

Два тупика инкомпатибилизма

ВАДИМ ВАСИЛЬЕВ

Заведующий, кафедра истории зарубежной философии,
философский факультет, Московский государственный университет
им. М. В. Ломоносова (МГУ). Адрес: 119991, Москва, Ломоносовский пр-т, 27,
корп. 4. E-mail: izf@philos.msu.ru.

Ключевые слова: свобода воли; моральная ответственность; классический компатибилизм; либертарианство; жесткий инкомпатибилизм; альтернативные возможности; аргумент последствий; манипулятивный аргумент.

В статье рассматриваются различные варианты инкомпатибилистского решения проблемы свободы воли. Инкомпатибилистов объединяет убеждение в несовместимости моральной ответственности и свободы воли с детерминизмом. Одно из решений этой проблемы, либертарианство, допускает реальность свободы воли и отрицание детерминизма. В статье показано, что радикальный вариант либертарианства, когда свободно созданным признается даже характер индивида, не проходит по концептуальным соображениям, а умеренное либертарианство, уступая компатибилизму по ряду позиций, не компенсирует это какими-либо преимуществами перед ним.

Либертарианский подход ослабляет связь между индивидом и его поступками, так как эти последние оказываются недетерминированными намерениями индивида, что может снижать его ответственность в сравнении с компатибилист-

скими установками, при которых эта связь выглядит более прочной. Потенциальные же достоинства либертарианства — благоприятствование принципу альтернативных возможностей или чувству свободы — в действительности сочетаются с детерминизмом. Другой вариант инкомпатибилизма допускает иллюзорность свободы воли и моральной ответственности. Эта линия рассуждений опирается на такие ненадежные доказательства, как манипулятивный аргумент и аргумент последствий. Отказ от этих инструментов, а также признание бесперспективности попыток экспериментального подкрепления тезиса об иллюзорности свободы воли должны приводить к отрицанию самого этого тезиса, поскольку сам по себе он является контринтуитивным. Серьезные трудности инкомпатибилизма указывают, что решение проблемы свободы воли надо искать на компатибилистском пути.

ВЭТОЙ статье я покажу бесперспективность попыток отрицать тезис о совместимости свободы воли и детерминизма. Но чтобы взять эту непростую высоту, надо отступить для разбега в те времена, когда формировались площадки для современных дискуссий. Речь идет прежде всего об эпохе Просвещения, XVIII веке. В середине XVIII века шотландский философ Дэвид Юм, продолжив усилия своих британских предшественников Томаса Гоббса и Джона Локка, основательно поработал со старой проблемой свободы воли и предложил ее комплексное решение. Его можно выразить следующими тезисами: (1) проблема свободы воли вписана в контекст моральной ответственности; (2) моральная ответственность индивида за поступок предполагает, помимо прочего, отсутствие принуждения по отношению к нему; (3) поскольку принуждение очевидным образом говорит о несвободе, свободу можно приравнять к отсутствию принуждения; (4) отсутствие принуждения означает, что индивид действует не против своих желаний, а добровольно; (5) таким образом, свободен тот, кто поступает «сообразно определению своей воли», или, иными словами, (6) тот, кто мог бы поступить или поступил бы иначе, если бы пожелал иначе. Важно только помнить, добавляет Юм, что (7) если бы желание или решение действовать возникли случайно, то они были бы чем-то обособленным от индивида и он не нес бы ответственности за такие решения и за вытекающие из них поступки. Ответственность предполагает неслучайность решений, а (8) неслучайны они, когда проистекают из характера индивида. (9) Характер — это совокупность правил, которым следует индивид в своем поведении. Эти правила, по сути, не отличаются от законов природы — в них, как и в законах природы, присутствует повторяемость. (10) Поскольку повторяемость одинаковых явлений при одинаковых обстоятельствах есть основа необходимости связей между вещами и событиями, моральная ответственность и требующаяся для нее свобода воли не только не противостоят необходимости, но, напротив, предполагают ее¹.

1. *Hume D. An Enquiry Concerning Human Understanding* / T. L. Beauchamp (ed.). Oxford: Clarendon Press, 2000. P. 62–78.

Перечисленные положения составляют то, что впоследствии стали называть классическим компатибилизмом², где под компатибилизмом понимается учение о том, что свобода воли совместима с детерминизмом. Под детерминизмом понимается тезис о наличии у мира одного реально возможного будущего³, и это положение можно раскрыть через утверждение, что точное повторение любого состояния мира в целом приведет к повторению тех состояний, которые возникли вслед за ним. Такая повторяемость как раз и говорит о необходимой связи событий, из чего и можно заключить, что согласие свободы с необходимостью согласует ее также и с детерминизмом.

1

Классический компатибилизм — очень натуралистичная по духу концепция. Человеческая свободная воля гармонично вписывается здесь в природную машинерию. Неудивительно поэтому, что он пользовался популярностью в аналитической философии, уже в ранний период прочно связавшей себя с экспериментальной наукой и с натуралистическими установками. И концепция Юма до сих пор является исходной точкой дискуссий о свободе воли, не утихающих в этой аналитической среде. Само наличие дискуссий, впрочем, предполагает, что некоторые составляющие данной концепции оказались не столь прочными, какими казались или могли бы быть. И действительно, ряд обозначенных выше положений был подвергнут критике.

Весь массив критической аргументации можно разделить на два потока. Первый из них — критика классического компатибилизма с компатибилистских же позиций, то есть с позиций неклассического компатибилизма. Второй — критика упомянутой концепции с инкомпатибилистских позиций. Компатибилистские критики Юма, к примеру, пытались доказать, что он напрасно придавал столь большое значение принципу возможности вести себя иначе при желании вести себя иначе, трактуя такую «гипотетическую», как он выражался, свободу (сейчас ее чаще называют свободой действия) как необходимое условие моральной ответ-

2. McKenna M., Coates D. J. Compatibilism // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2015 ed.) / E. N. Zalta (ed.). См.: URL <http://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/compatibilism/>.

3. См., напр.: Four Views on Free Will / J. M. Fischer, R. Kane, D. Pereboom, M. Vargas (eds). Malden, MA; Oxford: Blackwell Publishing, 2007. P. 2.

ственности. Критики доказывают, что свобода действия не только не является необходимым условием моральной ответственности, но и не должна обсуждаться отдельно от свободы желания⁴, притом что отношение свободы желания к моральной ответственности — отдельный и непростой вопрос, относительно которого нет единого мнения.

Некоторые из подобных замечаний выглядят опасными, но это не значит, что их нельзя нейтрализовать. Впрочем, это не является задачей данной статьи. Сейчас меня интересует более радикальная критика концепции классического компатибилизма, нацеленная на отказ от компатибилизма как такового. Поводы для этой критики можно отыскать в тех самых разработках Юма, которые конденсируют идеи классического компатибилизма, а именно в восьмой главе его «Исследования о человеческом познании» под названием «О свободе и необходимости». В начале этой главы Юм утверждает, что вопрос о соотношении свободы и необходимости — образцовый случай спора о словах и что в действительности все люди должны думать на сей счет одинаково. Далее он пытается показать, что представление о свободе воли как о чем-то противостоящем физической необходимости возникло из-за неверного понимания сущности последней. Многие считают, что физические явления жестко сцеплены друг с другом, тогда как в сфере духа нет ничего подобного. Но реальность такова, что необходимость связи физических явлений сводится к простой повторяемости, которая, как все согласны, есть и у психических феноменов. Значит, нет основания противопоставлять акты воли и действия физических сил: обеим присуща необходимость. Придя к этому выводу, Юм, как мы уже знаем, предлагает переосмыслить свободу воли и трактовать ее как то, что противостоит не необходимости, а принуждению, что и приводит его к определению свободы как способности поступать по своим желаниям, а значит, и иметь возможность поступать иначе при желании поступить иначе. Затем Юм показывает, что подобная свобода воли приводит к моральной ответственности лишь при наличии глубинной связи желаний и волевых устремлений индивида с его характером, и настаивает, что отсутствие необходимости в актах воли не позволяло бы вменять проистекающие из них поступки совершившему их индивиду, так как они являлись бы делом случая.

