомерной попытку разрешить проблему свободной воли путем ее прямого выведения из физиологических процессов организма. Такой подход представляется биологической редукцией и сопоставим с идеями Демокрита или Эпикура. Все рассматриваемые в статье примеры демонстрируют несостоятельность попыток вывести свободу воли или ее отсутствие из чего-то внешнего по отношению к человеку. Однако онтологические основания, на которых основывались мыслители при решении данной проблемы, не позволили им усмотреть источник свободной воли субъекта. Делается вывод о том, что свобода воли должна быть имманентно присуща человеку. Для решения обозначенной проблемы необходимо не только опираться на данные научных открытий, но и диалектически подходить к их интерпретации.

Ключевые слова: свобода воли, детерминизм, атомизм, Фома Аквинский, эксперименты Б. Либета, необходимость, случайность.

Для цитирования:

Воробьева К.В. Атомизм, «Сумма теологии» и эксперименты Б. Либета: противоречия в решениях проблемы свободной воли субъекта // Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология. 2023. Вып. 1. С. 28–39. <https://doi.org/10.17072/2078-7898/2023-1-28-39>

**ATOMISM, «SUMMA THEOLOGICA»
AND B. LIBET'S EXPERIMENTS: CONTRADICTIONS IN SOLUTIONS
TO THE PROBLEM OF THE SUBJECT'S FREE WILL**

Kristina V. Vorobieva

Perm State University (Perm)

The article deals with the contradictions that arise when solving the problem of the subject's free will. A thesis is put forward that these contradictions are caused by the discrepancy between the views on free will and the ontological foundations from which they are derived. This thesis is consistently proved on the basis of both the historical and philosophical material and the modern discussion that unfolded after the discoveries of B. Libet and his followers. An analysis of the ideas of Thomas Aquinas reveals a number of insurmountable contradictions indicating the impossibility of combining the free will of a subject and the theological principle of providentialism. The approaches of the philosophers of the Renaissance and the New Age to the indicated problem are considered, these being associated with an attempt to overcome this contradiction and again turn philosophical thought to natural philosophy. The dialectical approach of Immanuel Kant is presented as taking a certain step toward resolving the contradictions through linking free will with the concept of morality and duty. The philosophical interpretation of B. Libet's experiments is analyzed and the idea of conscious decisions of a person as determined by the activity of his neurons is refuted. Such an erroneous thesis is derived from the «flat ontology» paradigm. The popularity of this approach is due to the difficulty in resolving the psychophysiological problem and the lack of understanding of the mechanisms for the transition of biologically determined processes of the material substrate to the field of the ideal. The groundlessness of such a conclusion is explained by biological reduction and the vulgar materialistic approach of modern authors, similar to the ideas of Democritus or Epicurus, who derived free will from the movement of atoms. All the examples considered in the article clearly demonstrate the fallacy of attempts to derive free will or its absence from something external to a person. The thesis that free will must be immanently inherent in man is substantiated. To solve the problem of free will, it is necessary not only to rely on the data of scientific discoveries but also to approach their interpretation dialectically.

Keywords: free will, determinism, atomism, Thomas Aquinas, B. Libet's experiments, necessity, chance.

To cite:

Vorobieva K.V. [Atomism, «Summa Theologica» and B. Libet's experiments: contradictions in solutions to the problem of the subject's free will]. *Vestnik Permskogo universiteta. Filosofia. Psihologia. Sociologia* [Perm University Herald. Philosophy. Psychology. Sociology], 2023, issue 1, pp. 28–39 (in Russian), <https://doi.org/10.17072/2078-7898/2023-1-28-39>

В философии проблема свободы воли была обозначена еще в античности, и с тех пор она не утратила своей актуальности. По мере развития философской дискуссии проявлялись все новые аспекты в осмыслении этого вопроса, а каждая последующая эпоха порождала новые трудности в его разрешении. Мысль о свободе переплеталась с идеями о сущности сознания и человека в целом, его месте в мире и способе существования. Формулировка проблемы свободной воли

традиционно сводится к вопросу о том, есть ли у человека возможность самостоятельного выбора между двумя или несколькими альтернативными вариантами и последующем действии в соответствии со своим выбором. Этот вопрос, как правило, конкретизируется путем сопоставления свободы с детерминизмом, и в современном понимании звучит как проблема соотношения природного или божественного детерминизма с интеллектуально-нравственной свободой субъекта.

екта [Новая философская энциклопедия, 2010, с. 503]. Однако при положительном ответе на вопрос о существовании свободы воли возникает вопрос относительно области ее реализации, т.е. при каких условиях она существует, а также на что и в какой мере распространяется [Юрасов А.А., 2021].

Таким образом, решая проблему свободной воли, необходимо последовательно рассмотреть ряд вопросов: существует ли в социальном мире детерминация или все решения человек волен принимать произвольно? Для того, чтобы осветить философскую дискуссию на эту тему, в статье будут рассмотрены три основных вида детерминации: природная (космологическая), божественная (теологическая) и нейробиологическая (выступающая своего рода «модификацией» природного детерминизма). Далее необходимо ответить на вопрос о том, влечет ли за собой детерминация полное исключение свободы и автоматизацию поведения людей, или же она совместима со свободным волеизъявлением. Для этого представляется необходимым прояснить источник свободной воли: является ли она частью природного миропорядка, или имеет сверхъестественное происхождение (дарована богом), или же свобода воли укоренена в сущности самого человека и имманентно присуща субъекту? Помимо этого стоит кратко рассмотреть и противоположные, индетерминистские концепции, в частности, вопрос о том, является ли отсутствие любой каузальности естественным и необходимым условием свободы?

