Полукомпатибилизм[1] и его соперники

Джон Мартин Фишер
Заслуженный профессор философии, факультет философии, Калифорнийский университет в Риверсайде.
Адрес: HMNSS Bldg, 900 University ave., 92521 Riverside, CA, USA.
E-mail: john.fischer@ucr.edu.

Ключевые слова: направляющий контроль; иерархические подходы к свободному действию; отзывчивость к доводам; регулирующий контроль; полукомпатибилизм.

Автор, один из самых влиятельных в современной философии сторонников компатибилизма — тезиса, согласно которому свобода воли совместима с каузальным детерминизмом, — представляет обзор своих «принципов моральной ответственности», а также обосновывает преимущество своей теории над конкурирующими проектами в рамках компатибилизма. В основании этой идеи заложена интуиция «устойчивости», которой должны обладать наши теории свободы и моральной ответственности. Какую картину мира ни предложили бы нам завтра физики-теоретики, свобода и ответственность не должны быть зависимы от нее. Неважно, детерминизм или индетерминизм имеет место в мире — наши свобода и ответственность должны быть совместимы и с тем, и с другим.

Компатибилизм Фишера включает в себя три основные идеи: направляющий контроль за действием, отзывчивость к разумным доводам и «собственность» на механизм принятия решений. Направляющий контроль позволяет агенту самому принимать решения и действовать, даже не имея объективных возможностей «поступить иначе». Способность «отзываться» на разумные доводы обосновывает рациональность агента в процессе принятия решений и его связь с окружающим миром. Наконец, критерий «собственности» в отношении механизма принятия решения указывает на то, что этот механизм укоренен в самой личности агента. Доказывая преимущество своего подхода над позициями конкурентов, автор указывает на три его основные достоинства. Во-первых, данная теория не зависит от того, истинен ли каузальный детерминизм или каузальный индетерминизм. Во-вторых, она не требует постулирования проблемной гипотезы об иерархии уровней в сознании, предполагаемого подходами Гарри Франкфурта и Гэри Уотсона. В-третьих, теория направляющего контроля позволяет объяснить случаи слабости воли. Автор обосновывает значимость этих преимуществ, указывая на проблемные точки конкурирующих теорий.

1. Принципы моральной ответственности

1.1. Мотивация и концепция ответственности

ПРИНЦИПЫ моральной ответственности, которые я предлагаю, включают портфолио из нескольких определенным образом упорядоченных идей[2]. Я начну с изложения базовых «мотивирующих идей» — соображений, в свете которых мой общий подход выглядит привлекательно. Ключевая идея, пожалуй, берет начало в очаровании особого рода «устойчивости». Я считаю, что наш основополагающий статус агентов — наше глубокое отличие от простых животных, не принадлежащих к роду человеческому, заключающееся в том, что мы обладаем практическим мышлением и несем моральную

Перевод с английского *Полины Дячкиной* по изданию: © *Fischer J. M.* Semi-compatibilism and Its Rivals // The Journal of Ethics. 2012. Vol. 16. P. 117–143. Публикуется с любезного разрешения автора.

1. Компатибилизм — это точка зрения, согласно которой каузальный детерминизм не исключает моральную ответственность; обратная точка зрения называется инкомпатибилизмом. «Полукомпатибилизм» Фишера предполагает, что моральная ответственность в равной степени совместима с детерминизмом и индетерминизмом. — *Прим. пер.*
2. На протяжении последних 30 лет я стремился представить в своих работах то, что назвал общими принципами моральной ответственности. См.: *Fischer J. M.* The Metaphysics of Free will: An Essay on Control. Oxford: Blackwell Publishing, 1994; *Fischer J. M.*, *Ravizza M.* Responsibility and Control: A Theory of Moral Responsibility. Cambridge; N.Y.: Cambridge University Press 1998. См. также: Four Views on Free Will / J. M. Fischer, R. Kane, D. Pereboom, M. Vargas (eds). Malden, MA; Oxford: Blackwell Publishing, 2007; *Fischer J. M.* My Way: Essays on Moral Responsibility. Oxford: Oxford University Press, 2006; *Idem.* Our Stories: Essays on Life, Death, and Free Will. Oxford: Oxford University Press, 2008.

   Благодарю *The Journal of Ethics* за предоставленную здесь возможность обрисовать основные компоненты этих принципов и указать на некоторые их привлекательные черты. Я постараюсь выгодно противопоставить свой подход по крайней мере некоторым из выдающихся соперников, но, к сожалению, не смогу рассмотреть всех конкурентов (раздел 1 — «Принципы моральной ответственности» — представляет собой слегка переработанную версию страниц 3–14 работы: *Idem.* Deep Control: Essays on Free Will and Value. Oxford; N.Y.: Oxford University Press, 2012).

ответственность за свое поведение, — не должен зависеть от изощренных рассуждений физиков-теоретиков. Иными словами, я считаю, что наш статус подлинных *агентов* не должен висеть на волоске — зависеть от того, действуют ли законы природы с вероятностью (к примеру) 0,99 или 1,0. С моей точки зрения, эмпирическое различие *такого рода* не должно *играть роли* в вопросах моральной ответственности.

Если в будущем я, к примеру, буду твердо уверен, что фундаментальные законы природы являются (помимо прочего) универсально обобщенными условными высказываниями с вероятностью 1,0, а не 0,99 или могут быть выстроены таким образом, это ни в малейшей степени не подтолкнет меня отказаться от взгляда на себя и других как на подлинных агентов и полномочных участников конститутивных для моральной ответственности практик. Я привел лишь одно соображение, и оно показывает условия, которым должна соответствовать адекватная теория моральной ответственности. На мой взгляд, если теория моральной ответственности дает такое понятийное представление о моральной ответственности, которое не висит на волоске (в указанном смысле), это говорит в пользу такой теории, дает основание ее принять. Конечно, ее стороннику все равно необходимо будет как-то ответить на скептические соображения по поводу отношений каузального детерминизма, свободы воли и моральной ответственности; ему придется провести своего рода философский анализ затрат и прибыли, принимая во внимание все значимые факторы.

Обратите внимание: поскольку я считаю желательным иметь такой подход к моральной ответственности, согласно которому наш основополагающий статус морально ответственных агентов не висит на волоске, из этого следует, что мы не должны отказываться от представления о себе как о существах, морально ответственных и глубоко отличающихся от других животных (в соответствующих смыслах), если убедимся (в будущем), что фундаментальные законы природы связаны с неустранимой *неопределенностью*. Допустим, к примеру, мы открыли, что эти законы являются или могут быть описаны (помимо прочего) универсально квантифицированными условными высказываниями с вероятностью 0,99. На мой взгляд, сам по себе этот факт ни в малейшей степени не должен подтолкнуть нас к отказу или пересмотру взглядов на самих себя и других как подлинных агентов, способных нести моральную ответственность. Опять же, здесь я лишь формулирую *желаемые*, на мой взгляд, условия, которым

должна соответствовать адекватная теория моральной ответственности: она должна быть достаточно устойчивой по отношению к эмпирическим открытиям определенного рода[3]. Стороннику такой теории все равно придется иметь дело с серьезным скепсисом по поводу отношений между каузальным индетерминизмом и *контролем* (моральной ответственностью).

Второй элемент общих принципов моральной ответственности — это определение понятия моральной ответственности. Я принимаю различение понятия и условий его применения; конечно, я осознаю, что легитимность такого различения была поставлена под вопрос. Однако я все равно полагаю, что можно *некоторым* приемлемым способом (или способами) провести такое различие, даже если оно прямо не выражается в разграничении «аналитических» и «синтетических» истин, или в вопросах значения, которые связаны с эмпирическими данными. Я лишь предполагаю, что есть в приемлемой степени четкий способ отличить (грубо говоря) понятие моральной ответственности от условий, в которых моральная ответственность фактически имеет место (или, пользуясь слегка иным словарем, *понятие* (*concept*) моральной ответственности от различных *концепций* (*conceptions*) о моральной ответственности).

Как я и сказал выше, мои общие принципы моральной ответственности представляют собой комплекс определенным образом упорядоченных идей. Это структурированное портфолио включает набор опций относительно понятия моральной ответственности, но я не занимаю жесткую позицию в отношении этих опций. Другими словами, я обрисовываю разные способы артикулировать наше первоначально неясное понятие моральной ответственности, но не утверждаю, что одно из определений будет единственно верным. Не уверен даже, что существует какое-то единственное уникальное определение. Скорее, я сосредоточиваю большую часть своего внимания на прояснении условий применения понятия моральной ответственности и утверждаю, что принятие этих условий полностью *совместимо* с принятием любой конкретной опции относительно *понятия* моральной ответственности.

Говоря конкретнее о понятии моральной ответственности, самую, пожалуй, яркую точку зрения можно назвать стросониан-

3. Говоря в этой статье о «желаемой устойчивости», я всего лишь пытался обозначить свою позицию. Вероятно, это не самое подходящее место для рассмотрения трудностей и возражений, коих, к сожалению, много.

ской по ее классическому изложению у Питера Стросона[4]. Согласно этой позиции, быть морально ответственным означает быть подходящим объектом для множества различных установок, названных Стросоном реактивными установками: благодарности, любви, уважения, ненависти и обиды. В подходе Стросона моральная ответственность также подразумевает полноценное участие в таких формах деятельности, как моральная похвала, осуждение и наказание, которые предполагают использование соответствующих установок. Для Стросона было важно, что «уместность» этих установок не определяется тем, соответствует ли агент-объект некоему «теоретическому условию» вроде обладания свободой поступить иначе (или, в моей интерпретации Стросона, *любой* свободой); кроме того, она не зависит (по Стросону) от того, удовлетворяет ли мир неким специфическим условиям вроде ложности (или, если хотите, истинности) каузального детерминизма.

Другой подход к понятию моральной ответственности связан с метафорой «моральной бухгалтерии»[5]. С точки зрения этой моральной бухгалтерии мы морально ответственны в той мере, в какой являемся адекватными объектами сугубо *моральных* суждений. Наше глубокое отличие от животных, не принадлежащих к роду человеческому, состоит в том, что мы можем обладать *моральными* качествами — поступать правильно или дурно, быть хорошими или плохими, отважными или трусливыми и т. д. Согласно еще одной точке зрения, мы являемся морально ответственными в той степени, в какой от нас можно обоснованно требовать *объяснения или отчета* в нашем поведении. Как было сказано ранее, я не знаю, есть ли *единственное* верное определение общего для нас понятия моральной ответственности. Мне кажется правдоподобным, что «моральная ответственность» — это термин, который, как сказал бы Людвиг Витгенштейн, проявляет «семейное сходство» или то, что можно было бы назвать «совокупностью качеств» (*syndrome*). Как бы то ни было, я утверждаю, что мое описание условий, в которых имеет место моральная ответственность, согласовывается с *любыми* обоснованными попытками точно определить это понятие.

4. *Strawson P. F.* Freedom and Resentment // Proceedings of the British Academy. 1962. Vol. 48. P. 1–25.
5. В рамках этой метафоры с морально ответственным агентом ассоциируется нечто вроде бухгалтерской книги, где в колонку «Прибыль» записываются хорошие поступки, а в колонку «Убытки» — плохие. — *Прим. ред.*

1.2. Контроль и условия моральной ответственности

Я разделяю традиционную точку зрения (идущую, быть может, от аристотелевского рассуждения о добровольности[6]), что моральная ответственность включает в себя компонент *свободы* или *контроля*, а также *эпистемический* компонент. Но хотя я согласен, что моральная ответственность предусматривает контроль, я разделяю два вида контроля: направляющий контроль (*guidance control*) и регулирующий контроль (*regulative control*). Аналитически эти два вида контроля можно отделить друг от друга с помощью определенного рода мысленных экспериментов (так называемых экспериментов в стиле Франкфурта, к которым я скоро вернусь). Один вид контроля подразумевает доступ к альтернативным возможностям (свободу выбирать и поступать иначе); я называю его регулирующим контролем. Второй вид контроля такого доступа не предусматривает. Это особый вид контроля, не подразумевающий свободу выбирать или поступать иначе; я называю его направляющим контролем. Мой тезис в том, что направляющий контроль является связанным со свободой или контролем компонентом моральной ответственности. Соответственно, агента можно с полным основанием считать морально ответственным за собственное поведение, даже если он лишен регулирующего контроля (свободы выбирать и поступать иначе). Совместив условие, связанное со свободой, с эпистемическим условием, мы получим законченную теорию моральной ответственности.