4. См., напр.: *Fischer J. M. My Compatibilism // The Philosophy of Free Will: Essential Readings from the Contemporary Debates / P. Russell, O. Deery (eds). N.Y.: Oxford University Press, 2013. P. 301–304.*

Любопытно, однако, что при всей цельности нарисованной Юмом картины он не утверждает, что может распутать все узлы. Более того, его эссе⁵ завершается рассуждениями о неразрешимости одной из сторон этой проблемы. Речь идет о хорошо известных еще со времен античности вещах. Если человеческие действия подчиняются непреложным законам, то можно утверждать, что все эти действия были predetermined более ранними состояниями мира. А если у мира есть божественная первопричина, продолжает Юм, то логично предположить, что именно это высшее существо должно нести ответственность за человеческие действия, в том числе за дурные⁶. Если исходить из традиционного представления о всеблагом Боге, то противоречия с наличием дурных поступков можно попробовать избежать, допустив, что даже они ведут к благу и в этом смысле не являются дурными. Юм, однако, считает, что никакие спекуляции такого рода не могут стереть различия в восприятии людей между хорошими и дурными поступками. В таком случае остается возложить ответственность за дурные поступки на Бога. Но это противоречит его всеблагости. В восьмой главе «Исследования» Юм ограничивается мыслью о непостижимости этих вещей и невозможности прийти к удовлетворительному решению проблемы ответственности Бога в традиционном теологическом контексте — как при допущении детерминизма, так и при его отрицании (из-за возникающих препятствий для всезнания высшего существа), но из других текстов Юма известно, что он склонялся к признанию нравственной индифферентности верховного разума, существование которого, пусть и с рядом оговорок, он готов был допустить.

Проблема, однако, в том, что признание нравственной индифферентности верховной первопричины не позволяет при юмовских предпосылках вернуть ответственность за совершаемые поступки людям. Ведь Юм рассуждает так, что становится ясно, что при детерминированности человеческих поступков более ранними событиями речь идет не о том, что ответственность перекладывается на их источник, а о том, что она снимается с человека. И тогда уже неважно, детерминирует ли его действия знающее о добре и зле существо (тогда нести ответственность будет оно) или какое-то безличное начало (тогда ответственности во-

5. Я называю главу юмовского «Исследования о человеческом познании» «эссе», так как поначалу эта работа была опубликована именно как сборник эссе под названием «Философские эссе о человеческом познании».

6. *Hume D. Op. cit.* P. 75–76.

обще не останется). Поэтому распутывание теологических парадоксов, — будь оно позитивным, когда мы лишаем первопричину некоторых традиционных божественных атрибутов, или негативным, когда мы объявляем эти вещи непостижимыми, — при принятых Юмом предпосылках не позволяет уйти от проблем его теории.

Именно за эту неувязку и ухватываются противники компатибилизма. Если действия людей, говорят они, детерминированы давними событиями, то люди не несут за них моральной ответственности. Соответственно, если люди все же несут моральную ответственность за свои действия, то эти действия не являются детерминированными. Поэтому для моральной ответственности нужна не только свобода действия, то есть возможность вести себя иначе при желании вести себя иначе (ведь она совместима с детерминизмом), но и какая-то другая свобода. Компатибилистский анализ свободы у Юма должен быть отвергнут. Ответственный индивид должен совершать недетерминированные поступки.

Конечно, сам Юм, как мы видели, предупредил эту критику, доказывая, что отрицание детерминизма и, соответственно, признание индетерминизма приравнивают человеческие поступки к случайностям, что должно по идее снимать ответственность за их совершение. Современные инкомпатибилисты, однако, предприняли немало усилий, чтобы показать, что недетерминированность не равнозначна случайности и поэтому не означает неизбежного снятия ответственности за совершенные поступки. И надо сразу сказать, что эти усилия не были бесплодными. Роберт Кейн и другие авторы убедительно показали, что недетерминированность поступка сама по себе не является основанием для снятия ответственности с того, кто его совершает.

Прежде чем детализировать позицию Кейна, приведу собственный простой пример, показывающий возможность совмещения индетерминизма и моральной ответственности. Вообразим, что вы, читатель, обнаружили у себя любопытную способность — разбивать бокалы усилием воли (можно было бы взять не столь экзотичный пример, но так будет нагляднее). Применяя ее на практике, вы замечаете, однако, что она срывается примерно в половине случаев. Допустим теперь, что причиной такого непостоянства является недетерминированность нашего мира. Точное повторение ситуации не гарантировало бы повторения того, во что она перешла. Осознание этого обстоятельства, однако, не меняет вашего убеждения в том, что ваше желание разбить бокалы в определенном контексте (а именно при невозможности

прикосновения к бокалам и т. п.) является необходимым, пусть и недостаточным, условием их разбиения. Иначе говоря, вы убеждены, что, если бы вы не пожелали разбить их, они бы не разбились. И, думаю, невозможно отрицать, что при указанных условиях, давая ход своему желанию разбить их, вы берете на себя ответственность за то, что некоторые из них разобьются.

Но вернемся к Кейну. Опираясь на наброски Джона Остина, Филиппы Фут и Элизабет Энском, он описывает ряд сходных с приведенным выше случаев, которые демонстрируют, что если индивид хочет совершить нечто и реально участвует в соответствующем действии (для этого достаточно, как мы видели, чтобы его желание было необходимым условием действия; но могут быть и другие, более слабые зависимости), то, даже если это действие не является в полной мере детерминированным, индивид все равно будет отвечать за него⁷. Между тем, хотя могло бы показаться, что уже эти примеры опровергают юмовский аргумент от случайности и открывают путь к индетерминистскому толкованию свободы, они составляют лишь скромный элемент теории Кейна.