Безусловно, рассмотреть все имеющиеся подходы к обозначенной проблеме в рамках статьи — невыполнимая задача, не говоря уже о попытке разрешить этот спор, уходящий своими корнями в тысячелетнюю историю философской мысли. Однако представляется возможным заострить внимание на одном существенном аспекте данной проблемы — на причинах тех противоречий, которые традиционно проявляются в попытках разрешить проблему свободной воли. Трудность здесь объясняется не только тем, что речь всегда идет о предельных категориях, но и тем, что для решения необходимо выстроить цельную картину мира и определить место человека в нем. Нельзя подходить к обоснованию свободной воли, основываясь лишь на собственных моральных принципах. Подлинное обоснование должно

исходить из непротиворечивой онтологической концепции, которая будет способна объяснить феномен свободной воли. Подтверждение этого тезиса можно увидеть на примере представлений Эпикура, Фомы Аквинского и Бенджамина Либета. Идеи этих авторов являются внутренне противоречивыми и не выдерживают критику именно вследствие того, что их онтологические предпосылки несовместимы с выводами относительно возможности свободного волеизъявления человека.

Часть 1. Историко-философский анализ космологического и божественного детерминизма. Свобода воли у Эпикура и Ф. Аквинского

Эпикур, первым обосновавший наличие в мире возможности недетерминированного волеизъявления, исходил из принципиальной позиции, что свобода воли должна присутствовать как необходимое условие существования этики и вообще нормальной жизни человека в природе и социуме. Для этого Эпикур критиковал натурфилософское учение Демокрита, в котором обосновывался крайний детерминизм, а причинная обусловленность отождествлялась с необходимостью. Исключая случайность из своей картины мира, Демокрит указывал, что «люди сотворили себе кумир из случая как прикрытие для присущего им недомыслия» [Лурье С.Я., 1970, с. 32]. Любое событие, происходящее в мире, согласно Демокриту, происходит в силу природной необходимости, которая представляется людям как причинность, если они ее фиксируют, или как случайность, если человек не может определить причину. Логика Демокрита сводилась к тому, что ничего в мире не происходит без причины, а ее наличие означает, что событие должно произойти с необходимостью. Люди, состоящие из атомов, как и все в мире, подчиняются этому природному порядку вещей, а, значит, не обладают свободой воли.

Подобное представление о человеке не могло устроить Эпикура, усмотревшего цель философии в том, чтобы помочь людям достичь счастья и безмятежности. «В философии Эпикур находит удовлетворение и блаженство. “Ты должен служить философии, — говорит он, — чтобы достигнуть истинной свободы. Тому, кто подчинился и весь отдался ей, не приходится

долго ждать; он тотчас же становится свободным. Ибо само служение философии есть свобода» [Маркс К., 1975, с. 163]. Свобода в данном контексте — внутренняя свобода личности, обретаемая путем рассудочных упражнений, усилий по познанию мира, дарующая субъекту внутренний покой (т.н. *átaraxía*). Поэтому Эпикур ставит перед собой задачу обосновать наличие свободы воли: «так как лучше уж следовать мифу о богах, чем быть рабом предопределенности, (почитаемой) естествоиспытателями, ибо вера в мифы дает хоть в живых образах надежду на то, что, воздавая почтение богам, удастся вымолить их расположение, а предопределенность, (почитаемая естествоиспытателями), заключает в себе неумолимую необходимость» [Лурье С.Я., 1970, с. 37]. Здесь отчетливо видно, что Эпикур вносит коррективы в идеи Демокрита исходя из своих ценностных установок, но оставаясь при этом в рамках натурфилософского анализа: «Эпикур придумал, как избежать (сквозной) необходимости (от Демокрита, стало быть, это ускользнуло!): он утверждает, будто атом, несущийся по прямой линии вниз вследствие своего веса и тяжести, немного отклоняется (от прямой). Он говорит, что только при допущении отклонения атомов можно спасти свободу воли. Цицерон. О судьбе 10, 23: Эту теорию (т.е. отклонение, *παρέγκλισις*) Эпикур ввел из боязни, что если атом должен вечно двигаться в силу тяжести, естественной и обусловленной необходимостью, то на нашу (долю не останется) никакой свободы, так как и движение души будет всецело обусловлено движением атомов» [Лурье С.Я., 1970, с. 38].

Этот натурфилософский подход античных мыслителей, как известно, был продиктован самим характером зарождающейся философской мысли Древней Греции. Тогда человек еще не противопоставлялся природе, не был вполне «отделен» от нее, т.е. ощущал себя как часть макрокосма. Это означает, что и Демокрит, и придерживающийся противоположной позиции Эпикур допустили одинаковые ошибки. *Попытка свести человека и его сознание к законам природы, непонимание своеобразия человеческой сущности не позволили атомистам увидеть источник свободной воли субъекта.* В этом смысле несколько точнее высказывался Аристотель, впервые обративший внимание на

то, что человеческий разум является источником специфической причинности, отличной от природы или случая. Однако еще одной существенной ошибкой представляется трактовка Демокрита и Эпикура самих понятий «необходимость» и «случайность». С точки зрения современного подхода к этим категориям, необходимость можно определить как то, что вытекает из самой сущности материальных систем, процессов, событий и как то, что должно произойти (или происходит) так, а не иначе; случайность — это то, что имеет основание и причину преимущественно не в самом себе, а в другом, что вытекает не из главных связей и отношений, а из побочных, что может быть, а может и не быть, может произойти так, но может произойти и по-другому [Краткий философский словарь, 2008]. Причинная обусловленность присуща как необходимому, так и случайному, а значит, наличие детерминизма еще не означает отсутствие случайных событий, и вопрос о наличии свободной воли у человека в рамках представленной дискуссии по-прежнему остается нерешенным.