Чтобы развить эти понятия контроля (и их взаимосвязь), рассмотрим следующие случаи[7]. Представим, что я веду машину. Она работает нормально, и я хочу повернуть направо. (Мы предполагаем, что педаль газа исправна и я давлю на нее, чтобы дать газ.) Вследствие намерения повернуть направо я подаю сигнал, поворачиваю руль и осторожно направляю машину вправо. Далее я исхожу из того, что мог бы сформировать намерение повернуть машину налево, а не направо. В этом обычном случае я направляю машину направо, но мог бы направить ее и налево. Я контролирую машину и также обладаю определенного рода контролем *над* движениями машины. Поскольку я действительно направляю (*guide*) машину определенным образом, следует сказать, что я об-

6. Фишер использует английское слово *voluntariness*: вероятно, речь идет о греческом *ἑκούσιον*. — *Прим. ред.*
7. Я взял эти примеры из: *Fischer J. M.* My Way: Essays on Moral Responsibility. P. 39.

ладаю «направляющим контролем» (*guidance control*). Кроме того, поскольку я властен направить машину в другую сторону, следует сказать, что я обладаю «регулирующим контролем». (Разумеется, в данном случае мы не делаем никаких «особых допущений» вроде того, что действует каузальный детерминизм или что Бог существует и заранее знает наше будущее поведение[8].)

Теперь рассмотрим второй случай. Я снова привычным способом направляю машину вправо. Устройство рулевого управления машины исправно работает, когда я веду машину вправо (педаль газа — тоже). Но мне неизвестно, что рулевое устройство сломано таким образом, что, попытайся я повернуть машину в другом направлении, она свернула бы вправо — точно так же, как при фактическом повороте направо. Поскольку фактически я не пытаюсь предпринять ничего, кроме поворота направо, руль функционирует нормально и машина двигается точно так же, как если бы проблем с рулем не было. Итак, в данном случае я направляю машину вправо точно таким же образом, как и в первом случае.

Здесь, как и в первом случае, кажется, что я контролирую движение машины — определенным образом направляю ее вправо. Я не просто являюсь причиной ее движения вправо (как если бы я заставил машину повернуть, например, чихнув, или в результате эпилептического припадка, или из-за непроизвольного мышечного спазма). Таким образом, я осуществляю направляющий контроль машины. (Я контролирую машину и осуществляю контроль *за* машиной, но у меня нет контроля *над* движениями машины; разные предлоги, как правило, указывают на разные виды контроля[9].) Обычно мы предполагаем, что направляющий контроль и регулирующий контроль имеют место одновременно. Но этот случай (напоминающий основными структурными особенностями «пример в стиле Франкфурта») позволяет показать, что их можно, по крайней мере теоретически, разъединить: человек может обладать направляющим контролем и не иметь регулирующего контроля.

Второй автомобильный пример призван выявить интуицию, согласно которой нам не нужен регулирующий контроль (подлинный доступ к альтернативным возможностям), чтобы обладать

8. Рассуждения о том, как соотносятся божественное всеведение и человеческая свобода, см. в: God, Foreknowledge, and Freedom / J. M. Fischer (ed.). Stanford: Stanford University Press, 1989; *Idem.* The Metaphysics of Free Will. P. 111–130.
9. Фишер использует английские выражения *control of* и *control over*. — *Прим. ред.*

контролем, связанным с моральной ответственностью. Этот второй случай напоминает известный пример Джона Локка с человеком, не знающим, что находится в запертой комнате: он раздумывает, не выйти ли из комнаты, но решает остаться там по своим мотивам. Тот факт, что дверь заперта, не играет никакой роли в практическом мышлении этого человека. Локк констатирует, что человек остается в комнате добровольно, пусть он и не смог бы покинуть ее. Аналогичным образом я осуществляю направляющий контроль за машиной, хотя не смог бы заставить ее повернуть влево.

Но человеку из примера Локка *все-таки* были доступны разные варианты. В конце концов, он мог решить открыть дверь, мог попробовать открыть ее и т. д.; точно так же во втором автомобильном примере я мог бы решить повернуть машину влево, мог бы попытаться это сделать и т. д. Поэтому некоторые философы могут настаивать, что агент морально ответственен *в силу существования этих альтернативных возможностей*. И надо признать, что мы еще не предложили пример, в котором агент интуитивно мыслится как морально ответственный и при этом не имеет *никаких* альтернативных возможностей (*никакого* регулирующего контроля).

Именно на этом этапе Гарри Франкфурт протягивает руку помощи со своими оригинальными примерами[10]. В них появляется «контрфактический манипулятор», готовый вмешаться в соответствующие процессы в мозге конкретного агента, если последний продемонстрирует малейшую склонность сделать иной выбор или поступить иначе. Франкфурт не вдавался в подробности, как именно этот контрфактический участник сможет исключить любой доступ к альтернативным возможностям, зато его последователи заполнили этот пробел самыми разными вариантами. Вот моя любимая версия примера в стиле Франкфурта:

> Поскольку Блэк смеет надеяться, что у демократов наконец-то есть хорошие шансы возглавить Белый дом, то Блэк, великодушный, но очень немолодой нейрохирург, возвращается с пенсии, чтобы принять участие в еще одном философском примере[11]. (В конце концов, чем бы были эти мысленные эксперименты без почтенного *серого кардинала* — или лучше сказать *черно-*

10. *Frankfurt H. G.* Alternate Possibilities and Moral Responsibility // Journal of Philosophy. 1969. Vol. 66. P. 829–839.
11. Подобный пример описан в: *Fischer J. M.* Responsibility and Control // Journal of Philosophy. 1982. Vol. 79. P. 24–40.

го?[12]) Блэк тайно поместил в мозг Джонса чип, позволяющий ему отслеживать и контролировать деятельность Джонса. Осуществлять этот контроль Блэку помогает высокотехнологичный компьютер, который он запрограммировал так, чтобы (помимо прочего) отслеживать электоральное поведение Джонса. Если бы Джонс продемонстрировал малейшее намерение голосовать за МакКейна (или, скажем, за любого, кроме Обамы), то компьютер посредством чипа в мозгу Джонса вмешался бы и гарантировал, что тот все-таки решит голосовать за Обаму и проголосует за него. Но если Джонс по собственной воле решит голосовать за Обаму (что Блэку, старому прогрессисту, кажется предпочтительным), компьютер просто продолжит отслеживать — без вмешательства — процессы в голове Джонса.

Теперь предположим, что Джонс решает голосовать за Обаму по собственной воле — как если бы Блэк не встроил ему в голову чип. На первый взгляд, в этом случае очевидно, что Джонса можно считать ответственным за его выбор голосовать за Обаму и соответствующий поступок, хотя он не мог сделать иной выбор и поступить иначе[13].

За прошедшие годы я предложил развернутое доказательство того, что примеры Франкфурта весьма серьезно обосновывают следующий вывод: для моральной ответственности не требуется подлинный метафизический доступ к альтернативным возможностям (регулирующий контроль). Главная идея моего доказательства такова: любой сторонник необходимости регулирующего контроля должен утверждать, что рассматриваться будут *весомые* (*robust*) альтернативные возможности, а не *просто искры свободы*. Другими словами, если в основе моральной ответственности лежит доступ по крайней мере к одной альтернативной возможности, то она не может быть *любой возможностью* (любой возможностью, что произойдет нечто другое); подобная альтернативная возможность могла бы быть *лишь искрой свободы* и, таким образом, лишь хрупкой соломинкой в основании конструкта моральной ответственности.

В данной ситуации возникает та же проблема, с которой сталкиваются и сторонники индетерминистских подходов к моральной ответственности. Как можно просто добавить ту или иную

12. Блэк — от англ. *black* («черный»). — *Прим. ред.*
13. Хотя детали примера явно устарели, для наших целей важна структура этого случая. Она демонстрирует характерный тип упреждающей сверхдетерминации.

альтернативную возможность — скажем, событие, вероятность которого с точки зрения агента абсолютно произвольна или случайна, — и на этом основании считать, что у агента есть контроль, связанный с моральной ответственностью (при условии, что в отсутствие *любых* альтернативных возможностей у агента такого контроля нет)? Я вернусь к этому вопросу ниже. В предыдущих работах я задавал тот же вопрос сторонникам регулирующего контроля:

> Если (в рамках рассуждения) агент *без единой* альтернативной возможности не может считаться морально ответственным, как может простое добавление в случаи Франкфурта *ничтожной* альтернативной возможности (например, события, вероятность которого с точки зрения агента произвольна или случайна) обосновать то, что у агента есть контроль, связанный с моральной ответственностью?

Отмечу, что именно в силу проблемы, стоящей за этим вопросом, влиятельный либертарианский философ Роберт Кейн, по сути, согласился со мной здесь, установив требование «двойного волення»[14] как необходимое условие моральной ответственности[15].

Следовательно, мой тезис состоит в следующем: можно представить такие случаи Франкфурта, в которых разумно будет сказать, что агент морально ответственен за свое поведение и при этом не имеет доступа к альтернативной возможности *подходящего типа*, то есть достаточно весомой. В дополнение к комплексной защите тезиса, согласно которому примеры Франкфурта показывают, что моральная ответственность не требует регулирующего контроля, я указал, что отрицание необходимости регулирующего контроля не полагается целиком на случаи Франкфурта. Есть много других путей, ведущих к тому же заключению, включая рассуждение Стросона о том, что наши обыденные практики, связанные с ответственностью, не исходят из необходимости регулирующего контроля[16]. Дэниел Деннет также выдвинул разнообразные

14. Подробнее о «двух волях» в теории Роберта Кейна см. его статью «Поступать „по своей собственной свободной воле“: современные размышления о древней философской проблеме» в настоящем номере «Логоса» (с. 103–127). — *Прим. ред.*
15. *Kane R.* Free Will and Values. Albany: State University of New York Press. 1985. P. 60.
16. Один из вариантов стратегии такого рода см. в: *Wallace R. J.* Responsibility and the Moral Sentiments. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994.

аргументы против требования регулирующего контроля[17]. Я считаю, что наличие множества разных путей к одному заключению помогает установить его правдоподобность; если кому-то не нравятся мысленные эксперименты вроде случаев Франкфурта или если кто-то считает эти примеры неубедительными, то есть и другие веские основания признать, что для моральной ответственности не требуется регулирующий контроль.

Итак, вот мое предварительное заключение: *если* каузальный детерминизм исключает моральную ответственность, то *не* потому, что он упраздняет регулирующий контроль (если и впрямь упраздняет). Это важная мысль; я считаю, в ней заключена «мораль историй Франкфурта», как бы их ни толковали и ни перетолковывали. Более того, если эта мысль верна, она позволяет нам обойти традиционные споры о том, как соотносятся доктрины вроде божественного всеведения и каузального детерминизма, с одной стороны, и «свободы поступать иначе», или регулирующего контроля, — с другой. Иными словами, если нас интересует только моральная ответственность, мы можем не участвовать в этих спорах. И поскольку они уперлись в то, что я назвал диалектическими тупиками, — в черные дыры диалектического пространственно-временного континуума, то, избегая их, мы могли бы открыть дорогу реальному философскому прогрессу.

Несмотря на все сказанное, я никогда не полагал, что от *простого факта* «моральная ответственность не требует регулирующего контроля» мы сможем *прямо* перейти к выводу «каузальный детерминизм совместим с моральной ответственностью». Более того, в статье «Ответственность и контроль»[18] я подчеркивал, что каузальный детерминизм мог бы упразднить моральную ответственность *напрямую* (а не посредством упразднения альтернативных возможностей). Таким образом, я указал на то, что потом стали называть инкомпатибилизмом источника (*Source Incompatibilism*), и подчеркнул, что его стоит воспринимать всерьез. Я сделал вывод, что теоретикам моральной ответственности следует обратить пристальное внимание на фактическую *последовательность* (*actual sequence*)[19], которая предшествует любому конкрет-

17. *Dennett D. C.* Elbow Room: The Varieties of Free Will Worth Wanting. Cambridge: MIT Press, 1984; Рассмотрение аргументов Деннета (*Idem.* Freedom Evolves. N.Y.: Viking, 2003) см. в: *Fischer J. M.* Dennett on the Basic Argument // Metaphilosophy. 2005. Vol. 36. P. 427–435.
18. См.: *Fischer J. M.* Responsibility and Control.
19. «Фактическая последовательность» (*actual sequence*) — термин Фишера, обозначающий процесс размышлений (или процесс принятия решения),

ному выбору или поведению; в частности, им следует рассмотреть, исключает ли каузальная детерминация в актуальной последовательности моральную ответственность.

В последующих работах я дал определение и оценку ряду различных факторов, с помощью которых можно было бы объяснить, почему каузальная детерминация исключает моральную ответственность напрямую (то есть в силу присутствия этих факторов в актуальной последовательности, а *не* в силу упразднения альтернативных возможностей). Я пришел к выводу, что ни один из этих факторов не является веским основанием полагать, что каузальная детерминация *сама по себе и отдельно от упразднения альтернативных возможностей* несовместима с моральной ответственностью. По моему мнению, когда мы уходим от рассмотрения отношений между каузальной детерминацией и регулирующим контролем и фокусируемся на чертах, присущих фактическим последовательностям каузально детерминированных процессов, философская почва становится заметно более расположенной к компатибилизму.