Чтобы понять, почему эти примеры не могут исчерпать суть проблемы, вернемся к разобранному выше случаю. Мы договорились, что отсутствие детерминизма не гарантирует снятия ответственности. Трудность, однако, в том, что оно, похоже, гарантированно снижает ее. В самом деле, представим, что мир, в котором мы живем, детерминистичен. Как мы знаем, это привнесет в него большую упорядоченность. В частности, наше желание разбить бокал оказывается теперь не только необходимым, но и, в определенном контексте, достаточным условием его разбиения. Ясно, что наша ответственность за это действие только возрастет. Одно дело, когда я знаю, что мое желание сделать что-то может привести к определенному результату, другое — когда оно гарантированно приведет к нему. Для прояснения ситуации возьмем другой пример, аналогичный уже приведенному. Представим, что вы посылаете кого-то на шаткий мостик над зарослями крапивы. Мост может упасть, но может и удержаться. Ваше действие может рассматриваться как необходимое условие получения этим человеком ожогов от крапивы. И если, как вы и надеетесь, он получит эти ожоги, то вы будете нести ответственность. Однако она значительно возрастет, если вы не только заведете вашего спутни-

7. Kane R. The Significance of Free Will. N.Y.: Oxford University Press, 1996. P. 54–56.

ка на мостик, но и обрушите его, ведь в первом случае этот человек мог и сам доломать мост, и тогда ваша ответственность была бы минимальной. Одним словом, создается впечатление, что, поскольку детерминизм обеспечивает более жесткую связь между желаниями индивида и их реализацией, чем в его отсутствие, он повышает, а не снижает ответственность. Если это так, то рассуждения Кейна и его сторонников мало что давали бы. Да, индетерминизм не обязательно снимает ответственность, но он снижает ее, что говорит против него. Однако аргументы инкомпатибилистов, как мы знаем, еще не исчерпаны. Кейн, к примеру, не спорит, что индетерминизм снижает контроль за происходящим и поэтому мог бы снижать ответственность⁸. Тем не менее он полагает, что реального снижения не происходит, так как полный контроль предполагал бы детерминизм, а детерминизм снимает ответственность по другой причине, о которой уже упоминалось и о которой мы еще поговорим.

Таким образом, инкомпатибилисты считают, что рассуждение «*индетерминизм ослабляет связь между желанием и действием, которая нужна для ответственности за действие, а поскольку детерминизм усиливает ее, то он усиливает и ответственность за действия*» ошибочно по той же причине, по которой ошибочно, скажем, такое умозаключение: повышение температуры металла на несколько сотен градусов делает его более пригодным дляковки, чем при комнатной температуре, значит, повышение температуры на несколько тысяч градусов сделает его еще более пригодным дляковки, — что, разумеется, не соответствует действительности.

Теперь самое время вспомнить, почему же детерминизм, с точки зрения инкомпатибилистов, снимает с индивидов ответственность за их поступки. Основанием оказывается то, что эти поступки могут быть представлены как неизбежные следствия давних событий, за которые ныне существующие индивиды, конечно же, не отвечают. Эта интуиция позволяет сформулировать следующий важный принцип инкомпатибилистов: *если поступки индивида обусловлены какими-то факторами, за которые он не отвечает, он не отвечает и за сами поступки*. Кейн и его сторонники прямо провозглашают его⁹. Проблема

8. *Idem*. A Contemporary Introduction to Free Will. Oxford; N.Y.: Oxford University Press, 2005. P. 65.

9. См., напр.: *Idem*. New Arguments in Debates on Libertarian Free Will: Responses to Contributors // *Libertarian Free Will: Contemporary Debates* / D. Pal-

ма в том, что этот принцип «предельной ответственности» загоняет их в безнадежный тупик. В самом деле, из него прямо следует, что если индивид отвечает за поступок, то он должен отвечать и за то, что послужило его причиной. Разумеется, инкомпатибилисты вправе сказать, что поступок может быть и беспричинным, но в таком случае он будет чистой случайностью, и здесь сработает аргумент Юма, говорящий о невозможности возлагать ответственность за такие поступки. Кейн, однако, не отрицает вероятностных причин поступка. В качестве причин выступают желания, укорененные в характере индивида. Чтобы индивид нес ответственность за вызванные ими поступки, он должен отвечать за эти желания. Но отвечать за них он может, лишь участвуя в их порождении. Кейн подробно говорит об этом процессе, о так называемых формирующих самость действиях¹⁰. Удивительным образом он, однако, не хочет замечать, в какой ловушке оказывается. Ведь если формирующие самость, или характер, акты случайны, то мы не несем ответственности за их результаты, а если они порождены желаниями, то, чтобы отвечать за их реализацию, мы должны отвечать за эти более отдаленные желания и т. д. Здесь не будет даже регресса в бесконечность: личности возникают во времени, значит, можно говорить о совершении первого формирующего характер акта. Если он случаен, то мы не несем ответственности за возникающие у нас черты характера и вытекающие из них действия, а если он не случаен, то характер формируется причинами, за которые мы не несем ответственности (так как в противном случае данный формирующий характер акт не был бы первым), а значит, следуя логике инкомпатибилистов, мы должны признать, что и в этом случае мы не будем нести ответственности за свой характер и вытекающие из него действия. Так что Кейн должен заключить, что мы не несем ответственности в любом случае.

Это и был первый тупик инкомпатибилизма, о котором я хотел поразмышлять в этой статье¹¹. Его естественно назвать ли-

mer (ed.). N.Y.: Oxford University Press, 2014. P. 180.

10. *Idem*. *Libertarianism // Four Views on Free Will* / J.M. Fischer, R. Kane, D. Pereboom, M. Vargas (eds). P. 26. Я ограничиваюсь значимыми в данном контексте моментами этой идеи Кейна. Детальный разбор ее дает Александр Мишура: *Мишура А. С. Индетерминистические модели каузальности в либертарианских теориях свободы воли // Эпистемология и философия науки*. 2015. № 1. С. 194–197.

11. Сходные критические соображения высказывал Дерк Перебум. См.: *Pereboom D. Living Without Free Will*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2014. P. 180.

бертарианским тупиком, потому что мы заходим в него, отработывая тему либертарианской свободы, несовместимой с детерминизмом. Заметим, что существует несколько видов либертарианства. Кейн представляет группу сторонников событийного подхода, настаивающих, что некоторые человеческие действия, при наличии каузальной связи с совокупностью предшествующих им желаний и убеждений индивида, все же не вытекают с неизбежностью из них, а также из других феноменов, и отрицающих необходимость допущения иных причин. Другой влиятельный подход, восходящий к теоретическим построениям Иммануила Канта, — агентное либертарианство, добавляющее к нарисованной картине ноуменального агента¹², запускаящего подобные действия и призванного отвести обвинения в случайности поступков¹³. Похоже, однако, что обе эти, да и другие, разновидности либертарианства оказываются в упомянутом тупике. В самом деле, чтобы не приходилось признать поступки (или решения ноуменального агента) случайными, либертарианцы в любом случае должны связывать их с характером совершающего эти поступки индивида. Но здесь они сталкиваются с доводом, что «либертарианская» связь поступков с характером ослабляет ответственность за них, из чего, казалось бы, следует, что ответственность должна возрастать при детерминизме, с которым борется либертарианство. Во избежание немедленного краха либертарианцы могут ухватиться за тезис, что мы несем ответственность лишь за те черты характера, которые сами создаем, но этот шаг, как мы видели, подводит их к ситуа-

ty Press, 2001. P. 38–54. Похожий аргумент выдвигал и Гален Стросон: *Strawson G. The Impossibility of Ultimate Moral Responsibility // The Philosophy of Free Will: Essential Readings from the Contemporary Debates*. P. 363–365.

12. Стоит, правда, отметить, что у позиции самого Канта не так уж много пересечений с концепциями современных агентных либертарианцев. Кант признавал детерминированность всех человеческих поступков естественными причинами, но ставил сами эти естественные причины в зависимость от ноуменальных самостей людей, на уровне которых можно говорить об абсолютной свободе. Но он отдавал себе отчет в парадоксальности этой концепции (ноуменальные самости разных людей проявляются в одном феноменальном мире, что невозможно без их гармонизации Богом, которая, однако, ставит под вопрос их абсолютную свободу) и в итоге объявлял вопрос о свободе воли не поддающимся однозначному решению.
13. См., напр.: *Chisholm R. Human Freedom and the Self // Free Will / D. Pereboom (ed.). 2nd ed. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2009. P. 172–184; ср.: Мишура А. С. Указ. соч. С. 202–205.*

ции, выходом из которой может быть только движение вспять, подталкивающее к заключению, что люди вообще не несут ответственности за свои поступки.