Желание Эпикура «примирить» существующие представления о мире со своими убеждениями понятно. Этому примеру Эпикура последовали и средневековые мыслители. На место природной детерминированности пришла божественная предопределенность, но необходимость совместить ее со свободой воли оставалась. Более того, эта необходимость была продиктована не только личными ценностными установками мыслителей, но и логикой христианского (и шире — любого монотеистического) вероучения. Человеку вменяется ответственность за грехи, он должен предстать перед божественным судом, а значит, поступки, совершенные им, должны быть следствием свободного волеизъявления. Сочетание свободной воли человека с принципом божественного предопределения порождало целый ряд противоречий, но в попытках выйти из них мыслители углубляли и усложняли само понимание свободы.

К примеру, Августин Аврелий определяет волю как движение духа, никем не принуждаемое и направленное к сохранению или приобретению чего-либо. Таким образом, свобода становится одним из признаков воли. Далее Августин отличает от этой естественно присущей любому волевому акту свободы иную сво-

боду, проявляемую в отношении нравственного содержания, то есть свободу от греха [Пархоменко Р.Н., 2013]. Единственная полностью свободная от греха сущность, способная творить добро, — это бог. Человек же обладает свободой к одному лишь злу, он лишен возможности делать выбор — грешить или совершать праведные поступки, — это его расплата за первородный грех. Добро возможно для человека лишь благодаря действию сверхъестественной силы, которая проявляется в человеке, но не исходит непосредственно от него. Августин совмещает в своем учении уже существовавшие до него идеи о свободной человеческой воле как источнике зла, и о свободе в ее теологическом понимании как о возможности выбирать благо. Но с задачей обосновать свободу воли Августин вряд ли справляется — в его концепции не остается практически никакого пространства для свободного выбора, все зависит от божьей благодати, на которую человек не в силах повлиять.

Фома Аквинский предпринимает более радикальные попытки обосновать свободу воли человека. Провиденциализм средневековья обязывает мыслителя к признанию того факта, что все причины в конечном счете исходят от бога. Но, в отличие от Демокрита, Фома Аквинский не сводит наличие причинной обусловленности явлений к отсутствию случайностей в мире. Он пишет о том, что случайность можно рассмотреть двояко: «Во-первых, саму по себе, в той мере, в какой она в настоящий момент актуальна; и в этом смысле она рассматривается не как будущая, но — как уже осуществленная ... Во-вторых, случайность можно рассматривать постольку, поскольку она существует в причине ... Если кто знает случайное следствие только в его причине, тот имеет о нем лишь предположительное знание. Но Бог знает случайности не только в той мере, в какой они существуют в своих причинах, но также и в той, в какой каждая из них актуальна сама по себе. И хотя случайности актуализируются последовательно [во времени], однако Бог знает их не последовательно, как мы — по мере актуализации их бытия, но одновременно» [Фома Аквинский, 2002, с. 198].

Будет ли что-либо с необходимостью, или произойдет случайно, зависит от бога, т.е. бог определяет не только сами события, но и то,

каким образом они будут происходить. Однако в таком подходе смысловое различие между этими антонимичными категориями как будто стирается: то, что в нашем мире предстает как случайное или необходимое, в уме бога уже свершилось, а значит, обязательно должно случиться и в реальности с течением времени. Получается, что в средневековой картине мира различие между необходимостью и случайностью иллюзорно, т.к. все с неизбежностью исходит из божественной воли и определяется проведением. Признание этого факта подводит нас к выводу о том, что действительная, а не иллюзорная свобода воли едва ли может быть совместима с божественным детерминизмом.

На первый взгляд кажется, что свобода воли в средневековой картине мира все же присутствует, и ей обладает высшая духовная сущность — бог, а это, в свою очередь, должно дать нам предпосылки к тому, что свобода воли возможна де-факто. И Фома Аквинский, вслед за Августином Аврелием и другими теологами пишет о том, что бог абсолютно свободен, ведь он — ничем не детерминированная сущность, причина всех причин. Однако при внимательном прочтении «суммы теологии» можно отметить, что и свобода ничем не детерминированного бога не является самоочевидной. Фома Аквинский, говоря о «бестелесных сущностях», вводит «свободу от всяческого изменения». При этом связь свободы с неизменностью выглядит парадоксально, и можно предположить, что Аквинат использует этот концепт только для того, чтобы выйти из противоречия. Последнее здесь кроется в самой идее, что бог обладает ничем не ограниченной свободой, что невозможно, т.к. абсолютность и неподвижность бога накладывает на него ограничения.

Чтобы увидеть это, следует разграничить вслед за Фомой Аквинским какие бы то ни было изменения по своему характеру: изменения вынужденные — «изменяемые силой, принадлежащей другому» и произвольные — «изменяемые собственной силой». И если мы говорим про вынужденные изменения, то здесь идея Фомы Аквинского про свободу от изменений понятна, полностью свободен от них лишь бог. Но сложность возникает тогда, когда мы говорим про произвольные изменения, ибо они не противоречат идее свободы, а наоборот, могут быть с ней ассоциированы. Однако бог, как со-

вершеннейшее существо, не способен произвольно изменяться.