Поскольку я не считаю, что каузальный детерминизм упраздняет моральную ответственность, угрожая регулирующему контролю, и не вижу других веских оснований полагать, что каузальный детерминизм вообще ее упраздняет, в моем подходе моральная ответственность совместима с каузальным детерминизмом. Точнее говоря, я предлагаю теорию направляющего контроля, который является связанным со свободой, необходимым и достаточным условием моральной ответственности (с моей точки зрения).

Урок, извлеченный из случаев Франкфурта, помогает придать четкую форму теории направляющего контроля: моральная ответственность зависит от истории действия (или поведения), от того, как разворачиваются фактические последовательности, а не от подлинной доступности альтернативных возможностей[20].

ведущий к действию или выбору того или иного действия. Обычно эта цепь описывается как набор ментальных состояний типа желаний, убеждений и намерений, которые являются непосредственными причинами действия. К примеру, желание выпить кофе и убеждение, что нажатие кнопки на кофемашине этому поспособствует, становятся причинами конкретного действия — нажатия кнопки. — *Прим. ред.*

20. Конечно, доступность альтернативных возможностей может в некотором смысле являться «частью фактических последовательностей»; этой идеей я обязан Карлу Гине и Патрику Тодду. Я основываю рассуждения в этой статье на интуиции, что можно отделить «фактические последовательности» от «альтернативных последовательностей»; но эта интуиция может

С этой точки зрения альтернативные сценарии или неактуальные возможные миры значимы для моральной ответственности в той мере, в какой они помогают уточнять или анализировать модальные, или диспозициональные, свойства фактических последовательностей, а не потому, что обозначают или дают *доступ* к альтернативным возможностям.

Обратите внимание: в примерах Франкфурта фактические последовательности разворачиваются «нормальным образом», или в рамках «нормального» практического мышления. И напротив, в альтернативном сценарии (который никогда не бывает реализован фактически и потому никогда не становится частью фактических последовательностей событий нашего мира) имеет место (к примеру) прямая электронная стимуляция мозга — интуитивно иной вариант действия, или иной вид механизма. (Под «механизмом» я всего лишь имею в виду, грубо говоря, «процесс» — я не указываю на что-то конкретное.) Я полагаю, у нас есть интуиции, по крайней мере, относительно явных случаев «того же механизма» и «другого механизма». Фактически действующий механизм (в случаях Франкфурта) — практическое мышление обычных людей, которое не стимулировали напрямую нейрохирурги и с которым не делали ничего подобного, — является по умолчанию «отзывчивым к доводам» (*responsive to reasons*). Другими словами, если у агента этот механизм (вид процесса, который разворачивается фактически) в порядке, то он, скорее всего, будет выбирать и поступать по-разному в серии сценариев, где ему или ей предложат разные убедительные доводы.

Это дает нам основы теории направляющего контроля за действием. Согласно этому подходу, мы фиксируем тот вид механизма, который действительно завершается выбором или поступком, и смотрим, реагирует ли агент соответствующим образом на доводы (некоторые из которых являются моральными). Мой подход предполагает, что агент способен понимать доводы и, в частности, определять некоторые из них как имеющие моральное значение. Этот подход включает различие между пониманием доводов [способностью понять имеющиеся доводы (*reasons-recognition*)]

оказаться ненадежной. Как бы то ни было, я считаю, что приписывание моральной ответственности не должно зависеть от фактических последовательностей, оставляющих открытым вопрос альтернативных возможностей у рассматриваемого агента. Очень интересное недавнее обсуждение тезиса о том, что моральная ответственность рождается в ходе фактических последовательностей, см. в: *Sartorio C.* Actuality and Responsibility // Mind. 2014. Vol. 120. P. 1071–1097.

и отзывчивостью к доводам [выбором в соответствии с доводами, понятыми как хорошие и достаточные (*reasons-responsiveness*)] и предъявляет к ним разные требования. По моему мнению, с моральной ответственностью связана, в частности, «умеренная отзывчивость к доводам».

Чтобы прояснить категорию умеренной отзывчивости к доводам, полезно будет отделить ее от сильной и слабой отзывчивости к доводам. Рассмотрим вначале сильную отзывчивость к доводам (СОД).

Предположим, что определенный механизм вида К приводит к поступку. СОД имеет место при следующем условии: в случае работы механизма К и при достаточных доводах действовать иначе агент понял бы достаточные доводы действовать иначе и поэтому предпочел бы действовать иначе и действовал бы иначе. СОД, очевидно, является слишком жестким требованием; она устанавливает в качестве необходимой для моральной ответственности чрезмерно тесную связь между достаточным доводом и поступком. Например, при СОД индивид не мог бы быть морально ответственен за слабовольный поступок (поступок вопреки достаточному доводу). Адекватное требование отзывчивости к доводам должно предусматривать более свободную связь между достаточным доводом и поступком.

Потому рассмотрим слабую отзывчивость к доводам (СлОД). Как и при СОД, мы фиксируем действие фактического механизма, а потом просто добавляем требование, что существует *некий* возможный сценарий (или возможный мир) с теми же законами, что и в реальном мире, где есть достаточный довод действовать иначе, агент понимает этот довод и действует иначе.

Хотя СлОД оставляет место для моральной ответственности за слабовольные поступки, она, вполне возможно, устанавливает слишком свободную связь между достаточным доводом и поступком. Например, она не требует никакой структуры или системы в понимании агентом доводов; отсюда следовало бы, что агент, который понимает лишь один «чудной» довод за то, чтобы поступить иначе, может считаться морально ответственным или, схожим образом, морально ответственным может считаться тот, чья система распознавания доводов крайне странна[21]. Необходима теория отзывчивости к доводам, которая преодолевает трудности СОД и СлОД.

21. *Fischer J. M., Ravizza M.* Op. cit. P. 65–69.

Мы с Марком Равиццей отстаивали тезис, что умеренная отзывчивость к доводам (УОД) как раз и является таким условием:

Предположим, что агент *S* действительно совершает поступок *X* в результате работы механизма вида *K*. *K* является умеренно отзывчивым к доводам, если и только если существует ряд возможных сценариев *R*, в которых механизм вида *K* действует так, что: (*i*) *S* распознает в *R* то, что с нормальной точки зрения третьего лица можно рассматривать как понятную систему достаточных доводов не делать *X*; и (*ii*) есть хотя бы один такой сценарий, в котором *S* в силу такого рода довода воздерживается от совершения *A*.

При УОД агенты могут нести моральную ответственность за слабовольные и морально неправильные поступки, но некоторые очевидно безумные индивиды — те, кто не демонстрирует требуемую способность понимать системы доводов, — не считаются морально ответственными[22].

Однако кто-то мог бы демонстрировать правильного рода отзывчивость к доводам в результате, скажем, тайной принудительной электронной стимуляции мозга (или гипноза, промывки мозгов и т. п.). Поэтому УОД в механизме фактических последовательностей необходима, но недостаточна для контроля, связанного с моральной ответственностью. Я утверждаю, что есть два элемента направляющего контроля: отзывчивость к доводам правильного рода и собственная принадлежность (*ownership*) механизма. Это значит, что механизм, приводящий к конкретному поведению, должен (в соответствующем смысле) быть *собственным* механизмом агента. (Когда человеком секретно манипулируют, незаметно контролируя сознание, как в «*Маньчжурском кандидате*», то практическое мышление такого человека не является *его собственным*.)

Вместе с моим соавтором Марком Равиццей я выступил за «субъективный» подход к собственности механизма. В соответствии с этим подходом механизм становится собственным механизмом человека в силу того, что у этого человека есть определенные убеждения относительно своих поступков и их влияния на мир, то есть в силу *определенного взгляда на себя*. (Конечно, дело *не* просто в том, чтобы сказать какие-то вещи — у человека должна быть релевантная совокупность убеждений.) С этой точки зрения индивид становится морально ответственным, когда берет на себя ответственность (по крайней мере, отчасти);

22. Дальнейшую разработку и защиту концепции УОД см. в: Ibid. P. 62–91.

он делает свой механизм своим собственным, принимая ответственность за действия в соответствии с таким механизмом. Поэтому, в определенном смысле, человек обретает контроль, когда *берет контроль*. Когда я поступаю согласно *собственному* соответствующим образом отзывчивому к доводам механизму, я поступаю *по-своему*.

Я закончил «Ответственность и контроль» утверждением, что мы должны «расшифровать информацию из фактической последовательности», ведущей к поведению, за которое агент может с полным основанием считаться морально ответственным, и выяснить, совместима ли она с каузальной детерминацией. Подход к направляющему контролю и два его главных компонента: УОД и «собственность» механизма — это те «секреты», которые открываются в результате пристального изучения фактических последовательностей, и я утверждаю, что они полностью совместимы с каузальной детерминацией. Они также полностью совместимы с каузальным индетерминизмом; таким образом, в моем подходе моральная ответственность *не* висит на волоске.

Далее я показал, как можно выстроить всестороннюю теорию направляющего контроля на основе теории направляющего контроля действий. Это значит, что мы можем развить теории направляющего контроля для бездействия, для последствий действия как партикулярий, для последствий действия как универсалий[23] и, возможно, даже для эмоций и черт характера, обращаясь к определенным базовым ингредиентам, содержащимся в теории направляющего контроля за действиями[24]. Я утверждаю, что в пользу моего подхода к моральной ответственности говорит то, что он может предоставить всестороннюю теорию, основанную на простых, элементарных компонентах. Кроме того, я утверждаю, что этот всесторонний подход систематизирует наши интуитивные суждения в широком спектре случаев, касающихся моральной ответственности. Таким образом он помогает нам прийти к философскому гомеостазу, или, пользуясь знаменитым термином Джона Ролза, рефлексивному равновесию[25].

23. Подробнее на тему последствий действий как партикулярий и универсалий в связи с мысленным экспериментом Франкфурта см. в: *Van Inwagen P.* An Essay on Free Will. Oxford: Oxford University Press, 1983. — *Прим. ред.*
24. Описание таких подходов, явным образом основанных на УОД, см. в: *Fischer J. M., Ravizza M.* Op. cit. P. 62–91.
25. Дальнейшие прояснения различных особенностей моего подхода к направляющему контролю (то есть к связанному со свободой компоненту

1.3. Ценность свободного действия

Я стремился не только изложить идеи, мотивирующие теорию направляющего контроля, а также детали этого подхода, но и определить природу ценности, которую для нас имеет осуществление направляющего контроля (а значит, и такая деятельность, за которую мы с полным основанием можем считаться морально ответственными). В статье «Ответственность и самовыражение» я утверждал, что ценность поступать так, чтобы быть морально ответственным, — это ценность своего рода художественного самовыражения[26]. Затем я писал, что, поступая свободно, мы преображаем наши жизни таким образом, что хроники наших жизней становятся подлинными *историями*, или *повествованиями*. Другими словами, свободные поступки вкупе с другими компонентами — одна из причин того, почему наши жизни допускают специфично *повествовательные* объяснения и имеют неизбежно повествовательные измерения оценки. Итак, поступая свободно — осуществляя ключевой связанный со свободой контроль, направляющий контроль, — мы становимся авторами своих историй. В этом качестве мы — художники, и я утверждаю, что поэтому ценность свободных поступков есть ценность художественного самовыражения. Когда мы поступаем свободно, мы не обяза-

моральной ответственности) см. в: *Fischer J. M.* The Free Will revolution // Philosophical Explorations. 2005. Vol. 8. P. 145–156; *Idem.* The Free Will Revolution (continued) // Journal of Ethics. 2006. Vol. 10. P. 315–345; *Idem.* My Way and Life's Highway: Replies to Steward, Smilansky, and Perry // Journal of Ethics. 2008. Vol. 12. P. 167–189. Некая оппозиционная группа внимательных (в других отношениях!) философов сочла определенные черты этого подхода абсолютно непривлекательными, особенно элемент субъективности и утверждение, что «вся отзывчивость — одного сорта». В трех упомянутых выше статьях я доказываю (помимо прочего), что (при необходимости) я мог бы выстроить свой подход так, чтобы обойтись без этих дискуссионных черт и все равно настаивать на своих главных утверждениях, что моральная ответственность не нуждается в регулирующем контроле, что каузальная детерминация совместима с моральной ответственностью, что понятие моральной ответственности по природе своей зависит от истории агента и т. д. Я, конечно, мог бы многое сказать в защиту разных отдельных дискуссионных элементов подхода к направляющему контролю, но полезно будет отметить, что они не жизненно необходимы подходу, достигающему главных результатов, к которым я стремлюсь. Поэтому многие критики не добьются желаемого, если будут атаковать самые, с их точки зрения, легкие цели (низко висящие плоды, так сказать).