2

Абстрактно говоря, тезис о том, что люди не несут моральной ответственности за собственные поступки, мог бы показаться совершенно бесперспективным и очевидно противоречащим фактам. Но в наши дни некоторые считают, что фактам противоречит как раз обратное утверждение. Суть новых революционных настроений передается броской фразой «Свобода воли — это иллюзия»¹⁴. Иллюзорность свободы воли означает и иллюзорность моральной ответственности. За этими фразами скрывается целая идеология, вырастающая из духа новейшего естествознания. В последние десятилетия экспериментальные ученые всерьез взялись за исследования нейронных коррелятов различных психических феноменов, в том числе феномена, который можно назвать ощущением свободного выбора. Благодаря исследованиям Бенджамина Либета¹⁵ и ряда других авторов было показано, что это переживание, возникающее в момент решения сделать что-то, запаздывает за мозговыми процессами, запускающими соответствующие механизмы. Когда нам кажется, что мы свободно решаем, мозг уже все решил. Обратим внимание, что подобные идеи, как правило, выходят не из философской, а именно из научной среды. Их высказывают психологи, нейрофизиологи, популяризаторы науки. Философы обычно пытаются охладить их пыл¹⁶. Поскольку ученые, рассуждающие о свободе воли, обычно не так уж уверенно ориентируются в этой метафизической теме, нейтрализовать их доводы несложно. К примеру, говоря об экспериментах Либета, можно указать не только на то, что сам Либет пытался избежать вывода о полном исключении свободной воли (это как раз не очень важно, поскольку он рассуждал непоследовательно), но и на то, что она вообще не ставится ими под угрозу. Либет показывает, что осознание индивидом волевого усилия отстает от коррелирующих с этим усилием процессов в мозге, но из это-

14. Иногда идут еще дальше и говорят, что, если разобраться, у нас нет даже иллюзии свободы воли (см.: *Harris S. Free Will*. N.Y.: Free Press, 2012. P. 64).

15. *Libet B. Mind Time: The Temporal Factor in Consciousness*. Cambridge: Harvard University Press, 2004.

16. См., напр.: *Mele A. R. Free: Why Science Hasn't Disproved Free Will*. N.Y.: Oxford University Press, 2014.

го не следует, что соответствующие процессы не были запущены какими-то желаниями данного индивида, пусть даже эти желания и были в тот момент неосознанными; важно только, чтобы их возникновению предшествовало осознание альтернативы. А свободу воли, продолжают критики, правильно понимать как способность индивида поступать в соответствии со своими желаниями. И если это так, то рассуждения Либета и его сторонников попросту нерелевантны¹⁷.

В общем, философы могут легко отбивать эти непродуманные наскоки, и даже такие радикальные авторы, как Дэниел Деннет, обычно решительно поддерживающие экспериментальную науку в борьбе с обыденными интуициями, в этом вопросе одергивают идущих на крайности коллег¹⁸. Тем не менее возникает чувство, что, отказываясь признавать свободу иллюзией, философы идут наперекор общей тенденции. Логично поэтому поискать среди философов автора, который будет выражать эти преобладающие настроения. Будучи философом, он окажется в состоянии предложить действительно серьезные аргументы, которые будет по крайней мере интересно обсуждать.

Такой философ и правда существует — это Дерк Перебум. Мы вскоре рассмотрим его доводы, но сначала ненадолго вернемся к юмовскому эссе «О свободе и необходимости», с обзора которого я начал эту статью. Мы видели, что уже в этом тексте неявно присутствует мысль о том, что детерминизм лишает человека ответственности за свои поступки. Учитывая влияние этой работы, логично поинтересоваться, какие аргументы подразумевает сам Юм. При ближайшем рассмотрении оказывается, однако, что обнаружить их затруднительно. Юм просто говорит, что если поступки человека детерминируются Богом (или, как сказали бы сегодня, если кто-то «глобально манипулирует» человеком¹⁹), то ответственность несет именно он, а не человек²⁰. Юм приводит пример, показывающий, что ответственность передается по причинно-следственной цепочке. Все это так, но почему Юм считает, что человек не может разделять ответственность с Богом? Обыденные аналоги говорят о возможности такого варианта. Организаторы несут большую ответственность, чем ис-

17. Другие возражения Либету см. в: Ibid. P. 8–24.

18. *Dennett D. C. Freedom Evolves*. N.Y.: Penguin Books, 2004. P. 11–13.

19. *McKenna M. Responsibility & Globally Manipulated Agents* // *The Philosophy of Free Will: Essential Readings from the Contemporary Debates*. P. 342–359.

20. *Hume D. Op. cit.* P. 75–76.

полнители, и они могут определять все детали задуманных ими проектов. Но исполнители тоже несут ответственность.

Так что Юму можно было бы ответить следующим образом: если поступки людей вообще детерминированы, то, если они детерминированы Богом, люди оказываются исполнителями его замысла и разделяют с ним ответственность. А если поступки детерминированы, к примеру, безличными законами, то отвечают только люди. В любом случае нет оснований делать вывод об отсутствии ответственности. Если задаться вопросом, почему Юм пропустил это возражение, то вероятный ответ связан с обстоятельствами появления «Исследования о человеческом познании». Эта книга — важный этап прояснения Юмом своей позиции по отношению к скептицизму. Радикальные скептические настроения более раннего «Трактата о человеческой природе» уступают здесь место компромиссной позиции. В «Исследовании» Юм проводит мысль, что при определенном ограничении сферы философских изысканий, а именно при ограничении ее областью обыденной жизни, эти изыскания могут оказаться свободными от сомнений и недостоверности. Но если философ переходит эти границы и задается вопросами о том, что выходит за черту обыденного опыта, он запутывается в противоречиях. Эта линия выдерживается и в главе «О свободе и необходимости». Юму хотелось показать, что, пока мы не задаем предельных вопросов, мы можем выстроить вполне убедительную теорию свободы воли и моральной ответственности. Но стоит нам коснуться темы предельной детерминации наших поступков, мы сталкиваемся с парадоксами. Таким образом, создается впечатление, что упущения Юма объясняются общим контекстом созданной им концепции: она формировалась в атмосфере, побуждавшей усиливать некоторые его тезисы. Все это, впрочем, не означает, что они не могут быть усилены. Все, что мы можем пока сказать, — то, что Юм не приводит достаточных оснований для их усиления, для заключения, что детерминизм может лишать ответственности. Но современные философы могли отыскать нечто подобное.

Самым обсуждаемым из современных аргументов, доказывающих несовместимость свободы и моральной ответственности с детерминизмом, является аргумент Питера ван Инвагена, известный под названием «аргумента последствий»²¹. Он суще-

21. *Van Inwagen P. The Incompatibility of Free Will and Determinism // Free Will. P. 213–227.*

ствуется в нескольких вариантах, часть которых насыщена техническими деталями, но его суть можно передать очень кратко. Ван Инваген рассуждает так: если детерминизм верен, то удаленные от нас во времени состояния мира вместе с существующими в этом мире законами однозначно предопределяют то, что происходит с нами в наши дни. Но очевидно, что ни прошлые состояния мира, ни упомянутые законы никак не зависят от нас. Значит, продолжает ван Инваген, не зависят от нас и их необходимые последствия, наши сегодняшние действия и поступки. Но тогда, заключает он, мы не свободны и не должны отвечать за них. Мы отвечаем только за то, в создании чего принимаем участие, а здесь это исключается, так как в противном случае наши действия не были бы независимыми от нас.