Помимо этого, в отличие от человека, чья свобода воли в случае морального выбора ограничена, бог, очевидно, должен обладать полной свободой. При этом можно заметить, что бог, будучи абсолютным благом, не может делать выбор в пользу зла. Фома Аквинский изящно маскирует это затруднение, заменяя категории добра и зла понятиями бытие и небытие: «Он может избирать любую из противоположностей, ибо Он может пожелать вещи как быть, так и не быть. Подобным же образом и мы можем безо всякого греха выбирать, сидеть нам или не сидеть» [Фома Аквинский, 2002, с. 270].

Исходя из этого можно сказать, что *средневековая мысль, несмотря на глубокое осмысление категорий необходимости, случайности, причины и следствия, а также проблем, связанных со свободой воли, все же зашла в тупик в попытке совместить свободное волеизъявление с детерминизмом, понятым как божественное предопределение*. Некоторым итогом этого можно считать безапелляционное утверждение Мартина Лютера о том, что человек в конечном счете лишен свободной воли и во всем зависит от воли божественной, что выводится из самой сущности человека. Традиционный дуализм души и тела в понимании Мартина Лютера примечателен тем, что телесность никак не влияет на бессмертную душу. Свобода, понимаемая как внутренняя свобода от греха и страданий, не относится к чему-то телесному: «Ничто внешнее не может сделать его [т.е. человека] ни свободным, ни праведным, чем бы это ни было, ибо его праведность и свобода, как и, наоборот, его зло и пленение, не является ни телесными, ни внешними» [Мартин Лютер, 2013, с. 78]. Так же и в самом человеке, по Лютеру, нет ничего, что может стать источником свободы, и в этом смысле люди являются рабами плоти.

Родоначальник реформации последовательно проводит мысль о том, что человек не в силах противостоять злу, и знание о том, что греховно, а что нет, не способно освободить человека от греха. Для спасения души и для ее освобождения нужно найти что-то трансцендентное, потустороннее, принципиально не телесное. Этим спасением для человека объявляется вера. Слово божие — безусловное прояв-

ление божественной воли, именно она способна освободить. Однако и путь человека к вере — не есть результат его свободного выбора. Здесь Лютер также лишает человека свободы, настаивая на том, что обратиться к слову божьему человеческую душу вынуждает исключительно божественное проведение. В качестве доказательства он приводит выдержки из священного писания: «Как Христос (Ин. 6) отвечал иудеям, когда те спросили его, что делать им, дабы творить дела божественные и христианские: “Единственное дело Божие — это веровать в Того, Кого Он послал. Никто не может прийти ко Мне, если не привлечет его Отец, пославший Меня”» [Мартин Лютер, 2013, с.80].

Можно заметить, что, убегая от природной, естественной каузальности, философы вслед за Аристотелем в течении тысячелетий связывали свободу воли с разумом, с душой человека, отвергая даже мысль о том, что свобода может быть проявлена в телесном, материальном мире. Зачастую это приводило к тому, что *свобода воли становилась некой трансцендентной конструкцией, дарованной богом, и это превращало ее в фикцию, в иллюзию, т.к. под свободой воли по определению стоит понимать нечто имманентно присущее человеку*. В эпоху ренессанса, казалось бы, наметился постепенный отход от божественного детерминизма. К примеру, Эразм Роттердамский, дискутируя с Мартином Лютером, видел в человеке-творце, созданном по образу и подобию божьему, продукт собственного свободного выбора. При этом мыслители эпохи Возрождения, включая и Эразма Роттердамского, не оставляли попытки совместить божественную благодать со свободной волей человека, что зачастую делало их идеи такими же внутренне противоречивыми, как и у их предшественников.

Традиционный теологический детерминизм не исчерпал себя и в Новое время. Например, Б. Спиноза, автор знаменитого определения свободы как познанной необходимости, объединивший эти две противопоставляемые друг другу категории, совместил свободу человека с идеей всемогущего бога: «Что касается человеческой воли, которую мы назвали свободной, то и она (...) сохраняется содействием бога, и всякий человек хочет или поступает так, как бог от вечности решил, чтобы он хотел или поступал. Но, как это можно согласовать с чело-

веческой свободой, превосходит нашу способность понимания» [Спиноза Б., 1957, с. 277]. В соответствии с этим человек волен поступать согласно своим желаниям, но он не в силах осознать причины, которые порождают эти желания. Таким образом, свобода воли оказывается иллюзорной, а Спиноза обосновывает крайний фатализм.

Тем не менее, разочаровавшись в теологических концепциях мира и человека, ощущая необходимость сбежать от гнета провиденциализма, многие философы Нового времени вновь обратились к натурфилософии. Начиная с XVII в., актуализировался вопрос сопоставления свободы субъекта с природным детерминизмом, не разрешенный в рамках античного дискурса. При этом своеобразие человека не выводилось уже исключительно из природных предпосылок, появились новые переменные в виде привычек, врожденных свойств человека и т.д. Кажущаяся невозможность установить источник свободной воли в очередной раз породила представления о иллюзорности свободы, о чем говорил Лейбниц: «...В человеке наперед все известно и определенно ... а человеческая душа в некотором роде есть духовный автомат» [Лейбниц Г.В., 1989, с. 161]. Космологический детерминизм античности был преобразован в механистический, и свобода воли человека, что закономерно, никак не могла быть вписана в такую картину мира.