26. *Idem.* Responsibility and Self-Expression // Journal of Ethics. 1999. Vol. 3. P. 277–297; переизд. в: *Idem.* My Way: Essays on Moral Responsibility. P. 106–123.

тельно что-то меняем, но мы что-то утверждаем. Это значит, что, поступая свободно, мы пишем предложение в книгах наших жизней; говоря чуть менее метафорично, наше действие соответствует предложению в историях наших жизней[27].

Итак, мы — художники по оформлению своих жизней. Отсюда не следует, что мы обязаны руководствоваться в нашем практическом мышлении эстетическими доводами. Из того факта, что наша свободная деятельность есть разновидность художественного самовыражения, также не следует, что ценность, которую мы придаем такой деятельности, преимущественно или исключительно эстетическая. Сделать подобный переход от сущности деятельности к природе ценности значило бы впасть в то, что я назвал эстетическим заблуждением[28].

Есть важное несоответствие между сущностной природой нашей свободной деятельности (эстетической) и типичным, или основным, видом ценности, которую мы ей придаем (пруденциальной, или этической, в широком смысле). Полагаю, мы сможем лучше понять, как наши жизни становятся осмысленными, помещая свободную деятельность на «пересечение» эстетической и практической сфер. Я утверждаю, что нас особенно заботит этот конкретный путь к моральной и пруденциальной оценке — путь, эстетический по своей природе. И нас особенно заботит эстетическая деятельность, плоды которой оцениваются главным образом в пруденциальных, или этических, аспектах.

2. Иерархическая теория моральной ответственности Франкфурта

2.1. Теория Франкфурта

В статье «Свобода воли и понятие личности» Франкфурт предлагает теорию свободного действия (*acting freely*) — понятия, которое он считает связанным со свободой условием, необходимым и достаточным для моральной ответственности[29]. Он проводит

27. *Idem.* Free Will, Death, and Immortality: The Role of Narrative // Philosophical Papers 2005. Vol. 34. P. 379–404; переизд. в: *Idem.* Our Stories: Essays on Life, Death, and Free Will. P. 145–164.
28. *Idem.* Stories and the Meaning of Life // Philosophic Exchange. 2008/2009. Vol. 39. P. 2–16; переизд. в: *Idem.* Our Stories: Essays on Life, Death, and Free Will. P. 165–177.
29. *Frankfurt H. G.* Freedom of the Will and the Concept of a Person // Journal of Philosophy. 1971. Vol. 68. № 1. P. 5–20; переизд. в: Moral Responsibility /

знаменитое различие между желаниями первого порядка (желаниями действий) и желаниями второго порядка (желаниями желаний первого порядка); среди желаний второго порядка есть «воления (*volitions*) второго порядка» — желания, чтобы определенное желание первого порядка привело человека к действию [и таким образом стало «волей» (*will*)]. Когда человек действует в соответствии со своим волением второго порядка, он, по Франкфурту, действует свободно: между волением второго порядка и желанием первого порядка есть сцепка (*mesh*), которая приводит человека прямо к действию. Иначе говоря, этот агент добился соответствия между своими волениями второго порядка и волей.

Для Франкфурта важно, что личность заботится о своей воле, то есть о том, какое именно желание первого порядка по факту действительно ведет ее к поступку. Точнее говоря, личность (в подходе Франкфурта) отождествляет себя по крайней мере с некоторыми из своих желаний первого порядка, формируя воления второго порядка. Франкфурт поясняет:

> Именно обладание волениями второго порядка, а не желаниями второго порядка в целом я считаю основополагающим свойством личности. Логически возможно, но маловероятно, чтобы у агента были желания второго порядка, но не было волений второго порядка. Такое существо, по моему мнению, не было бы личностью. Я буду использовать термин «распущенные» (*wanton*) для обозначения агентов, у которых есть желания первого порядка, но которые не являются личностями, поскольку — хотя они могут иметь или не иметь желания второго порядка — у них нет волений второго порядка.
>
> Основополагающая черта распущенных — то, что они не заботятся о своей воле[30].

Наши с Франкфуртом взгляды во многом совпадают. Мы оба проводим различие между двумя видами свободы, или контроля. Франкфурт разделяет свободу действовать иначе (понятие альтернативных возможностей) и свободное действие (понятие фактической последовательности); я разделяю регулирующий контроль

J. M. Fischer (ed.). Ithaca: Cornell University Press, 1986. P. 65–80. Все ссылки даны на версию в переиздании. В предыдущей работе Франкфурт доказывал, что свобода поступать иначе не является необходимым условием моральной ответственности: *Idem.* Alternate Possibilities and Moral Responsibility; переизд. в: Moral responsibility / J. M. Fischer (ed.). P. 143–152.

30. *Idem.* Freedom of the Will and the Concept of a Person. P. 70–71.

и направляющий контроль. Мы оба отвергаем тезис, согласно которому для моральной ответственности необходим тип свободы, предполагающий доступ к альтернативным возможностям; таким образом, мы оба отвергаем «принцип альтернативных возможностей»[31]. Тем не менее мы оба считаем, что моральная ответственность требует определенного рода свободы, или контроля; для Франкфурта требуемая свобода — это «свободное действие» (*acting freely*), в моем случае — направляющий контроль. Хотя Франкфурт никогда открыто не поддерживает компатибилизм относительно каузального детерминизма и моральной ответственности, он полагает, что многие его работы отметают возражения против такого компатибилизма; я же компатибилист в отношении каузального детерминизма и моральной ответственности.

2.2. Слабость воли

Однако между нашими подходами есть существенные различия, и (что, наверное, неудивительно) я склонен отдавать предпочтение своему! Я собираюсь — возможно, в слегка предвзятой манере — осветить некоторые из тех различий, на основании которых я бы взялся утверждать, что мой подход избегает характерных для подхода Франкфурта проблем. Прежде всего, его подход в отличие от моего сталкивается с ужасной проблемой, касающейся (увы) широко распространенного и реального феномена слабости воли (и связанных феноменов).

Франкфурт рассматривает трех зависимых: невольного (*unwilling*), распущенного (*wanton*) и добровольно зависимого (*willing addict*)[32]. По мнению Франкфурта, зависимый человек по определению испытывает буквально непреодолимую тягу, например, к наркотику. Франкфурт утверждает, что и невольный наркоман, и распущенный не являются морально ответственными за принятие наркотика, в то время как добровольный наркоман вполне может нести моральную ответственность. Но представьте теперь человека, у которого нет зависимости от наркотика (если под зависимостью понимать непреодолимое желание). У такого человека просто есть желание первого порядка принять наркотик — же-

31. «Принцип альтернативных возможностей» (*principle of alternative possibilities*) наиболее известен в следующей формулировке Гарри Франкфурта: «…человек ответственен за свой поступок, только если он мог бы поступить иначе» (*Idem.* Alternate Possibilities and Moral Responsibility. P. 829). — *Прим. ред.*

32. *Idem.* Freedom of the Will and the Concept of a Person. P. 5–20.

лание, которое он справедливо считает преодолимым. Мы можем даже предположить, что, хотя это желание проявляет себя весьма сильно, оно и близко не походит на действительно непреодолимое желание (или на то, что воспринимается этим индивидом как таковое). Этот человек просто желает испытать удовольствие и радость от наркотика. Но мы можем предположить, что по зрелом размышлении он решает, что не должен принимать наркотик — возможно, ему позднее предстоит проехать приличное расстояние, и он считает, что безопаснее будет воздержаться от принятия наркотика. Тем не менее мы можем представить — и это совсем не редкость, — что в момент слабости этот человек срывается и все равно принимает наркотик, хотя прежде сформировал желание второго порядка не поступать в соответствии с желанием первого порядка принять наркотик (это желание второго порядка основано на суждении, что в данных обстоятельствах безопаснее не принимать наркотик).

Подчеркну: этот человек отдает себе отчет в том, что его желание наркотика не столь сильно, чтобы быть непреодолимым; он также искренен в суждении, что принимать наркотик нежелательно, так как это может негативно отразиться на его способности аккуратно вести машину. Более того, мы можем вообразить, что он не только сформировал желание второго порядка поступить согласно желанию первого порядка не принимать наркотик, но и не формировал желание второго порядка поступить согласно желанию принять наркотик. Однако, как и многие из нас — хотя бы в некоторых ситуациях (рассматривая десертное меню, подумывая о втором мартини, размышляя о написании статьи, обещанной редактору), — этот человек слаб, он срывается и принимает наркотик. В этом вполне понятном и очевидном примере нам бы хотелось сказать, что человек действует свободно и несет моральную ответственность (если релевантные эпистемические условия моральной ответственности соблюдены); другими словами, этот человек явно удовлетворяет связанному со свободой условию моральной ответственности, и в этом типичном случае мы желали бы приписать ему моральную ответственность.

И все же, согласно подходу Франкфурта, данный агент, будучи невольным потребителем наркотика, не несет моральную ответственность за его употребление. То есть этот агент сформировал воление второго порядка действовать согласно желанию (первого порядка) воздержаться от приема наркотика и не сумел достичь соответствия между этим (беспрепятственным) волением второго порядка и своей волей (желанием первого порядка, в соответ-

ствии с которым он по факту действует). Итак, в этом отношении он не отличается от описываемого Франкфуртом невольного наркомана. Поскольку то, как Франкфурт объясняет отсутствие моральной ответственности в случае невольного наркомана, в равной мере подходит и к обсуждаемому здесь невольному потребителю наркотика, Франкфурту пришлось бы сказать, что последний не несет моральную ответственность. Очевидно, его подход дал бы те же результаты в любом из множества примеров слабоволия. Так что, если вы, к примеру, справедливо считаете, что обошлись бы без второго куска шоколадного торта, и формируете беспрепятственное желание второго порядка действовать согласно вашему желанию воздержаться, но все же срываетесь и съедаете этот соблазнительный кусок, то Франкфурту придется сказать, что вы не действуете свободно (и не можете считаться морально ответственным) из-за недостатка гармонии между вашим волением второго порядка и вашей волей (желанием, которое действительно приводит вас к действию). Опять же, в этом хрестоматийном примере может считаться, что вы отвечаете — возможно, заслуживаете критики — за ваше поведение.

Меня поражает, что подход Франкфурта к свободному действию и моральной ответственности приходит к настолько неправдоподобным выводам как раз в таких ситуациях, где важно, с нашей точки зрения, считать агентов отвечающими за свое поведение, — в случаях, когда им не удается сопротивляться побуждениям, которым разумно было бы сопротивляться. Когда невольный наркоман борется с зависимостью и все-таки поддается ей, я утверждаю, что его нельзя привлечь к моральной ответственности (в той мере, в какой он и впрямь не является морально ответственным) на основании того факта, что его поступок — результат непреодолимой тяги, а не просто потому, что между его волением второго порядка и волей нет гармонии. Здесь мой подход к направляющему контролю (и моральной ответственности) приходит как раз к желаемым выводам. А именно: если за действиями невольного наркомана стоит буквально непреодолимое влечение, то механизм, приведший к соответствующему поведению, не обладает должной отзывчивостью к доводам (согласно моему подходу); но человек, который просто слаб, вполне мог бы действовать по механизму, надлежащим образом отзывчивому к доводам. Тот факт, что агент *не* отреагировал на доводы должным образом, *не* доказывает, что соответствующее поведение не происходило из подобающим образом *отзывчивого к доводам* механизма; описание того, как агент фактически отреагировал на до-

воды, не проясняет исчерпывающе его способность воспринимать доводы.

Возможно, нам удастся понять, почему эта проблема так трудна для Франкфурта. Как было сказано выше, Франкфурт желает доказать, что для моральной ответственности не требуется свобода выбирать и действовать иначе (альтернативные возможности). Он предпочитает рассматривать свободу, лежащую в основании моральной ответственности, с позиции, я бы сказал, «фактических последовательностей». Он стремится приспособить теорию к «случаям Франкфурта». Значит, он не может утверждать, что разница между невольным наркоманом и невольным потребителем заключается в свободе последнего сопротивляться тяге к наркотику и воздержаться от его употребления. Давая определение понятию свободы, связанному с фактическими последовательностями, — по Франкфурту, это понятие свободного действия — он просто указывает на необходимость «состыковки» или «сцепки» между определенными элементами ментальной экономики человека: волением второго порядка и волей. Как показывают примеры со слабоволием, это слишком тесная для моральной ответственности связь.