Этот аргумент вызвал много дискуссий, но едва ли заслуженно. Он опирается на допущение о том, что если между событиями A и A_1 , существующими в моменты времени t и t_1 , есть отношение детерминизма, то есть если мы вправе утверждать, что наличие A гарантирует появление A_1 , то если в момент t у A можно зафиксировать свойство C , то в момент t_1 A_1 не может не обладать C . Трудно понять, как такое могло прийти кому-то в голову, так как этот принцип очевидно ложен, поскольку он отождествляет детерминацию с полным повторением. Если повтора нет, то могут возникать новые свойства. Скажем, в давних предшествующих состояниях мира не было того, что можно было бы назвать столами. Нынешние состояния вполне могут с необходимостью вытекать из них. Но это не значит, что в наши дни не существует столов.

Впрочем, для опровержения аргумента ван Инвагена не обязательно обращаться к его общей структуре. Достаточно задуматься над словами «зависит от нас» (*up to us*), которые используются с отрицанием в его формулировках. Ван Инваген хочет показать, что наши действия не зависят от нас. Логично предположить, что если A является причиной B , то B зависит от A . Соответственно, если наши действия причиняются нашими желаниями, то они зависят от них. И это совершенно не противоречит тому, что сами наши желания детерминируются более отдаленными причинами. Из того, что причина события, в свою очередь, имеет причину, не следует, что она в силу этого перестает быть причиной. Подобные утверждения совершенно нелепы.

Единственная трактовка аргумента ван Инвагена, при которой он не выглядит абсурдным, состоит в том, что при детерминизме события предопределены и в этом плане не зависят от нас.

Но это вытекает из самой дефиниции детерминизма, так что здесь не требуется дополнительной аргументации. И непонятно, почему независимость в этом смысле должна отождествляться с той независимостью действий индивидов от них самих, которая лишает этих индивидов свободы и ответственности. Это ведь и нужно было обосновать. Аргумент последствий — один из самых больших курьезов философии XX века.

Подобные характеристики, однако, едва ли можно применить к теоретическим построениям уже упоминавшегося Дерка Перебума, автора цельной и хорошо продуманной теории, главным положением которой является тезис о том, что моральной ответственности не существует. Перебум пытается доказать, что моральная ответственность несовместима как с либертарианскими представлениями кейновского типа, так и с детерминистской картиной мира. Он допускает когерентность агентного либертарианства, но считает, что мы должны отвергнуть эту концепцию по другим причинам — из-за ее слабой поддержки экспериментальными данными. Значительное место Перебум уделяет рассмотрению практических следствий своей теории, доказывая, что отрицание моральной ответственности в тех контекстах, в которых мы привыкли ее признавать, не повлечет за собой радикального изменения отношений между людьми. Пафос Перебума состоит в том, что отказ от привычного понятия моральной ответственности в действительности приведет к тому, что люди будут более терпимо относиться друг к другу²².

Концепция Перебума, именуемая им жестким инкомпатибилизмом, заслуживает всестороннего обсуждения, но в данной статье меня интересует лишь та ее часть, где доказывается несовместимость моральной ответственности и детерминизма. Ядром его аргументации является «манипулятивный аргумент», оказавший значительное влияние на ход дискуссий о свободе воли и моральной ответственности. Суть этого аргумента, у которого есть немало сторонников, может быть выражена следующим образом. Представим человека²³, совершающего дурной поступок, скажем разрушающего инсталляцию в нью-йоркском Музее современного искусства. При выяснении причин этого поступка мы обнаруживаем, что его совершению предшествовало дистанционное вмешательство нейрофизиологов и что без этого вмешательства

22. *Pereboom D. Free Will, Agency, and Meaning in Life.* Oxford; N.Y.: Oxford University Press, 2014.

23. Я привожу собственный пример, но следуя логике аргумента Перебума.

поступок не был бы совершен. Логично предположить, что, узнав это, мы снимем ответственность с устроившего весь этот хаос индивида. Рассмотрим, однако, второй случай, когда совершение этого поступка было запрограммировано нейрофизиологами еще при формировании эмбриона нашего вандала (оставим в стороне техническую сторону этого дела). В чем отличие, спрашивает Перебум, между первым и вторым случаями? Отличие лишь во времени вмешательства. Но имеет ли это различие какое-то значение? Кажется, что нет, но тогда мы должны согласиться, что индивид не несет ответственности за свое деяние и во втором случае. Третий случай содержит новую модификацию условий мысленного эксперимента. Теперь мы предполагаем, что соответствующий поступок был запрограммирован не нейрофизиологами, а средой и окружением вандала. И опять-таки это различие представляется несущественным. Ответственности не будет и здесь. Наконец, в четвертой разновидности сценария Перебума мы уходим от деталей и допускаем, что поступок был запрограммирован некими детерминистическими влияниями. И вновь Перебум полагает, что это изменение формулировок несущественно и оно не дает оснований отказаться от тезиса об отсутствии ответственности. Дальше, однако, Перебум предлагает нам обернуться и посмотреть на самих себя. Если мы детерминисты, то должны признавать, что никакие человеческие поступки не отличаются в плане их детерминации от поступков вандала в только что разобранном случае. Но отсюда следует, что мы не несем ответственности за свои поступки.

Аргумент Перебума может показаться убедительным, и в любом случае ясно, что справиться с ним будет нелегко. Прежде чем оценивать его, подчеркнем его главные структурные особенности. Перебум пытается трансформировать некоторые наши интуиции. Допустим, мы считаем человека ответственным за какие-то поступки и при этом верим в детерминизм. За другие поступки, однако, мы снимаем ответственность с этого человека. Но Перебум показывает, что между вторыми и первыми нет разницы. Показывает он это, рассматривая ряд промежуточных случаев, между которыми мы не можем отыскать значительных отличий. И тогда, взяв за исходный пункт очевидность отсутствия ответственности в одном случае, мы должны будем согласиться, что ответственности нет и там, где, как мы думали, она имеется.

Итак, для Перебума важно сохранять определенную континуальность в переходе от одного случая к другому. И тут можно попробовать сразу опровергнуть его доводы, указав на то, что нуж-

ная ему континуальность отсутствует при переходе от первого ко второму случаю. В самом деле, в нашей адаптации в первом случае будущий вандал не разрушил бы инсталляцию без вмешательства нейрофизиологов непосредственно перед этим действием, а во втором он разрушает ее без такого вмешательства. Конечно, во втором случае нейрофизиологи тоже вмешивались на стадии формирования его эмбриона, но их вмешательство можно было бы охарактеризовать как формирование характера нашего героя. И если это так, то во втором случае поступок проистекает из характера индивида, а в первом, как может показаться, нет. Но тогда во втором случае, в отличие от первого, он может нести ответственность. Если признать это, аргумент Перебума сразу рушится.