Противоположная позиция была представлена Рене Декартом, а позже — Иммануилом Кантом. Отказавшись от идеи провиденциализма, эти мыслители оставили схоластическое понимание воли как никем не принуждаемое движение духа, описав, по сути, ставшее уже классическим утверждение, что природа — царство необходимости, а человеческий разум — царство свободы. И если взгляды Декарта по-прежнему оставались крайне противоречивыми вследствие его дуалистического понимания природы человека, и вытекающей из этого невозможности связать свободу духа с телесной субстанцией, то Кант сделал определенный шаг в сторону преодоления противоречий, связав свободу воли с понятием морали и долга [Пархоменко Р.Н., 2012]. Именно моральный выбор обуславливает возможность свободного волеизъявления, позволяя человеку в рамках практического разума, руководствуясь импера-

тивом долженствования, преодолеть природную детерминированность. Что примечательно, у Канта, как и у Спинозы, происходит диалектическое взаимоотношение свободы и необходимости, но необходимость в определенном смысле понимается двояко. Осуществляя моральное самоопределение, человек преодолевает продиктованную природой обусловленность, но это происходит путем осознания необходимости другого порядка, в концентрированном виде представленной концепцией долга. Спинозовская свобода как познанная необходимость теперь звучит иначе, акцент смещается с природной предопределенности в плоскость духа, сознания.

Часть 2. Нейробиологический детерминизм. Философская интерпретация экспериментов Б. Либета

Найденное Кантом решение, однако, не смогло окончательно избавить философию от проблемы соотношения свободной воли с природной каузальностью, а последующие научные открытия заставили исследователей вновь обратиться к вопросам, поднятым античными атомистами и Лейбницем. В частности, открытия в области психологии и нейробиологии вынуждают говорить о природном детерминизме иного порядка, связанного с бессознательными процессами и физиологическими реакциями, происходящими в мозге человека. Трудность преодоления возникших противоречий, помимо всего прочего, вызвана неразрешенной на данный момент психофизиологической проблемой и непониманием механизмов перехода биологически обусловленных процессов материального субстрата в плоскость идеального.

Наиболее ярким примером, иллюстрирующим современную дискуссию о действительном существовании свободной воли, является обсуждение экспериментов Бенджамина Либета, проведенных в 80-е гг. XX в. После ряда экспериментов Либет доказал, что возбуждение в двигательных центрах коры головного мозга (т.н. потенциал готовности) происходит на несколько миллисекунд раньше, чем осознание человеком своего желания совершить действие [Libet B., 1985]. Эмпирический результат исследования долгое время трактовался как возможное доказательство того факта, что наши сознательные решения детерми-

нированы активностью нейронов, т.к. эта активность во времени предшествует принимаемому решению совершить действие.

Что примечательно, сам Либет не являлся сторонником идеи отсутствия у человека свободной воли. Подобно Эпикуру, Либет нашел способ совместить свободу воли с результатами своего исследования, которое, казалось бы, опровергает возможность человека сознательно принимать решения. С точки зрения Либета, мы не можем по собственной воле начинать какие-либо действия — они все начинаются бессознательно, но мы можем сознательно наложить «вето» на те действия, осуществления которых не хотим [Секацкая М.А., 2020]. Таким образом, для свободы воли остается некоторое пространство, пусть и небольшое. В дальнейшем подобный подход получил частичное подтверждение: эксперименты, проведенные в 2009 и в последующие годы группами ученых в разных университетах, показали, что возбуждение в определенных участках головного мозга действительно наступает до того, как человек осознает свое намерение, но сам потенциал готовности еще не означает, что намерение произвести действие будет реализовано. Другими словами, несмотря на возникновение потенциала готовности, участники эксперимента могли прервать принятие решения и отказаться от намерения действовать [Schultze-Kraft M. et al., 2015].

Однако в недавних экспериментах Элис Филевич и ее коллеги продемонстрировали, что при применении методологии, подобной методологии Либета, но при введении в эксперимент дополнительных контрольных параметров оказывается возможным предсказать, будет ли действие отложено или осуществлено [Секацкая М.А., 2020]. Это означает, что сознательному отказу от действия также предшествуют определенные физиологические процессы, и, следуя логике Либета, возможность наложить «вето» будет детерминирована действием нейронов и не сможет выступать последним пристанищем свободной воли субъекта.

Но являются ли эти данные, полученные современными нейрофизиологами, окончательным ответом в растянувшейся на тысячелетия дискуссии о свободе воли? Еще в XX в. на Б. Либета и его последователей обрушилась серьезная критика как со стороны их коллег, так и со стороны философов, и эта критика не пре-

кращается и по сей день. В первую очередь сомнению подвергается философская интерпретация полученных выводов. Действительно, тот факт, что потенциал готовности предшествует принимаемому решению, совершенно не означает, что именно он является производящей причиной последующего решения действовать. Корреляция между событиями, которая указывает на то, что одно событие всегда предшествует второму событию, еще не означает, что между ними существует причинно-следственная связь. Именно на это обстоятельство указывал Альфред Миле, предположив, что активность в двигательных центрах коры головного мозга может быть просто подготовительным этапом к принятию решения, а не его непосредственной причиной [Mele A., 2014].

Однако самым главным аргументом в пользу несостоятельности философских выводов нейрофизиологов является факт того, что концепт свободной воли выводится из физиологических процессов. Не случайно Даниел Деннет, говоря о Либете, вспоминает Декарта, пытавшегося решить проблему свободной воли путем соединения духовной и телесной субстанции в шишковидной железе [Dennett D., 2003]. Чтобы разобраться в этой проблеме, необходимо прояснить понимание субординации социального и биологического в человеке. Выводы Б. Либета и его последователей можно принять, если при объяснении человека и мира руководствоваться парадигмой «плоской онтологии». Авторы и последователи данного подхода (М. ДеЛанда, Г. Харман, Б. Латур, Дж. Беннетт и др.) выдвигают тезис о том, что представление о мире как иерархичной системе не имеет научного обоснования и продиктовано антропоцентризмом, укорененным в культуре и мышлении человека. И если физические, биологические и социальные процессы рассматриваются как онтологически однопорядковые, то почему нельзя вывести основания наших действий из физиологических процессов нашего организма? Действительно, «плоская онтология» атакует субстанциональный взгляд на человека и общество и тем самым атакует образ человека как активного существа, обладающего самодетерминацией [Лоскутов Ю.В., 2021].