Итак, нужен подход к моральной ответственности с позиции анализа фактических последовательностей, который может учитывать слабость воли. Направляющий контроль, описанный в категориях УОД, как раз и является таким подходом: «отзывчивость» не требует, чтобы агент действительно реагировал должным образом. Отзывчивость к доводам описывается в терминах модальных характеристик механизма фактических последовательностей, ведущего к соответствующему выбору или поступку; так она избегает трудностей подхода к моральной ответственности, основанного на альтернативных возможностях, и такого подхода, который останавливается на абсолютно немодальных чертах фактических последовательностей (вроде теории сцепки Франкфурта, где просто требуется согласие между определенными элементами сознания агента). Итак, мой подход одинаково согласуется и со случаями Франкфурта, и с возможными проявлениями слабоволия; и это — серьезные достоинства моей теории моральной ответственности.

2.3. Проблема регресса

На мой взгляд, проблема слабости воли имеет решающее значение для подхода Франкфурта. Немного странно, что ей не уделяют столько же внимания, сколько так называемой проблеме «ре-

гресса». (Более того, я не слышал, чтобы сам Франкфурт хоть раз обсуждал, как соотносится его подход к свободному действию с проблемой слабости воли.) Но и проблема регресса — это, несомненно, испытание для Франкфурта. Ее трудность прекрасно сформулировали философы Гэри Уотсон и Ирвинг Тальберг: почему мы должны отдать верховенство второму уровню в иерархической структуре сознания?[33] Сформулирую этот вопрос по-другому: если действие в соответствии с желанием первого порядка не обеспечивает той свободы, что необходима для моральной ответственности, то почему эту свободу обеспечивает действие в соответствии с волением второго порядка? Что если на втором уровне возникает конфликт? И что если человек проявляет беззаботность — «распущенность» — на третьем уровне?

Здесь можно провести хорошую аналогию со структурными особенностями пресловутых объяснений положения Земли. Чем объяснить местоположение нашей планеты? Кто-то мог бы сказать (маловероятно, но абстрагируемся от этого, поскольку меня интересует структура данного объяснения как таковая), что Земля находится там, где находится, потому что покоится на гигантской черепахе. Возникает естественный вопрос: что удерживает на месте черепаху? И ответ «То, что она стоит на второй черепахе» явно будет неудовлетворительным. В конце концов, если мы сомневаемся, что планету несет на себе первая черепаха, то столь же сомнительно предположение о второй черепахе, которая несет на себе первую вместе с планетой (а сама ни на что не опирается). Можно сказать, что черепахи стоят сверху донизу, и в таком утверждении не будет ничего структурно проблематичного; но аналогичное утверждение о практическом мышлении — что там снизу доверху (подходящие) воления — очень неправдоподобно.

Так что трудность с регрессом довлеет над Франкфуртом и, на мой взгляд, над любым сторонником иерархического подхода к свободному действию и моральной ответственности. Франкфурт пытался разобраться с проблемой регресса в позднейших работах, но не совсем понятно, насколько он в этом преуспел[34].

33. *Watson G.* Free Agency // Journal of Philosophy. 1975. Vol. 72. P. 205–220; переизд. в: Moral Responsibility / J. M. Fischer (ed.). P. 81–96 (в этом тексте я ссылаюсь на версию в переиздании); *Thalberg I.* Hierarchical Analyses of Free Action // Canadian Journal of Philosophy. 1978. Vol. 8. P. 211–226.

34. *Frankfurt H. G.* Identification and Wholeheartedness // Responsibility, Character, and the Emotions / F. Schoeman (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 1987. P. 27–45; переизд. в: *Fischer J. M., Ravizza M.* Op. cit. P. 170–187 (все ссылки — на версию переиздания); *Frankfurt H. G.* The Faintest Pas-

Поскольку я, обосновывая направляющий контроль и моральную ответственность, не постулирую иерархию слоев сознания и не ссылаюсь на нее, то к моему подходу не применимо возражение регресса — по крайней мере не в той же форме, что к подходу Франкфурта, и вообще не напрямую; опять же, это важное преимущество моего подхода[35].

2.4. Почему иерархия?

Есть другая, на удивление недооцененная проблема подхода Франкфурта. Ее заметили и Уотсон, и Тальберг, но она привлекла значительно меньше внимания, чем проблема регресса; как и в случае с проблемами, касающимися слабоволия, мне не известен ни один письменный ответ Франкфурта на это возражение. Уотсон формулирует его следующим образом:

> Я думаю, что такие акты «идентификации и приверженности» (если кому-то нравится называть их так) в целом относятся к вариантам действия, то есть принадлежат к первому порядку. Франкфурт рисует картину практического суждения: в ней у агента есть предустановленный набор желаний (первого порядка), в связи с которыми он затем формирует воления второго порядка. Но эта картина представляется искаженной. По-моему, агенты часто формулируют оценки в отношении альтернатив, которых они некогда желали. Первоначально они не спрашивают себя (обычно им это не нужно), какие из своих желаний они хотят воплотить в действии; они спрашивают себя, какому варианту действий стоит следовать. Первоначальный практический вопрос задается о вариантах действий, а не о самих себе[36].

В одном месте этого критического пассажа Уотсон несправедлив: Франкфурт точно не сводит все описание к агентам с предустановленным набором предпочтений первого порядка, и я не вижу ни одной причины, почему иерархический подход в духе Франкфурта должен быть таким ограниченным. К примеру, сам Франк-

sion // Proceedings of the American Philosophical Association. 1992. Vol. 66. P. 5–16; переизд. в: Free Will: Critical Concepts in Philosophy / J. M. Fischer (ed.). L.: Routledge, 2005. Vol. IV. P. 54–67.

35. Обсуждение схожих проблем и обоснование моего подхода с учетом подобных соображений см. в: *Fischer J. M.* The cards That are Dealt You // Journal of Ethics. 2006. Vol. 10. P. 107–129; переизд. в: *Idem.* Deep Control: Essays on Free Will and Value. P. 163–185.
36. *Watson G.* Op. cit. P. 95.

фурт приводит в пример человека, мечтающего иметь определенное желание первого порядка (которого ему, по-видимому, не хватает или могло бы не хватать):

> Допустим, некий врач, занимающийся психотерапией наркозависимых, считает, что он мог бы лучше помогать пациентам, если бы точнее понимал, что для них значит желать наркотик, от которого они зависят. Допустим, он пришел к тому, что хочет желать этот наркотик. Если он хочет подлинного желания, значит, он не просто стремится испытать ощущения людей, охваченных желанием принять наркотик. Чего хочет врач, так это иметь желание, склоняться или быть до некоторой степени подвигнутым к принятию наркотика[37].

Так что не в том проблема, что у агентов Франкфурта есть фиксированные наборы желаний первого порядка. Но проблема, безусловно, есть; в модели Франкфурта люди первым делом размышляют о себе самих — о собственных состояниях сознания (желаниях первого уровня). По-моему, такое представление практического мышления недостоверно, по крайней мере в большинстве случаев; как правило, мы сосредоточены на вариантах действия, и наши размышления более точно описываются как (в прямом смысле) размышления об этих вариантах действия в мире. Последовательность состояний сознания, включенных в наше практическое мышление, содержит характеристики внешнего мира — возможные варианты действия — и размышления в пользу этих вариантов действия; мы не сосредоточены на самих себе (своих желаниях первого порядка) — ни в целом, ни в первую очередь. Итак, проблема в том, что франкфуртианская иерархическая модель практического мышления в корне ошибается, изображая это мышление «нарциссическим», направленным на само себя.

Некто мог бы приписывать агенту желание второго порядка всякий раз, когда агент сочтет некий вариант действия достойным реализации. При таком подходе франкфуртианские воления второго порядка будут чем-то вроде теоретического конструкта или постулата. Уотсон указывает:

> Практические суждения действительно связаны с «волениями второго порядка». Поскольку те же соображения, которые образуют в конечном счете мотивы совершить некоторые действия, *X*, являются мотивами желать, чтобы «желание» сделать *X* ста-

37. *Frankfurt H. G.* Freedom of the Will and the Concept of a Person. P. 69.

ло действительным в поступке и чтобы противоположные желания были недействительными[38].

Майкл Братман также предлагает что-то подобное, принимая во внимание возражение Уотсона (которое Братман называет «возражением от структуры размышлений»):

> Должна ли наша иерархическая модель отвергнуть предположение Уотсона, согласно которому «первоначальный практический вопрос посвящен варианту действий»? Ну, иногда люди размышляют непосредственно о своей мотивации. Однако я считаю, что Уотсон прав: часто мы явным образом размышляем, скорее, над тем, что делать. Но это не обязательно является возражением против нашей иерархической модели. Ее можно рассматривать как одну из фоновых структур, которая относится к попыткам агента ответить на тот самый «первоначальный практический вопрос». Когда управляющий собой агент пытается ответить на этот вопрос, его мысли и действия отчасти структурированы по принципам политик управления собой с более высокого уровня. Или, по крайней мере, это один из важных примеров самоуправления[39].

Но почему конкретно мы *должны* постулировать наличие соответствующих структур более высокого уровня? Я думаю, такой теоретический шаг оправдан, если мы пытаемся объяснить феномен, который иначе объяснить нельзя (или нельзя объяснить столь же успешно). К примеру, мы постулируем существование электронов, чтобы объяснить определенные наблюдаемые феномены, схожим образом мы постулируем существование планет и т. д.[40] Но ни Франкфурт, ни Братман нигде не доказали, что существует некий ряд феноменов, объяснить (или лучше всего объяснить) которые можно, только постулируя существование структур второго порядка вроде соответствующих волений. Другими словами, если не брать во внимание особые контексты, в кото-

38. *Watson G.* Op. cit. P. 95.
39. *Bratman M. E.* Planning Agency, Autonomous Agency // Personal Autonomy / J. S. Taylor (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 2004. P. 33–57; переизд. в: Free Will: Critical Concepts in Philosophy / J. M. Fischer (ed.). Vol. IV. P. 68–89 (здесь цитируется по переизданию: P. 79).
40. Моя золовка, профессор Йельского университета Дебра Фишер, — один из ведущих специалистов по открытию экзопланет. Существование таких планет постулируется для объяснения информации, получаемой из наблюдений, сделанных с помощью телескопов, — как правило, колебаний и возмущений других небесных тел.

рых человек действительно сосредоточивается на своих желаниях первого порядка, почему конкретно нам *необходимо* объяснять что-то волениями второго порядка? В отсутствие необходимости постулировать существование таких структур более высокого порядка для объяснения определенных явлений естественнее и правильнее, как представляется, было бы держаться модели, согласно которой агенты, осуществляющие практическое мышление, сосредоточиваются (по крайней мере, обычно) на вариантах действия и соображениях в пользу этих вариантов, а не на самих себе.

Братман утверждает, что при решении вопроса «что делать» практическое мышление агента *могло* бы быть «отчасти структурировано высокоуровневыми» феноменами. Но зачем *необходимо* понятийно описывать соответствующий структурирующий материал как более высокий порядок? Почему нельзя помыслить основополагающие структуры как (скажем) оценки значимости (в смысле Уотсона) или принципы и склонности, указывающие нам варианты действий? Мне кажется, второй уровень не играет главной или неустранимой роли в концептуализации практического мышления. Уотсон прекрасно излагает это:

> …в целом оценки первичны и принадлежат к первому уровню. Желания первого порядка, вытекающие из практических суждений, производят воления второго порядка, потому что обладают особым статусом. Этот особый статус не связан с тем, что есть желания более высокого порядка, касающиеся первых желаний, как хотелось бы Франкфурту[41].

Я хочу подчеркнуть, что не считаю *необходимым* постулировать иерархическую структуру сознания, чтобы объяснить обычное практическое мышление и получить ресурсы для анализа свободы и моральной ответственности. Строго говоря, тот факт, что мы *можем* постулировать, например, существование структур второго порядка вроде желаний второго порядка (более конкретно — волений второго порядка), не относится к существу вопроса[42].

Хотя я не рассмотрел здесь все релевантные проблемы, позволю себе снова заявить, что мой подход к моральной ответственно-

41. *Watson G.* Op. cit. P. 95.
42. Я хорошо понимаю, что мое утверждение «некоторых важных теоретических целей можно достичь и без гипотезы о состояниях сознания более высокого порядка» нуждается в детальной и тщательной защите. Подробное обоснование иерархической модели (к которому необходимо обратиться при более тщательной проработке этих тем) см. в: *Bratman M. E.* Op. cit.

сти имеет серьезное преимущество перед подходом Франкфурта в том, что не ссылается на иерархические структуры вроде волений второго порядка. Я считаю преимуществом некоторого подхода к свободе и моральной ответственности то, что он не концептуализирует практическое мышление как необходимо — в первую очередь — относящееся к нашим собственным ментальным состояниям. Подобным же образом я считаю достоинством некоторого подхода то, что ему не требуются феномены второго порядка (вроде волений второго порядка) для описания свободы, которая подразумевается в связи с моральной ответственностью. С моей точки зрения, размышление (*deliberation*) включает обнаружение и взвешивание доводов в пользу действий, и свобода, лежащая в основе ответственности, — направляющий контроль — определяется в категориях отзывчивости к доводам. Конечно, я могу принять бесспорное наблюдение, что иногда мы фокусируемся на своих состояниях сознания, но, как правило, в материал для анализа практического мышления и моральной ответственности не входят — за отсутствием необходимости — иерархические структуры. Так и должно быть, пока нет убедительного доказательства, что эти структуры *необходимы*. Я считаю достоинством своего подхода (равно как и других не иерархических моделей), что он держится ближе к тем феноменам, которые пытается разъяснить; он больше соответствует фактическому положению дел.