Хотя Перебум предвидел подобные возражения, нельзя сказать, что он охотно обсуждал их. Может даже возникнуть впечатление, что он затеняет этот момент, чтобы легче убедить читателей, что вмешательство нейрофизиологов не позволяет считать героя его примеров ответственным за свой поступок. Между тем мы только что видели, что на деле у Перебума нет выбора. Он должен говорить, что и в первом случае поступок вытекает из характера индивида. Иначе пропадет континуальность и нельзя будет утверждать, что во втором случае тоже нет оснований говорить о его ответственности. Но, сделав этот шаг, который он действительно делает²⁴, Перебум обрекает себя на решение непростой задачи, состоящей в том, чтобы доказать, что мы не должны возлагать на указанного индивида ответственность и в первом случае.

В самом деле, почему мы не должны считать его ответственным? Потому что непосредственно перед его действием кто-то вмешался и подтолкнул его к этому действию? Но должно ли это снимать ответственность? Согласимся, что наш герой склонен к вандализму и с удовольствием разрушает инсталляции. Таков уж его характер. Правда, он делает это только тогда, когда в выставочных залах нет зрителей. Представим теперь, что за минуту до того, как этот вандал попал в один из залов нью-йоркского Музея современного искусства, нейрофизиологи выманили зрителя из этого зала или же заблокировали ту часть

24. Подчеркивая его значимость в недавних изложениях его мысленного эксперимента (см., напр.: *Idem*. Optimistic Skepticism about Free Will // *The Philosophy of Free Will: Essential Readings from the Contemporary Debates*. P. 425).

нейронных сетей вандала, которая отвечает за восприятие предметов в том месте, где находился зритель, так что вандалу покажется, что зрителя нет в зале (это, по сути, одно и то же). Что же мы имеем? Вмешательство нейрофизиологов приведет к тому, что вандал совершит нападение на инсталляцию, которое он не совершил бы без этого вмешательства. Следуя логике Перебума, мы должны признать очевидным с позиций обыденной интуиции, что вандал не будет нести ответственности. Ведь ситуация структурно не отличается от первого случая Перебума. Ясно, однако, что с этим никто не согласится. Мы будем считать вандала ответственным, хотя вину за его деяние могут разделить и нейрофизиологи.

Что может ответить на это Перебум? В одной из его работ²⁵ можно вычитать намек на такой ответ: да, в некоторых похожих случаях ответственность не снимается, но в том случае, который описывает он, это не так, и это спасает весь аргумент. Проблема, однако, в том, что можно привести конкретный пример, выстроенный *в точности* по описанию Перебума, где ответственность не исчезнет. Чтобы убедиться в этом, достаточно просто заметить в нашем описании вандала на перебумовского профессора Плама, музейную инсталляцию — на госпожу Уайт, с которой, по мысли Перебума, расправляется Плам, а зрителя, к примеру, на цвет стен комнаты, в которой все это происходит. Нейрофизиологам известно, что красный цвет подталкивает Плама к более эгоистичному поведению. Поэтому они перекрашивают стены комнаты незадолго до встречи Плама с Уайт, зная, что красный цвет стен приведет к тому, что эгоистическая мотивация Плама пересилит его альтруистические импульсы и, учитывая специфику отношений Плама и Уайт, заставит его расправиться с ней. Или вместо перекрашивания стен комнаты нейрофизиологи могут воздействовать на зрительные участки коры головного мозга Плама так, чтобы ему казалось, что стены выкрашены красным. Но неужели Перебум считает, что найдется много людей, которые скажут, что, если Плам расправляется с Уайт в красной комнате, он не несет ответственности? Отрицательный ответ кажется неизбежным, особенно если учесть, что Перебум специально подчеркивает, что эти усиленные импульсы не имеют характера непреодолимых желаний, снижающих ответственность²⁶.

25. Ibidem.

26. Ibid. P. 424.

В общем, Перебум сталкивается с безнадежной дилеммой. Либо он добивается нашего согласия по поводу отсутствия ответственности в первом случае, но тогда пропадает континуальность первого и второго случаев. Либо он сохраняет континуальность первого и второго случаев, но лишается шансов убедить нас в отсутствии ответственности в первом случае. Оба этих пути приводят к разрушению его аргумента, а никакого третьего пути тут не видно²⁷.

И если это верно, то мы так и не получили в свое распоряжение каких-либо оснований, позволяющих говорить о несовместимости моральной ответственности и детерминизма и тем более об иллюзорности моральной ответственности. Рассуждения на эти темы завели нас в очередной тупик.

Собственно, в этом нет ничего удивительного. Попытка отрицать фактичность моральной ответственности с самого начала должна была вызывать большие сомнения. Чтобы убедиться в этом, достаточно чуть детальнее рассмотреть феномен моральной ответственности. Из самого понятия моральной ответственности вытекает, что она имеется, когда индивид отвечает за свои хорошие или дурные поступки, то есть, в частности, когда было бы справедливым наказывать его за дурные. Справедливость наказания предполагает правомерность нравственного осуждения того, кто совершил их. Анализ моральной ответственности через возмущение и другие реактивные установки стал общим местом после публикации в 1962 году статьи Питера Стросона «Свобода и обида»²⁸. Похоже, это оправданное смещение акцентов, в том числе и потому, что такой подход позволяет увязать моральную ответственность с достаточно прозрачным феноменом, известным под названием «угрызений совести». Угрызения совести можно свести к осуждению самого себя за совершение дурного поступка. И вполне логичным выглядит предположение, что возмущение аморальными поступками других отличается от угрызений совести лишь предметом своего приложения. Увязывание этих феноменов важно: рассуждения о том, что точно так же, как люди не должны возмущаться дурными поступками других людей, они не вправе возмущаться и собственными дурными поступками, выглядели бы совсем уж неправдоподобно. Очевид-

27. Перебума можно критиковать и другими способами (см., напр.: Волков Д. Б. Что доказывают манипуляции с «аргументом манипуляции» Д. Перебума // *Философия и культура*. 2015. № 6. С. 933–942).

28. *Strawson P. F. Freedom and Resentment and Other Essays*. L.: Routledge, 2008.

но, что без такого возмущения, без неприятия совершенных дурных поступков мы не стремились бы не совершать их. Отрицание моральной ответственности оборачивается отрицанием морали. Но фактичность моральных принципов едва ли можно оспорить. И значимость моральных ценностей не отрицается Перебумом и его сторонниками. Таким образом, их позиция к тому же внутренне некогерентна.

3

Логика предыдущих аргументов — *либертарианская линия вырождается в отрицание всякой ответственности, но отрицание ответственности на деле невозможно* — подталкивает к отрицанию инкомпатибилистского принципа, согласно которому нельзя быть ответственным за поступки, не отвечая за их причины. А из этого вытекает, что детерминизм, при котором мы как раз и не отвечаем за отдаленные причины своих поступков, совместим с моральной ответственностью. Но означает ли это, что из лабиринта свободы (по выражению Готфрида Лейбница) есть только компатибилистский выход? Делать такой вывод все же преждевременно. Во-первых, кто-то мог бы отыскать более сильные, чем рассмотренные, аргументы в пользу одного из отвергнутых решений. Во-вторых, могло бы оказаться, что выхода вообще нет, если бы выяснилось, что компатибилистская позиция содержит не менее серьезные нестыковки и противоречия. Первый вариант, разумеется, трудно исключить априори, хотя в своей критике я сознательно избегал деталей, и поэтому она может быть применена не только, скажем, к концепциям Кейна или Перебума, но к целому классу сходных теорий. Важно, однако, отметить, что у инкомпатибилизма есть еще один шанс, помимо отыскания каких-то более сильных доводов. И связан он с раскрытиковым нами либертарианством.