И если идеи «плоской онтологии» вполне применимы как методологический принцип, как рассудочная модель действительности, поз-

воляющая выполнить вполне конкретные задачи, поставленные исследователем, то в качестве фундамента для объяснения мира они не подойдут. Здесь стоит сослаться на то, что размытием границ социального авторы «плоской онтологии» не ограничиваются. Убирая из мира эссенциалистские представления о развитии, о простом и сложном, высшем и низшем, они вынуждают нас признать принципиальную непознаваемость мира, который состоит из бесконечного множества элементов и их комбинаций. Парадоксальным образом постулируемая однопорядковость всех без исключения объектов и феноменов, их свойство объединяться в системы или «сборки» приводит к субъективно-идеалистическим по своему характеру выводам: «Когда Галилей наблюдает и объясняет фазы Венеры, возникает новая сборка, потому что она включает в себя не только то, что привычно рассматривается в качестве независимого астрономического явления, но и объяснение Галилея, самого Галилея и новые телескопические методы, необходимые для их наблюдения. “Реалист мог бы сказать, что в 1600 году существовали сами фазы Венеры, но не человеческое знание о них. Но Латуру кажется, что этот реалистский разговор уже включает в себя время самого разговора, и он не желает допустить, что мы можем говорить о референте (в данном случае о времени в прошлом), имеющем независимую от акта обращения значимость”» [Керимов Т., 2022]. На этом примере видно, что при последовательном применении «плоского» подхода стирается грань между знанием о мире и самим миром, между объектом и его свойствами, фактически происходит «девальвация реального». Если же мир состоит из систем, в которых материальные вещи неразрывно связаны с идеями об этих вещах, при том, что и первое, и второе — абсолютно равноправные элементы данной системы, то не до конца понятно, существует ли вообще что-то реальное за пределами этих систем.

Для непротиворечивого разрешения проблемы свободной воли необходимо признать, что она — свойство разумного человека, и ее истоки должны быть укоренены в социальном мире, они не могут быть сведены к биологической редукции. Нейронные связи в мозге опосредуют сознание человека. Но это отнюдь не означает, что сознание им тождественно, оно отличается

принципиально иными качественными характеристиками. Здесь уместным будет привести аллегория К.Х. Момджяна: скульптура Венеры Милосской, качественно отличная от обычного мрамора, с физической точки зрения не содержит в себе ничего, кроме этого минерала. Ровно так же в мыслительной активности человека, «рассуждающего о мирах» или делающего ценностный выбор, просящего совет или прибегающего к обману, нет ничего «физически» отличного от нейронных взаимодействий [Момджян К.Х., 2017]. В этом смысле сама идея вывести свободу воли или ее отсутствие из физиологических процессов на основании их предшествования во времени выглядит так же, как попытка Демокрита объяснить поведение человека при помощи закономерностей в движении атомов. Ключом к разгадке проблемы свободы воли должно быть понимание природы социального вообще и человеческого сознания в частности. В определенной степени к решению приблизился Кант, указав на то, что свободная воля человека в полной мере реализуется в ситуации совершения морального выбора. Однако представляется, что мораль не является единственным феноменом сознания, в котором возможен свободный выбор.

Наконец, имеет смысл рассмотреть еще один немаловажный аспект, связанный с решением проблемы свободы воли, и здесь опять стоит обратиться к экспериментам Б. Либета. Помимо того факта, что интерпретация полученных Либетом данных исходит из отказа от онтологических доминант и рассматривает мир как совокупность однопорядковых систем, само понимание феномена свободы здесь произрастает из метафизического либертарианизма. Стоит вновь обратиться к критике, высказанной А. Миле. Он выражал обоснованное сомнение относительно возможности обобщения весьма специфических условий эксперимента Либета и применения их ко всем преднамеренным, интенциональным действиям. Миле отмечает: «если бы вы спросили меня, почему я сказал “сейчас” именно в тот момент, в который я сказал это, я вынужден был бы ответить, что я не знаю. Почему так? В эксперименте Либета нет никакого специального мотива выбрать тот, а не другой момент времени» [Секацкая М.А., 2020]. Таким образом, Либет в своей лаборатории моделирует ситуацию, напоминающую нам о буридановом осле. Дей-

ствительно ли недетерминированный никакими мотивами, абсолютно случайный выбор репрезентирует реальные жизненные ситуации, в которых может проявиться свободная воля субъекта? Представляется, что в ситуации абсолютно ничем не мотивированного выбора человек попадает в плен случайности, что вряд ли стоит ассоциировать с его действительной свободой. Абсолютизация случайности лишает человека возможности сделать самостоятельный и, соответственно, свободный выбор: ничем не обусловленное действие не обусловлено и самим человеком, оно просто случайно [Мишура А.С., 2019]. Отсутствие любых детерминирующих факторов видится как теоретическая абстракция, из которой сложно вывести тезис о реальной свободе индивида.