2.5. Ответственность за распущенность

Франкфурт утверждает, что распущенный человек — тот, кто не имеет волений второго порядка, а значит, не заботится о том, какие желания первого порядка подвигнут его к действию (то есть, по Франкфурту, станут его «волей»), — не несет моральную ответственность. Рассмотрим этот примечательный абзац из Франкфурта:

> Существует очень тесная взаимосвязь между способностью формировать воления второго порядка и другой способностью, основополагающей для личностей, — той, которую часто полагают отличительной чертой человеческого состояния. Только благодаря тому, что у личности есть воления второго порядка, она способна и наслаждаться свободой воли, и испытывать ее нехватку. Таким образом, понятие личности — это не просто понятие такого типа существ, у которых есть желания первого порядка и воления второго порядка. Ее можно истолковать и как понятие существа, для которого свобода его воли может представ-

> лять проблему. Эта трактовка исключает всех распущенных, как человекообразных, так и людей, поскольку они не удовлетворяют главному условию наслаждения свободой воли[43].

Обратите внимание на противоречивость приведенной цитаты. В первом предложении Франкфурт обращается к *способности* формировать воления второго порядка, но затем он утверждает: чтобы быть личностью, надо *фактически обладать* хотя бы какими-то волениями второго порядка. Поэтому, согласно Франкфурту, распущенный человек не является личностью и, следовательно, не может действовать свободно (и нести моральную ответственность).

Я нахожу это неправдоподобным; на интуитивном уровне вполне можно критиковать человека именно за провалившуюся попытку сформировать воления второго порядка. То есть, в принципе, человека можно упрекнуть за неумение позаботиться о том, какие из желаний первого порядка приводят его к действиям. Возможно, Франкфурту следовало придерживаться своего утверждения, что

> …существует очень тесная взаимосвязь между способностью формировать воления второго порядка и другой способностью, основополагающей для личностей [свободой воли].

Конечно, обращение к способности поднимает проблему, аналогичную тем трудностям, которые у Франкфурта возникают со слабостью воли (и связанными феноменами). Естественно считать, что человек, обладающий способностью формировать воления второго порядка, несет моральную ответственность за то, что не сумел в действительности сформировать ни одного такого воления, ведь он *мог* бы сформировать как минимум одно воление, хотя и не сформировал. Но тогда моральная ответственность зависела бы от фактора «мог бы поступить иначе», и Франкфурту не удалось бы включить в свою теорию «случаи Франкфурта».

Это вновь подчеркивает достоинства моего подхода, ведь я могу просто заявить, что рассматриваемый агент морально ответственен, поскольку у него есть направляющий контроль над бездействием — над его провалом в формировании волений второго порядка[44]. Заметьте, мой подход полностью совместим с идеей, что иногда в своих размышлениях мы действительно сосредо-

43. *Frankfurt H. G.* Freedom of the Will and the Concept of a Person. P. 74.
44. Моральная ответственность за бездействие рассмотрена в: *Fischer J. M., Ravizza M.* Op. cit. P. 123–150.

точиваемся на собственных состояниях сознания первого порядка. Но в целом мне *не нужны* никакие феномены сознания второго порядка для обоснования моральной ответственности; в моем подходе связанным со свободой условием такой ответственности служит то, что агент осуществляет направляющий контроль своего поведения (действием или бездействием). А осуществляет его агент постольку, поскольку поведение исходит от его собственного, подобающим образом отзывчивого к доводам механизма.

Итак, как и Франкфурт, я считаю, что существует связь между устройством личности и возможной проблематичностью свободы воли для конкретного индивида. С моей точки зрения, проблема обусловлена тем, что осуществление способности к направляющему контролю может сталкиваться с препятствиями. С точки зрения Франкфурта, проблема в обеспечении согласованности между волением второго порядка и волей. Но я уже сказал, что это слишком ограниченное описание того рода проблем, которые перед нами ставит свобода воли; в конце концов, агент может и не суметь использовать свою способность формировать воление второго порядка, и его провал сам по себе может подлежать критике.

2.6. Идентификация и владение

В ранних работах Франкфурт писал, что человек «отождествляет себя» с желанием первого порядка (и соответствующим вариантом действий), формируя воление второго порядка действовать в соответствии с этим желанием. Я буду работать с этим ранним подходом, но мои возражения применимы и к более проработанному подходу к идентификации, представленному в позднейших работах Франкфурта. Проблема в том, что Франкфурт одновременно задействует «идентификацию» как часть анализа свободного действия и предлагает иерархический подход к идентификации.

Когда агент отождествляет себя с неким конкретным желанием первого порядка, он «выбирает» его как то, что отражает его «реальное „Я“» (*real self*), или, быть может, «реальное „Я“» в рамках практического мышления, или что-то в этом роде. Смысл в том, что «идентификация» указывает на реальное, основное, или подлинное «Я» — по крайней мере в рамках или в области практического мышления. И поскольку свободное действие анализируется в категориях идентификации, возникает следующее утверждение: человек действует не свободно, если действует не в согласии со своим реальным «Я» (или реальным «Я» относительно практического мышления и деятельности).

Думаю, любая попытка предложить иерархический подход к идентификации упирается в катастрофическую проблему. Она заключается в том, что в иерархическом подходе нет ресурсов различения между реальным «Я» индивида (или его реальным «Я» в рамках практического мышления) и его «идеальным „Я“» (*ego ideal*) — тем, кем индивид хочет или, возможно, стремится быть. Увы, но между тем, кто человек есть, и тем, кем он желает (иногда отчаянно) быть, возможна разница. А иерархический инструментарий — воления второго уровня в случае Франкфурта, — по-видимому, не способен провести различие между реальным «Я» и идеальным «Я»: тем, кто человек есть, и тем, кем он хочет быть.

Я не понимаю, как простое описание идентификации в терминах формирования воления второго порядка (в ранних работах Франкфурта) или более утонченные описания из его позднейших работ могут отличить реальное «Я» от идеального «Я». Кроме того, расхождение между идеальным «Я» и фактическим поведением человека само по себе не указывает на отсутствие свободы или моральной ответственности; как и в случаях слабоволия, ясно, что человек может нести моральную ответственность за поступки, не дотягивающие до его идеального «Я». Таким образом, сочетание двух вещей — включения идентификации в описание свободного (и морально ответственного) действия и попытки анализировать идентификацию в категориях волений второго порядка — ведет к серьезным проблемам. Нужно, по крайней мере, *дополнить* иерархический инструментарий элементами, которые предоставят ресурсы различения реального и идеального «Я»; но тогда не ясно, насколько вообще необходим иерархический инструментарий. В любом случае я утверждаю, что иерархический подход к идентификации, не снабженный дополнительными компонентами, не может дать адекватный анализ свободного действия, так как в нем нельзя провести различие между теми, кто мы есть, и теми, кем хотим быть.

И вновь — думаю, это не вызовет удивления — я полагаю, что здесь мой подход предпочтительнее. Я не использую понятие идентификации в своей теории направляющего контроля, связанного со свободой условия моральной ответственности. Вместо этого я пользуюсь понятием «собственность»; направляющий контроль предполагает, что я «владею» (*own*) своим поведением в том смысле, что оно исходит от моего собственного, адекватным образом отзывчивого к доводам механизма. В этом смысле я могу владеть своим поведением, даже если оно не *отожде-*

ствляется со мной; поведение может быть моим собственным, не отражая «реального» меня (или реального меня в рамках практического мышления). Таким образом, мой подход не опирается ни на «идентификацию», ни на преимущественно иерархические основания и потому избегает серьезных проблем, возникающих из-за разрыва между теми, кто мы есть, и теми, кем хотим быть, — проблем, вставших перед Франкфуртом и, как я понимаю, перед *любым* иерархическим подходом (если он не дополнен подходящими неиерархическими компонентами).

3. Подход Уотсона к свободному действию

3.1. «Нормативный» подход Уотсона к свободному действию

Уотсон обрисовал подход к тому, что он назвал свободным поступком, в своей невероятно влиятельной, ставшей классической статье «Свободная деятельность»[45]. Хотя Уотсон использует термин «свободный поступок» (*free action*), мы можем в его случае говорить о подходе к свободному действию (*acting freely*). Уотсон критикует иерархическую модель Франкфурта и выступает в поддержку неиерархической модели, в которой присутствуют различные «источники» поведения — мотивы и ценности. Если говорить просто, в подходе Уотсона человек действует свободно в том случае, если достигает согласия между этими разными источниками; другими словами, человек действует свободно, если он мотивирован своими ценностями. Согласно этому взгляду, несвобода основана на расхождении между ценностями и мотивацией:

> Трудно предложить нетривиальное объяснение смысла слова «ценить», о котором идет речь. <…> Мы могли бы сказать, что ценности агента состоят в тех принципах и целях, которые он — в здравом уме и не обманывая себя — формулирует в качестве отличительных черт хорошей, полноценной и оправданной жизни. Конечно, полагать, что у большинства людей есть сформулированные «представления о благе», последовательные жизненные планы, системные цели и прочее — утопично. И все же у всех нас есть более-менее долгосрочные цели и нормативные принципы, которые мы готовы отстаивать. Такого рода вещи мы и будем отождествлять с нашими ценностями[46].

45. *Watson G.* Op. cit.
46. Ibid. P. 91.

К сожалению, Уотсон не многое сообщает о ключевых понятиях «хороший» и «оправданный» (*defensible*). Он также не уточняет, о какой «оправданности» идет речь; например, с какой точки зрения и перед кем нужно оправдать представления о хорошей и полноценной жизни? В любом случае он продолжает:

> *Система ценностей* агента — это ряд соображений, которые в сочетании с фактическими убеждениями агента (и вероятностными ожиданиями) приводят к суждениям следующей формы: то, что мне следует делать в данных обстоятельствах с учетом всех соображений, есть а. Приписать существу свободу действия означает предположить, что существо производит суждения такого рода. Чтобы быть таким существом, человек должен определять ценностное значение (*assign value*) альтернативных положений дел, другими словами, ранжировать их по значимости.
>
> *Система мотивации* агента — это ряд соображений, которые приводят агента к действию. Мы определяем его систему мотиваций, определяя, что его мотивирует. Возможность несвободного поступка заключена в том, что система мотиваций и система ценностей агента могут не вполне совпадать. Эти системы согласуются в той мере, в какой то, что обусловливает взвешенные суждения агента, обусловливает и его поступки[47].

Итак, Уотсон, по-видимому, заявляет, что человек действует свободно, если и только если его ценности и мотивации находятся в согласии друг с другом. Он не обсуждает (здесь) возможность того, что ценности человека не содержат указания на конкретное уникальное действие или что чья-то система ценностей может содержать несоизмеримые элементы.

Как и в случае с теорией свободного действия Франкфурта, Уотсон сталкивается с очевидной проблемой объяснения слабовольных поступков (которые здесь понимаются как свободные поступки человека, идущие вразрез с его ценностями). Так как Уотсон, по-видимому, определяет свободный поступок просто как гармонию между ценностью и мотивом, а несвободный поступок — как отсутствие такой гармонии, он не оставляет места подлинно свободному, но слабовольному поступку. И это серьезная проблема его подхода[48].

47. Ibidem.
48. В отличие от Франкфурта, Уотсон признал, что слабость воли представляет собой трудность для его подхода, и он пытался разобраться с этой проблемой во многих последовавших работах, включая: *Idem.* Skepticism about Weakness of the Will // The Philosophical Review. 1977. Vol. 86. P. 316–

Эта проблема вызвана требованием слишком тесной связи между ценностью и мотивацией. Мы могли бы ослабить эту связь, сказав, что для свободного поступка необходимо только, чтобы агент обладал умением или способностью достигать гармонии между ценностью и мотивом, даже если фактически он ее не достигает. С этой точки зрения агент действует свободно, если он действует, обладая способностью достичь гармонии между своими (релевантными) ценностями и своей мотивацией. Так мы откроем простор для слабости воли, но, по-видимому, признаем необходимость альтернативных возможностей для свободного действия и моральной ответственности. Тогда подход станет уязвимым перед контрпримерами Франкфурта, направленными против принципа альтернативных возможностей. Не знаю, сочтет ли Уотсон это проблемой для своего подхода в представленной интерпретации, но я именно так и считаю.