Дело в том, что существует несколько степеней либертарианства. Радикальные либертарианцы, утверждающие, что для моральной ответственности за поступки надо допускать, что совершающие эти поступки индивиды сами сформировали те черты своего характера, которые обуславливают эти поступки, причем это формирование должно быть индетерминистичным, похоже, и в самом деле обречены на провал. Но умеренное либертарианство, не высказывающее того радикального тезиса, лишено некогерентности. Индетерминизм как таковой совместим с моральной ответственностью. Конечно, мы уже отмечали, что он

в любом случае ослабляет контроль над поступками и ослабляет их связь с характером индивида. Но, быть может, эти недостатки компенсируются какими-то достоинствами, которых лишены компатибилистские подходы? Так и правда могло бы быть, и в качестве возможных преимуществ умеренного либертарианства можно назвать следующее: во-первых, оно позволяет утверждать, что ответственный индивид мог бы поступить иначе, чем поступил; во-вторых, может показаться, что только либертарианство может объяснить специфику так называемого чувства свободы, связанного с действиями людей.

Обсудим вначале первое возможное преимущество. Интуиция и впрямь подсказывает, что если индивид несет ответственность за поступок, то в каком-то смысле он мог бы поступить иначе, то есть не совершать его. Но, во-первых, многие современные авторы после выхода в 1969 году статьи Гарри Франкфурта «Альтернативные возможности и моральная ответственность»²⁹ оспаривают значимость этой идеи³⁰. Во-вторых, даже если это и так, очень непросто конкретизировать указанную интуицию. Означает ли утверждение, что индивид не мог бы поступить иначе, то, что у него не было выбора (либо из-за того, что один из альтернативных вариантов явно перевешивал остальные, либо потому, что у него был неисправен сам механизм рационального выбора наилучшего), или же то, что он совершил поступок под физическим принуждением, против всякого своего желания, или же, наконец, попросту то, что его поступок был детерминирован? Два первых обстоятельства и правда могут снимать ответственность, но ясно, что их отрицание совместимо с детерминизмом. Третья вариация по определению несовместима с детерминизмом, но действительно ли отсутствие детерминизма необходимо для моральной ответственности? Предыдущее обсуждение убеждает, скорее, в обратном. Попытка утверждать, что индивид может нести ответственность за свои поступки, лишь если предшествующая история этого индивида оставляет ему реальную возможность вести себя по-разному, опирается на предположение, что зависимость поступка от не созданных индивидом факторов лишает ответственности за этот поступок, что возвращает нас к радикальному ли-

29. Frankfurt H. G. Alternate Possibilities and Moral Responsibility // *The Philosophy of Free Will: Essential Readings from the Contemporary Debates*. P. 139–148.

30. См., напр.: Fischer J. M. *Deep Control: Essays on Free Will and Value*. N.Y.: Oxford University Press, 2012.

бертарианству, бесперспективность которого уже была обнаружена выше.

Последней надеждой умеренного либертарианства остается, таким образом, чувство свободы. Интересно, что в том тексте, с рассмотрения которого я начал эту статью, а именно в эссе Юма «О свободе и необходимости», обсуждается и эта тема. Юм отмечает, что иллюзорная вера в индетерминизм связана с имеющимся у нас ощущением возможности разных решений³¹. Он не вдается в детали, но это стоит сделать, чтобы нанести еще один удар по либертарианству. В самом деле, как описать чувство свободы? Я чувствую, что свободен, если верю, что, скажем, через пару секунд реально мог бы совершить разные действия. На первый взгляд, эта вера и правда несовместима с детерминизмом, но это иллюзия. Чтобы понять почему, достаточно обратить внимание на то, что, говоря о реально возможных действиях, я перебираю не все мыслимые варианты. Если я нахожусь в Москве у себя дома за столом, то я верю, что через пару секунд я могу встать и размяться или же остаться сидеть за столом, но я не верю, что через пару секунд я могу оказаться в Лондоне или Париже. Мои ожидания относительно реально возможного формируются моим прошлым опытом, который я переношу на будущее. Перенос прошлого опыта на будущее, однако, предполагает, что я верю в то, что точное повторение обстоятельств какого-либо события приводит к повторению самого события. Между тем детерминизм определяется именно через такую повторяемость. Так что вера в реальную возможность разных действий через пару секунд в действительности предполагает веру в детерминизм, дополненную незнанием всех обстоятельств ситуации, — из-за этого точное предсказание заменяется набором вероятных образов будущего.

Поскольку даже чувство свободы возникает при условии веры в детерминизм, то, похоже, если в лабиринте свободы вообще есть выход, путь к нему проходит не через либертарианство, а через компатибилизм. Как и в случае с либертарианством, у компатибилизма есть немало разновидностей. И хотя у каждой из них имеются свои трудности, думаю, что перспективы решения проблемы свободы воли выглядят здесь гораздо более благоприятными. Ведь эти трудности связаны главным образом с прояснением понятия свободы воли, требующейся для моральной ответственности, или, точнее, даже того, какая разновидность принципа аль-

31. Hume D. Op. cit. P. 71.

тернативных возможностей конституирует эту свободу. В другой статье³² я пытался показать, что мы можем отстаивать позицию классического компатибилизма, суть которой я передал в начале этой статьи, но даже если это и не так, компатибилизм имеет все шансы на успех³³.

Библиография

- Chisholm R. Human Freedom and the Self // Free Will / D. Pereboom (ed.). Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2009. P. 172–184.
- Dennett D. C. Freedom Evolves. N.Y.: Penguin Books, 2004.
- Fischer J. M. Deep Control: Essays on Free Will and Value. N.Y.: Oxford University Press, 2012.
- Fischer J. M. My Compatibilism // The Philosophy of Free Will: Essential Readings from the Contemporary Debates / P. Russell, O. Deery (eds). N.Y.: Oxford University Press, 2013. P. 301–304.
- 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 // The Philosophy of Free Will: Essential Readings from the Contemporary Debates / P. Russell, O. Deery (eds). N.Y.: Oxford University Press, 2013. P. 139–148.
- Harris S. Free Will. N.Y.: Free Press, 2012.
- Hume D. An Enquiry Concerning Human Understanding. Oxford: Clarendon Press, 2000.
- Kane R. A Contemporary Introduction to Free Will. Oxford; N.Y.: Oxford University Press, 2005.
- Kane R. Libertarianism // Four Views on Free Will / J. M. Fischer, R. Kane, D. Pereboom, M. Vargas (eds). Malden, MA; Oxford: Blackwell Publishing, 2007. P. 5–43.
- Kane R. New Arguments in Debates on Libertarian Free Will: Responses to Contributors // Libertarian Free Will: Contemporary Debates / D. Palmer (ed.). N.Y.: Oxford University Press, 2014.
- Kane R. The Significance of Free Will. N.Y.: Oxford University Press, 1996.
- Libet B. Mind Time: The Temporal Factor in Consciousness. Cambridge: Harvard University Press, 2004.
- McKenna M. Responsibility & Globally Manipulated Agents // The Philosophy of Free Will: Essential Readings from the Contemporary Debates / P. Russell, O. Deery (eds). N.Y.: Oxford University Press, 2013. P. 342–359.
- McKenna M., Coates D. J. Compatibilism // The Stanford Encyclopedia of Philosophy / E. N. Zalta (ed.). Summer 2015. URL: <http://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/compatibilism/>.
- Mele A. R. Free: Why Science Hasn't Disproved Free Will. N.Y.: Oxford University Press, 2014.