Таким образом, в иерархичной концепции мироустройства, опирающейся на идею бога в его теологическом представлении, свобода воли человека невозможна ввиду ее несовместимости с принципом божественного предопределения. Даже свобода самого бога концептуально неочевидна, ведь она вступает в противоречие с его абсолютностью и неподвижностью. Несмотря на требование религиозной этики вменять человеку ответственность за свои поступки, сделать это крайне проблематично, т.к. ответственность традиционно выводится из наличия у субъекта свободного выбора и возможности действовать в соответствии с ним. В противоположном случае мы имеем дело с «плоской» картиной мира, в которой не может существовать запрета на выведение человеческих свойств из природных законов. В таком случае так же, как и в предыдущем, любые попытки обосновать свободу терпят крах, а мыслителям и исследователям приходится умозрительно корректировать представления о природных закономерностях, чтобы оставить пространство для свободы человека. Но идея Эпикура о произвольном отклонении атомов, как и предположение Б. Либета о возможности наложить «вето» на физиологически детерминированные действия, легко опровергаются дальнейшим развитием научного знания. Только философская концепция, способная посмотреть на человека как на что-то специфически отличное от природы, как на «особенное», способна усмотреть источник свободной воли в самой сущности человека.

Некорректно будет впасть и в другую крайность, «отрывая» человека от мира и обосновывая крайний индетерминизм. Такой подход представляется абстракцией, не применимой к реальной действительности, похожей на схоластический концепт бога, и в философском плане вновь порождает несвободу человека. Однако источником несвободы теперь становится не тотальная необходимость, вызванная крайним детерминизмом, а случайность, порожденная отсутствием каких бы то ни было причин для совершения любых действий. Свободу воли как характеристику сознания нельзя рассматривать абстрактно, изолированно от всего другого. Как и невозможно ее полностью свести к каким-либо отличным от человека внешним причинам. Необходимо признать наличие физических, химических и биологических детерминирующих факторов, в пользу которых свидетельствуют многочисленные научные открытия. Помимо этого, следует сюда добавить укорененный в социальном мире нестрогий детерминизм, не рассматриваемый в рамках данной статьи: люди, как правило, корректируют свое поведение, опираясь, в числе прочего, на законы, этические нормы, традиции и т.д. Но наличие причинной обусловленности, как и наличие природной необходимости, еще не означает, что человек выступает своеобразной «марионеткой» в руках господствующих над ним сил. В конечном счете, невозможно безапелляционно утверждать, что детерминация автоматизирует поведение людей и полностью лишает их свободы. Свободный выбор рождается из множества факторов и зависит от степени осознания человеком этих факторов.

Список литературы

- Керимов Т.* «Онтологический поворот» в социальных науках: возвращение эпистемологии // Социологическое обозрение. 2022. Т. 21, № 1. С. 109–130.
- Краткий философский словарь* / отв. ред. А.П. Алексеев. 2-е изд., перераб. и доп. М.: ТК Велби: Проспект, 2008. 496 с.
- Лейбниц Г.В.* Опыт теодицеи о благодати Божией, свободе человека и начале зла // Лейбниц Г.В. Сочинения: в 4 т. М.: Мысль, 1989. Т. 4. 554 с.
- Лоскутов Ю.В.* «Плоская онтология» в социальном контексте // Новые идеи в философии. 2021. Вып. 8(29). С. 89–98.

Лурье С.Я. Демокрит. Тексты. Перевод. Л.: Наука, 1970. 664 с.

Маркс К. Различие между натурфилософией Демокрита и натурфилософией Эпикура // Маркс К., Энгельс Ф. Соч.: в 50 т. 2-е изд. М.: Политиздат, 1975. Т. 40. С. 147–233.

Мартин Лютер. О свободе христианина / сост., вступ. статья, пер. с нем., коммент., примеч. И. Фокина. Уфа: ARC, 2013. 728 с.

Мишура А.С. Свобода в мире: защита экстерналистского либертарианства // Вопросы философии. 2019. № 8. С. 49–58. DOI: <https://doi.org/10.31857/s004287440006032-0>

Момджян К.Х. Социально-философский анализ феномена свободной воли // Вопросы философии. 2017. № 9. С. 68–81.

Новая философская энциклопедия: в 4 т. Т. 3. / научно-ред. совет: В.С. Степин, А.А. Гусейнов, Г.Ю. Семигин, А.П. Огурцов; Ин-т философии РАН, Нац. общ.-научн. фонд; М.: Мысль, 2010. 694 с.

Пархоменко Р.Н. Генезис идеи свободы в западноевропейской философии // Философская мысль. 2012. № 4. С. 179–210. DOI: <https://doi.org/10.7256/2306-0174.2012.4.146>

Пархоменко Р.Н. Понятие идеи свободы в античной и средневековой философии // Философия и культура. 2013. № 5. С. 701–708. DOI: <https://doi.org/10.7256/1999-2793.2013.05.12>

Секацкая М.А. Философская значимость исследований свободы воли в нейронауке на примере интерпретаций экспериментов Б. Либета // Вопросы философии. 2020. № 7. С. 113–123. DOI: <https://doi.org/10.21146/0042-8744-2020-7-113-123>

Спиноза Б. Приложение, содержащее метафизические мысли // Спиноза Б. Избр. произв.: в 2 т. М.: Политиздат, 1957. Т. I. С. 265–316.

Фома Аквинский. Сумма теологии. Ч. I: Вопросы 1–43. Киев: Ника-Центр: Эльга, 2002. 560 с.

Юрасов А.А. В чем заключается проблема свободы воли? // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2021. Т. 10. № 2А. С. 5–10.

Dennett D.C. *Freedom Evolves*. N.Y.: Viking, 2003. 368 p.