Сам Уотсон стремится избегать разговора о «способностях» (*abilities*) или «силах» (*powers*) в контексте своего подхода к свободному действию; он предпочитает ссылаться на понятие «нормативная компетенция»[49]. Поэтому, возможно, он хотел бы утверждать, что агент действует свободно в той степени, в какой он действует с нормативной компетенцией, необходимой для достижения сцепки между его (релевантными) ценностями и мотивацией. Однако я не совсем понимаю, что отличает эту точку зрения от утверждения, что у агента есть способность или сила достигать указанной сцепки. Чем именно нормативная компетенция отличается от способности или силы? И разве для указанной компетенции не *требуется* сила или способность прийти к указанной гармонии между ценностями и мотивацией? В таком случае, если у человека не получается достичь этой сцепки, но он тем не менее обладает требуемой для этого нормативной компетенцией, разве не должен он, по крайней мере, быть в силах сделать то, чего не сделал, — достичь сцепки между ценностью и мотивацией?

339; *Idem.* Disordered Appetites // Addictions: Entries and Exits / J. Elster (ed.). N.Y.: Russell Sage, 1999. P. 23–28; *Idem.* The Work of the Will // Weakness of the Will and Practical Irrationality / S. Stroud, C. Tappolet (eds). Oxford: Clarendon Press, 2003. P. 172–200. Из-за проблемы слабости воли я предположил, что Уотсона, возможно, стоит рассматривать как методолога «автономии», а не моральной ответственности: *Fischer J. M.* Responsibility and Autonomy: The Problem of Mission Creep // Philosophical Issues. 2012. Vol. 22. P. 165–184.

49. Обсуждение нормативной компетенции см. в: *Watson G.* Disordered Appetites. P. 23–28; *Idem.* The Work of the Will. P. 172–200.

Я не знаю, как ответил бы Уотсон на подобные вопросы. Возможно, он не возражал бы против постулирования условия доступа к альтернативным возможностям для свободного действия и моральной ответственности; в конце концов, он не занимается примерами Франкфурта и не особенно озабочен аргументом последствий[50]. Но я считаю, что мой подход выгодно отличается от любой модели альтернативных возможностей тем, что в него вписываются случаи Франкфурта, и тем, что он потенциально избегает досадных трудностей в связи с аргументом последствий.

Уотсон вполне может построить теорию нормативной компетенции по аналогии с моим понятием отзывчивости к доводам, воспользовавшись чем-то вроде моего различия между механизмами фактических последовательностей и механизмами альтернативных последовательностей. Тогда Уотсон утверждал бы, что агент действует свободно в той степени, в какой его действие фактически является результатом некоторой особой нормативной компетенции — способности приводить свои ценности в соответствие со своей мотивацией. Но хотя я приветствовал бы такую интерпретацию Уотсона, сам он весьма скептично высказывался относительно возможности сформулировать правдоподобную теорию индивидуации[51] механизмов, а она является предпосылкой для подобного рода подхода «фактических последовательностей»[52].

50. Имеется в виду аргумент, который в наиболее известной аналитическим философам форме высказал Питер ван Инваген. В неформализованном виде аргумент звучит следующим образом: «Если детерминизм истинен, то наши действия являются последствиями законов природы и событий в отдаленном прошлом. Однако от нас не зависит, что происходило до нашего рождения, и также не зависит, каковы законы природы. Следовательно, их последствия (включая наши действия в настоящем) от нас не зависят» (*Van Inwagen P.* Op. cit. P. v). — *Прим. ред.*
51. В частности, Уотсон привел аргументы в пользу того, что теория Фишера и Равиццы не располагает ресурсами для установления тождества или различия между механизмами принятия решений в альтернативных сценариях, то есть неясно, почему в альтернативных сценариях речь идет о «том же» человеке (*Watson G.* Reason and Responsibility [critical notice of John Martin Fischer and Mark Ravizza, Responsibility and control: A theory of moral responsibility] // Ethics. 2001. Vol. 111. P. 374–394). — *Прим. ред.*
52. Ibidem. Я также доказывал, что Томасу Сканлону стоило бы взять на вооружение принципы, аналогичные моим, — позволяющие различить механизмы фактических следствий и альтернативных следствий, — чтобы в его теорию вписались случаи Франкфурта: *Fischer J. M.* Responsibility and the Kinds of Freedom // Journal of Ethics. 2008. Vol. 12. P. 203–228; переизд. в: *Idem.* Deep Control: Essays on Free Will and Value. Ch. 7.

4. Заключение: почему моя теория круче, чем некоторые ее выдающиеся соперники

Я считаю, что у моего подхода есть серьезное (хотя, признаю, не решающее) преимущество: с ним можно говорить об определенной *устойчивости* в том, что касается наших основных характеристик — нашей моральной ответственности и статуса личностей, то есть существ, глубоко отличающхся от простых животных. В пользу моего полукомпатибилизма говорит то, что наш статус морально ответственных личностей не висит на волоске; нам не пришлось бы пересматривать фундаментальные взгляды на самих себя (по крайней мере, в существенных аспектах) или наши основные метафизические доктрины, если бы нас убедили, что в мире имеет место каузальный детерминизм. Схожим образом мой подход выигрышен за счет того, что нам не пришлось бы отказываться от фундаментальных представлений о себе или от основных метафизических принципов, если бы нас убедили, что имеет место каузальный индетерминизм[53].

Наверное, будет трудно добавить что-то еще в защиту такой устойчивости или окончательно обосновать это утверждение. Но мне кажется странным и нежелательным считать, будто наш фундаментальный статус личностей (или наши основные метафизические представления, например о том, что прошлое или законы природы непреложны и находятся вне нашего контроля) должен зависеть от того, верны ли эмпирические (что можно оспорить) положения каузального детерминизма. Проснись мы под заголовки *New York Times* «Законы природы работают с вероятностью 100%», стоило бы из-за этого решительно менять наши представления о самих себе — отказываться от моральной ответственности и понятия личности? Действительно ли изменился бы наш статус личностей, если бы заголовки назвали лишь вероятность 95%? Я настаиваю, что мой подход выигрывает от того, что свободное действие и моральная ответственность в нем полностью совместимы и с каузальным детерминизмом, и с каузальным индетерминизмом. Выражаясь метафизически, с моим подходом можно спать спокойно[54].

53. Предварительную защиту этого утверждения см. в: *Idem.* Indeterminism and Control: The Problem of Luck // Current Legal Issues: Law and Neuroscience / M. Freeman (ed.). Oxford: Oxford University Press, 2011. P. 41–60; переизд. в: *Idem. M.* Deep Control: Essays on Free Will and Value. P. 85–105.
54. Обсуждение некоторых релевантных проблем см. в: *Nelson M.* Default Compatibliism and Narrativity: Comments on John Martin Fischer's Ways and Stories // Social Theory and Practice. 2011. Vol. 37. P. 35–46; *Fischer J. M.* Reply

В общем, мой полукомпатибилизм — это «сверхсовместимый полукомпатибилизм»; свободное действие совместимо и с каузальным детерминизмом, и с каузальным индетерминизмом. Сверхсовместимый полукомпатибилизм имеет преимущество значительной устойчивости (вроде описанной выше). В этой статье я также доказывал, что мой полукомпатибилизм предпочтительнее иерархических подходов (в частности, подхода Гарри Франкфурта) и нормативных подходов (в частности, подхода Гэри Уотсона). В отличие от них мой полукомпатибилизм, включающий анализ направляющего контроля в категориях УОД, может работать со случаями слабости воли. Кроме того, полукомпатибилизм не просто оставляет место для свободных действий вопреки волениям второго порядка и/или ценностям, но и *не* опирается для этого на свободу, включающую в себя доступ к альтернативным возможностям. Полукомпатибилизм — это теория моральной ответственности из перспективы «фактических последовательностей», согласно которой моральная ответственность зависит от того, как разворачиваются фактические последовательности, а *не* от того, имеет ли агент доступ к другим сценариям. Таким образом, полукомпатибилизм делает правильные выводы из случаев Франкфурта и при этом помогает обойти досадные затруднения аргумента последствий[55].

Традиционные, или «классические», компатибилисты считают, что каузальный детерминизм полностью согласуется со свободой в смысле доступа к альтернативным возможностям; я не нуждаюсь в этой точке зрения. Отмечу, что сам по себе полукомпатибилизм просто утверждает, что каузальный детерминизм совместим с моральной ответственностью, и не касается проблемы совместимости каузального детерминизма и свободы поступать иначе

to Michael Nelson // Social Theory and Practice. 2011. Vol. 37. P. 150–156. В нескольких беседах Патрик Тодд указывал мне на необходимость изложить и защитить мою точку зрения более эффективно.

55. Теория моральной ответственности из перспективы «фактических последовательностей» симметрична по отношению к правильным и неправильным поступкам в отличие от теорий, которые предложили Сьюзен Вольф (*Wolf S.* Freedom within reason. Oxford: Oxford University Press, 1990) и Дана Нелкин (*Nelkin D.* Making Sense of Freedom and Responsibility. Oxford: Oxford University Press, 2011). Поскольку можно придумать случаи Франкфурта и с правильными, и с неправильными поступками, то мне кажется, что теория моральной ответственности должна быть симметричной: *Fischer J. M., Ravizza M.* Responsibility, Freedom, and Reason // Ethics. 1992. Vol. 102. P. 368–389; *Idem.* Responsibility and Control: A Theory of Moral Responsibility. P. 55–61.

(доступа к альтернативным возможностям). Итак, полукомпатибилизм согласуется с классическим компатибилизмом. Но у него есть достоинство: он не *заставляет* никого принимать классический компатибилизм. Полукомпатибилист может принять аргумент последствий или выбрать один из множества вариантов отрицания этого аргумента.

Некоторые теории свободного действия и моральной ответственности концентрируются только на отношениях между конкретными состояниями сознания (или психологическими структурами) агента. Я нахожу их проблематичными во многих отношениях. Во-первых, такие подходы — это не «исторические» модели, а, скорее, модели моральной ответственности «текущего момента»[56]. Но я считаю, что моральная ответственность — это принципиально историчное понятие. Во-вторых, эти подходы уделяют внимание только «внутренним» свойствам, а не тому, как агент встроен в более широкий контекст или экологическую нишу. Но я считаю, что моральная ответственность, по крайней мере отчасти, зависит от того, как человек связан с окружающей его средой.

Согласно моему подходу, направляющий контроль содержит два элемента: владение механизмом и подходящую отзывчивость к доводам (умеренную). Человек становится собственником соответствующих механизмов в историчном по своей природе процессе принятия ответственности. А УОД предполагает особый тип взаимоотношений с миром — с доводами, существующими в релевантной экологической нише (или нишах). Таким образом, полукомпатибилизм избегает ловушек так называемых теорий сцепки (вроде тех, что предлагают Франкфурт и Уотсон). Теории сцепки внеисторичны и полностью сосредоточены на внутренней структуре сознания. В отличие от них мой полукомпатибилизм предлагает теорию моральной ответственности, которая корректно учитывает, как связан агент с его прошлым и с его нынешней экологической нишей[57].

Что здесь может не нравиться?

56. Имеется в виду дискуссия о том, требуется ли принимать во внимание прошлое агента для суждения о его свободе и ответственности за конкретный поступок или нет. Сторонники «исторического» подхода накладывают ограничения на события в каузальной истории агента, к примеру на определенный тип внешних манипуляций агентом. — *Прим. ред.*
57. Таким образом, полукомпатибилизм согласуется и с бескомпромиссным натурализмом (хотя и не утверждает его необходимость). Итак, полукомпатибилизм удачно демонстрирует еще одну устойчивость: он ней-

Библиография

Bratman M. E. Planning Agency, Autonomous Agency // Personal Autonomy / J. S. Taylor (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 2004. P. 33–57.
Dennett D. C. Elbow Room: The Varieties of Free Will Worth Wanting. Cambridge: MIT Press, 1984.
Dennett D. C. Freedom Evolves. N.Y.: Viking, 2003.
Fischer J. M. Alternate Possibilities and Moral Responsibility // Moral Responsibility / J. M. Fischer (ed.). Ithaca: Cornell University Press, 1986. P. 143–152.
Fischer J. M. Deep Control: Essays on Free Will and Value. Oxford; N.Y.: Oxford University Press, 2012.
Fischer J. M. Dennett on the Basic Argument // Metaphilosophy. 2005. Vol. 36. P. 427–435.
Fischer J. M. Free Will, Death, and Immortality: The Role of Narrative // Philosophical Papers. 2005. Vol. 34. P. 379–404.
Fischer J. M. Indeterminism and Control: The Problem of Luck // Current Legal Issues: Law and Neuroscience / M. Freeman (ed.). Oxford: Oxford University Press, 2011. P. 41–60.
Fischer J. M. My Way and Life's Highway: Replies to Steward, Smilansky, and Perry // Journal of Ethics. 2008. Vol. 12. P. 167–189.
Fischer J. M. My Way: Essays on Moral Responsibility. Oxford: Oxford University Press, 2006.
Fischer J. M. Our Stories: Essays on Life, Death, and Free Will. Oxford: Oxford University Press, 2008.
Fischer J. M. Reply to Michael Nelson // Social Theory and Practice. 2011. Vol. 37. P. 150–156.
Fischer J. M. Responsibility and Autonomy: The Problem of Mission Creep // Philosophical Issues. 2012. Vol. 22. P. 165–184.
Fischer J. M. Responsibility and Control // Journal of Philosophy. 1982. Vol. 79. P. 24–40.
Fischer J. M. Responsibility and Self-Expression // Journal of Ethics. 1999. Vol. 3. P. 277–297.
Fischer J. M. Responsibility and the Kinds of Freedom // Journal of Ethics. 2008. Vol. 12. P. 203–228.
Fischer J. M. Semicompatibilism and Its Rivals // Journal of Ethics. 2012. Vol. 16. P. 117–143.
Fischer J. M. Stories and the Meaning of Life // Philosophic Exchange. 2008/2009. Vol. 39. P. 2–16.
Fischer J. M. The cards That are Dealt You // Journal of Ethics. 2006. Vol. 10. P. 107–129.
Fischer J. M. The Free Will Revolution (continued) // Journal of Ethics. 2006. Vol. 10. P. 315–345.
Fischer J. M. The Free Will Revolution // Philosophical Explorations. 2005. Vol. 8. P. 145–156.
Fischer J. M. The Metaphysics of Free Will: An Essay on Control. Oxford: Blackwell Publishing, 1994.