32. Васильев В. В. В защиту классического компатибилизма // Вопросы философии. 2016. № 2. С. 64–76.

33. Я признателен Дмитрию Волкову, Артему Беседину и Антону Кузнецову за ценные замечания по теме статьи.

- Pereboom D. Free Will, Agency, and Meaning in Life. Oxford; N.Y.: Oxford University Press, 2014.
- Pereboom D. Living Without Free Will. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2001.
- Pereboom D. Optimistic Skepticism about Free Will // The Philosophy of Free Will: Essential Readings from the Contemporary Debates / P. Russell, O. Deery (eds). N.Y.: Oxford University Press, 2013. P. 421–449.
- Strawson G. The Impossibility of Ultimate Moral Responsibility // The Philosophy of Free Will: Essential Readings from the Contemporary Debates / P. Russell, O. Deery (eds). N.Y.: Oxford University Press, 2013. P. 363–365.
- Strawson P.F. Freedom and Resentment and Other Essays. L.: Routledge, 2008.
- Van Inwagen P. The Incompatibility of Free Will and Determinism // Free Will / D. Pereboom (ed.). Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2009. P. 213–227.
- Васильев В. В. В защиту классического компатибилизма // Вопросы философии. 2016. № 2. С. 64–76.
- Волков Д. Б. Что доказывают манипуляции с «аргументом манипуляции» Д. Перебума // Философия и культура. 2015. № 6 (90). С. 933–942.
- Мишура А. С. Индетерминистические модели каузальности в либертарианских теориях свободы воли // Эпистемология и философия науки. 2015. № 1. С. 194–197.

TWO DEAD ENDS OF INCOMPATIBILISM

VADIM VASILYEV. Professor, Chair, Department of History of Philosophy, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University (MSU). Address: 27 Lomonosovskiy ave., Bldg 4, GSP-1, 119991 Moscow, Russia. E-mail: izf@philos.msu.ru.

Keywords: free will; moral responsibility; classical compatibilism; libertarianism; hard incompatibilism; alternative possibilities; consequence argument; manipulation argument.

This article is dedicated to various key approaches to solving the problem of free will through incompatibilism. Incompatibilists believe that moral responsibility and free will are incompatible with determinism. Libertarianism, which is one form of incompatibilism, assumes the reality of free will and denies determinism. In this article, I show that radical libertarianism, according to which even our own characters are to be freely created, is conceptually incoherent. I also show that mitigated libertarianism has several flaws and no advantages in comparison to compatibilism.

Libertarians weaken the connection between an individual and her/his actions because such actions turn out to be undetermined by the intentions of the individual, and this must lessen her/his responsibility. Compatibilists instead declare a much stronger connection between an individual and action. The alleged advantages of libertarianism, namely favoring the principle of alternative possibilities and the feeling of freedom, are, in fact, compatible with determinism. Another version of incompatibilism assumes that free will and moral responsibility are sorts of illusions. I try to show that this line of reasoning is based on uncertain proofs, like the Manipulation Argument or the Consequence Argument. If we get rid of these tools and realize it is impossible to demonstrate through experiments the thesis that free will is an illusion, we would refute the thesis itself, because, taken as such, it is counterintuitive. The difficulties of incompatibilism indicate that a solution of the free will problem is likely to be found in compatibilism.

References

- Chisholm R. Human Freedom and the Self. *Free Will* (ed. D. Pereboom), Indianapolis, Hackett Publishing Company, 2009, pp. 172–184.
- Dennett D. C. *Freedom Evolves*, New York, Penguin Books, 2004.
- Fischer J. M. Deep Control: Essays on Free Will and Value. New York, Oxford University Press, 2012.
- Fischer J. M. My Compatibilism. *The Philosophy of Free Will: Essential Readings from the Contemporary Debates* (eds P. Russell, O. Deery), New York, Oxford University Press, 2013, pp. 301–304.
- 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. *The Philosophy of Free Will: Essential Readings from the Contemporary Debates* (eds P. Russell, O. Deery), New York, Oxford University Press, 2013, pp. 139–148.
- Harris S. *Free Will*, New York, Free Press, 2012.
- Hume D. *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Oxford, Clarendon Press, 2000.
- Kane R. *A Contemporary Introduction to Free Will*, Oxford, New York, Oxford University Press, 2005.

- Kane R. Libertarianism. *Four Views on Free Will* (eds J. M. Fischer, R. Kane, D. Pereboom, M. Vargas), Malden, MA, Oxford, Blackwell Publishing, 2007, pp. 5–43.
- Kane R. New Arguments in Debates on Libertarian Free Will: Responses to Contributors. *Libertarian Free Will: Contemporary Debates* (ed. D. Palmer), New York, Oxford University Press, 2014.
- Kane R. *The Significance of Free Will*, New York, Oxford University Press, 1996.
- Libet B. *Mind Time: The Temporal Factor in Consciousness*, Cambridge, Harvard University Press, 2004.
- McKenna M. Responsibility & Globally Manipulated Agents. *The Philosophy of Free Will: Essential Readings from the Contemporary Debates* (eds P. Russell, O. Deery), New York, Oxford University Press, 2013, pp. 342–359.
- McKenna M., Coates D. J. Compatibilism. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (ed. E. N. Zalta), Summer 2015. Available at: <http://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/compatibilism/>.
- Mele A. R. *Free: Why Science Hasn't Disproved Free Will*, New York, Oxford University Press, 2014.
- Mishura A. S. Indeterministicheskie modeli kauzal'nosti v libertarianskikh teoriiah svobody voli [Indeterministic Models of Causality in Libertarian Theories of Free Will]. *Epistemologiya i filosofiya nauki* [Epistemology and Philosophy of Science], 2015, no. 1, pp. 194–197.
- Pereboom D. *Free Will, Agency, and Meaning in Life*, Oxford, New York, Oxford University Press, 2014.
- Pereboom D. *Living Without Free Will*, Cambridge, UK, Cambridge University Press, 2001.
- Pereboom D. Optimistic Skepticism About Free Will. *The Philosophy of Free Will: Selected Contemporary Readings* (eds P. Russell, O. Deery), New York, Oxford University Press, 2013, pp. 421–449.
- Strawson G. The Impossibility of Ultimate Moral Responsibility. *The Philosophy of Free Will: Essential Readings from the Contemporary Debates* (eds P. Russell, O. Deery), New York, Oxford University Press, 2013, pp. 363–365.
- Strawson P. F. *Freedom and Resentment and Other Essays*, London, Routledge, 2008.
- Van Inwagen P. The Incompatibility of Free Will and Determinism. *Free Will* (ed. D. Pereboom), Indianapolis, Hackett Publishing Company, 2009, pp. 213–227.
- Vasilyev V. V. V zashchitu klassicheskogo kompatibilizma [In Defence of Classical Compatibilism]. *Voprosy filosofii* [Questions of Philosophy], 2016, no. 2, pp. 64–76.
- Volkov D. B. Chto dokazyvaiut manipulatsii s “argumentom manipulatsii” D. Pereboma [What Do Manipulations with “Manipulation Argument” of D. Pereboom Prove]. *Filosofiya i kul'tura* [Philosophy and Culture], 2015, no. 6 (90), pp. 933–942.