Libet B. Unconscious Cerebral Initiative and the Role of Conscious Will in Voluntary Action // *The Behavioral and Brain Sciences*. 1985. Vol. 8, iss. 4. P. 529–539. DOI: <https://doi.org/10.1017/s0140525x00044903>

Schultze-Kraft M., Birman D., Rusconi M., Allefeld C. et al. The point of no return in vetoing self-initiated movements // *Proceedings of the National Academy of Sciences*. 2015. Vol. 113, iss. 4.

P. 1080–1085. DOI: <https://doi.org/10.1073/pnas.1513569112>

Mele A. *Free: Why Science Hasn't Disproved Free Will*. N.Y.: Oxford University Press, 2014. 112 p.

References

Alekseev, A.P. (2008). *Kratkiy filosofskiy slovar'* [Brief Philosophical Dictionary]. 2nd ed. Moscow: TK Welby Publ., Prospect Publ., 496 p.

Dennett, D.C. (2003). *Freedom Evolves*. New York: Viking, 368 p.

Kerimov, T. (2022). The «Ontological Turn» in the social sciences: the return of epistemology]. *Sotsiologicheskoye obozreniye* [Sociological Review]. Vol. 21, no. 1, pp. 109–130.

Leibniz, G.V. (1989). [Experiments of theodicy about the goodness of God, freedom of man and the beginning of evil]. *Leybnits G.V. Sochineniya: v 4 t.* [Leibniz G.V. Works: in 4 vols]. Moscow: Mysl' Publ., vol. 4, 554 p.

Libet, B. (1985). Unconscious cerebral initiative and the role of conscious will in voluntary action. *The Behavioral and Brain Sciences*. Vol. 8, iss. 4, pp. 529–539. DOI: <https://doi.org/10.1017/s0140525x00044903>

Loskutov, Yu.V. (2021). [«Flat ontology» in the social context]. *Novye idei v filosofii* [New Ideas in Philosophy]. Iss. 8(29), pp. 89–98.

Lurie, S. (1970). *Demokrit. Teksty. Perevod* [Democritus. Texts. Translation]. Leningrad: Nauka, 664 p.

Marx, K. (1975). [The difference between the Democritean and Epicurean philosophy of nature]. *Marks K., Engels F. Sochineniya: v 50 t.* [Marx K., Engels F. Works: in 50 vols]. Moscow: Politizdat Publ., vol. 40, pp. 147–233.

Martin Luther (2013). *O svobode khristianina* [On the freedom of a Christian]. Ufa: ARC Publ., 728 p.

Schultze-Kraft, M., Birman, D., Rusconi, M., Allefeld, C. et al. (2015). The point of no return in vetoing self-initiated movements. *Proceedings of the National Academy of Sciences*. Vol. 113, iss. 4, pp. 1080–1085. DOI: <https://doi.org/10.1073/pnas.1513569112>

Mishura, A.S. (2019). [Freedom in the world: defense of externalist libertarianism]. *Voprosy Filosofii*. No. 8, pp. 49–58. DOI: <https://doi.org/10.31857/s004287440006032-0>

Momjyan, K.Kh. (2017). [Socio-philosophical analysis of the phenomenon of free will]. *Voprosy Filosofii*. No. 9, pp. 68–81.

Stepin, V.S., Huseynov, A.A., Semigin, G.Yu. and Ogurtsov, A.P. (eds.) (2010). *Novaya filosofskaya entsiklopediya: v 4 t.* [New Philosophical Encyclopedia: in 4 vols]. Moscow: Mysl' Publ., vol. 3, 694 p.

Parkhomenko, R.N. (2012). [The Genesis of the Idea of Freedom in Western European Philosophy]. *Filosofskaya mysl'* [Philosophical Thought]. No. 4, pp. 179–210. DOI: <https://doi.org/10.7256/2306-0174.2012.4.146>

Parkhomenko, R.N. (2013). [The concept of the idea of freedom in ancient and medieval philosophy]. *Filosofiya i kul'tura* [Philosophy and Culture]. No. 5, pp. 701–708. DOI: <https://doi.org/10.7256/1999-2793.2013.05.12>

Sekatskaya, M.A. (2020). [Philosophical Significance of Free Will Research in Neuroscience on the Example of B. Libet's Experimental Interpretations].

Voprosy Filosofii. No. 7, pp. 113–123. DOI: <https://doi.org/10.21146/0042-8744-2020-7-113-123>

Spinoza B. (1957). [Application containing metaphysical thoughts]. *Spinoza B. Izbrannyye proizvedeniya: v 2 t.* [Spinoza B. Selected works: in 2 vols]. Moscow: Politizdat Publ., vol. 1, pp. 265–316.

Thomas Aquinas (2002). *Summa teologii. Ch. I: Voprosy 1–43* [Summa Theologiae. Pt. I. Questions 1–43]. Kyiv: Nika-Center Publ., Elga Publ., 560 p.

Yurasov, A.A. (2021). [What is the problem of free will?]. *Kontekst i refleksiya: filosofiya o mire i cheloveke* [Context and reflection: philosophy about the world and man]. Vol. 10, no. 2A, pp. 5–10.

Mele, A. (2014). *Free: Why Science Hasn't Disproved Free Will*. New York: Oxford University Press, 112 p.

Об авторе

Воробьева Кристина Викторовна

аспирант, ассистент кафедры философии

Пермский государственный национальный исследовательский университет,
614990, Пермь, ул. Букирева, 15;
e-mail: christine.viktorovne@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4609-0227>
ResearcherID: HSG-5592-2023

About the author

Kristina V. Vorobieva

Postgraduate Student, Assistant
of the Department of Philosophy

Perm State University,
15, Bukirev st., Perm, 614990, Russia;
e-mail: christine.viktorovne@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4609-0227>
ResearcherID: HSG-5592-2023