трален по отношению к материалистическому и дуалистическому взглядам на сознание.

Fischer J. M., Ravizza M. Responsibility and Control: A Theory of Moral Responsibility. Cambridge; N.Y.: Cambridge University Press, 1998.
Fischer J. M., Ravizza M. Responsibility, Freedom, and Reason // Ethics. 1992. Vol. 102. P. 368–389.
Four Views on Free Will / J. M. Fischer, R. Kane, D. Pereboom, M. Vargas (eds). Malden, MA; Oxford: Blackwell Publishing, 2007.
Frankfurt H. G. Alternate Possibilities and Moral Responsibility // Journal of Philosophy. 1969. Vol. 66. № 3. P. 829–839.
Frankfurt H. G. Freedom of the Will and the Concept of a Person // Journal of Philosophy. 1971. Vol. 68. № 1. P. 5–20.
Frankfurt H. G. Identification and Wholeheartedness // Responsibility, Character, and the Emotions / F. Schoeman (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 1987. P. 27–45.
Frankfurt H. G. The Faintest Passion // Proceedings of the American Philosophical Association. 1992. Vol. 66. P. 5–16.
Free Will: Critical Concepts in Philosophy. Vol. IV / J. M. Fischer (ed.). L.: Routledge, 2005.
God, Foreknowledge, and Freedom / J. M. Fischer (ed.). Stanford: Stanford University Press, 1989.
Kane R. Free Will and Values. Albany: State University of New York Press. 1985.
Moral Responsibility / J. M. Fischer (ed.). Ithaca: Cornell University Press, 1986.
Nelkin D. Making Sense of Freedom and Responsibility. Oxford: Oxford University Press, 2011.
Nelson M. Default Compatibliism and Narrativity: Comments on John Martin Fischer's Ways and Stories // Social Theory and Practice. 2011. Vol. 37. P. 35–46.
Sartorio C. Actuality and Responsibility // Mind. 2014. Vol. 120. P. 1071–1097.
Strawson P. F. Freedom and Resentment // Proceedings of the British Academy. 1962. Vol. 48. P. 1–25.
Thalberg I. Hierarchical Analyses of Free Action // Canadian Journal of Philosophy. 1978. Vol. 8. P. 211–226.
Van Inwagen P. An Essay on Free Will. Oxford: Oxford University Press, 1983.
Wallace R. J. Responsibility and the Moral Sentiments. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994.
Watson G. Disordered Appetites // Addictions: Entries and Exits / J. Elster (ed.). N.Y.: Russell Sage, 1999. P. 23–28.
Watson G. Free Agency // Journal of Philosophy. 1975. Vol. 72. № 8. P. 205–220.
Watson G. Reason and Responsibility [Critical Notice of John Martin Fischer and Mark Ravizza, Responsibility and Control: A Theory of Moral Responsibility] // Ethics. 2001. Vol. 111. P. 374–394.
Watson G. Skepticism about Weakness of the Will // The Philosophical Review. 1977. Vol. 86. P. 316–339.
Watson G. The Work of the Will // Weakness of the Will and Practical Irrationality / S. Stroud, C. Tappolet (eds). Oxford: Clarendon Press, 2003. P. 172–200.
Wolf S. Freedom within Reason. Oxford: Oxford University Press, 1990.

John Martin Fischer. Distinguished Professor of Philosophy, Department of Philosophy, University of California in Riverside. Address: HMNSS Bldg, 900 University ave., 92521 Riverside, CA, USA. E-mail: john.fischer@ucr.edu.

Keywords: guidance control; hierarchical accounts of acting freely; reasons responsiveness; regulative control; semicompatibilism.

The author of this article, one of the most prominent compatibilists in contemporary philosophy, provides an overview of his "framework for moral responsibility" and argues for his theory of semi-compatibilism. He also discusses a number of reasons to prefer his theory against rival views in contemporary compatibilism. The key motivating idea for this theory stems from the appeal of a certain sort of "resiliency." He argues that our fundamental status as free and responsible agents "should not depend on certain subtle ruminations of theoretical physicists." The theory of freedom and responsibility should be compatible both with causal determinism and with causal indeterminism.

This version of compatibilism includes three main concepts: the concept of guidance control, the concept of reasons-responsiveness and the concept of "ownership." The concept of guidance control defines the kind of control that is relevant for freedom and responsibility, but does not require alternative possibilities. The concept of reasons-responsiveness defines the ability to recognize and apply reasons, including moral reasons in a person's decision-making process. The concept of ownership defines how the mechanism that leads the agent to action should be connected with the person of the agent. The author argues that his approach is better than rival compatibilist accounts because of its three main features. First, his theory does not depend on the truth of causal determinism or causal indeterminism. Second, his theory does not involve hierarchical structures of consciousness that generate a number of problems in contending theories. Third, the theory of guidance control can explain the cases weak-willed actions. All these advantages are shown by pointing out the relevant problems within compatibilist theories of Harry Frankfurt and Gary Watson.

References

Bratman M. E. Planning Agency, Autonomous Agency. *Personal Autonomy* (ed. J. S. Taylor), Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp. 33–57.

Dennett D. C. *Elbow Room: The Varieties of Free Will Worth Wanting,* Cambridge, MIT Press, 1984.

Dennett D. C. *Freedom Evolves,* New York, Viking, 2003.

Fischer J. M. Alternate Possibilities and Moral Responsibility. *Moral Responsibility* (ed. J. M. Fischer), Ithaca, Cornell University Press, 1986, pp. 143–152.

Fischer J. M. *Deep Control: Essays on Free Will and Value,* Oxford, New York, Oxford University Press, 2012.

Fischer J. M. Dennett on the Basic Argument. *Metaphilosophy,* 2005, vol. 36, pp. 427–435.

Fischer J. M. Free Will, Death, and Immortality: The Role of Narrative. *Philosophical Papers,* 2005, vol. 34, pp. 379–404.

Fischer J. M. Indeterminism and Control: The Problem of Luck. *Current Legal Issues: Law and Neuroscience* (ed. M. Freeman), Oxford, Oxford University Press, 2011, pp. 41–60.

Fischer J. M. My Way and Life's Highway: Replies to Steward, Smilansky, and Perry. *Journal of Ethics,* 2008, vol. 12, pp. 167–189.
Fischer J. M. *My Way: Essays on Moral Responsibility,* Oxford, Oxford University Press, 2006.
Fischer J. M. *Our Stories: Essays on Life, Death, and Free Will,* Oxford, Oxford University Press, 2008.
Fischer J. M. Reply to Michael Nelson. *Social Theory and Practice,* 2011, vol. 37, pp. 150–156.
Fischer J. M. Responsibility and Autonomy: The Problem of Mission Creep. *Philosophical Issues,* 2012, vol. 22, pp. 165–184.
Fischer J. M. Responsibility and Control. *Journal of Philosophy,* 1982, vol. 79, pp. 24–40.
Fischer J. M. Responsibility and Self-Expression. *Journal of Ethics,* 1999, vol. 3, pp. 277–297.
Fischer J. M. Responsibility and the Kinds of Freedom. *Journal of Ethics,* 2008, vol. 12, pp. 203–228.
Fischer J. M. Semicompatibilism and Its Rivals. *Journal of Ethics,* 2012, vol. 16, pp. 117–143.
Fischer J. M. Stories and the Meaning of Life. *Philosophic Exchange,* 2008/2009, vol. 39, pp. 2–16.
Fischer J. M. The Cards That Are Dealt You. *Journal of Ethics,* 2006, vol. 10, pp. 107–129.
Fischer J. M. The Free Will Revolution (continued). *Journal of Ethics,* 2006, vol. 10, pp. 315–345.
Fischer J. M. The Free Will Revolution. *Philosophical Explorations,* 2005, vol. 8, pp. 145–156.
Fischer J. M. *The Metaphysics of Free Will: An Essay on Control,* Oxford, Blackwell Publishing, 1994.
Fischer J. M., Ravizza M. *Responsibility and Control: A Theory of Moral Responsibility,* Cambridge, New York, Cambridge University Press, 1998.
Fischer J. M., Ravizza M. Responsibility, Freedom, and Reason. *Ethics,* 1992, vol. 102, pp. 368–389.
Four Views on Free Will (eds J. M. Fischer, R. Kane, D. Pereboom, M. Vargas), Malden, MA, Oxford, Blackwell Publishing, 2007.
Frankfurt H. G. Alternate Possibilities and Moral Responsibility. *Journal of Philosophy,* 1969, vol. 66, no. 3, pp. 829–839.
Frankfurt H. G. Freedom of the Will and the Concept of a Person. *Journal of Philosophy,* 1971, vol. 68, no. 1, pp. 5–20.
Frankfurt H. G. Identification and Wholeheartedness. *Responsibility, Character, and the Emotions* (ed. F. Schoeman), Cambridge, Cambridge University Press, 1987, pp. 27–45.
Frankfurt H. G. The Faintest Passion. *Proceedings of the American Philosophical Association*, 1992, vol. 66, pp. 5–16.
Free Will: Critical Concepts in Philosophy. Vol. IV (ed. J. M. Fischer), London, Routledge, 2005.
God, Foreknowledge, and Freedom (ed. J. M. Fischer), Stanford, Stanford University Press, 1989.
Kane R. *Free Will and Values,* Albany, State University of New York Press. 1985.
Moral Responsibility (ed. J. M. Fischer), Ithaca, Cornell University Press, 1986.

Nelkin D. *Making Sense of Freedom and Responsibility,* Oxford, Oxford University Press, 2011.
Nelson M. Default Compatibliism and Narrativity: Comments on John Martin Fischer's Ways and Stories. *Social Theory and Practice,* 2011, vol. 37, pp. 35–46.
Sartorio C. Actuality and Responsibility. *Mind,* 2014, vol. 120, pp. 1071–1097.
Strawson P. F. Freedom and Resentment. *Proceedings of the British Academy,* 1962, vol. 48, pp. 1–25.
Thalberg I. Hierarchical Analyses of Free Action. *Canadian Journal of Philosophy,* 1978, vol. 8, pp. 211–226.
Van Inwagen P. *An Essay on Free Will,* Oxford, Oxford University Press, 1983.
Wallace R. J. *Responsibility and the Moral Sentiments,* Cambridge, MA, Harvard University Press, 1994.
Watson G. Disordered Appetites. *Addictions: Entries and Exits* (ed. J. Elster), New York, Russell Sage, 1999, pp. 23–28.
Watson G. Free Agency. *Journal of Philosophy,* 1975, vol. 72, no. 8, pp. 205–220.
Watson G. Reason and Responsibility [Critical Notice of John Martin Fischer and Mark Ravizza, Responsibility and Control: A Theory of Moral Responsibility]. *Ethics,* 2001, vol. 111, pp. 374–394.
Watson G. Skepticism about Weakness of the Will. *The Philosophical Review,* 1977, vol. 86, pp. 316–339.
Watson G. The Work of the Will. *Weakness of the Will and Practical Irrationality* (eds S. Stroud, C. Tappolet), Oxford, Clarendon Press, 2003, pp. 172–200.
Wolf S. *Freedom within Reason,* Oxford, Oxford University Press, 1990.