

А.В. Прокофьев

Обоснование морали в современной эвдемонистической этике*

Прокофьев Андрей Вячеславович – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; профессор. Новгородский гос. университет им. Ярослава Мудрого. Российская Федерация, 173003, г. Великий Новгород, ул. Большая Санкт-Петербургская, д. 41; e-mail: avprok2006@mail.ru

В данной статье предпринята попытка реконструировать и оценить тот вариант обоснования морали, который предложен сторонниками эвдемонистической этики. Любое обоснование морали осуществляется за счет установления необходимой связи между удовлетворением присущих каждому человеку потребностей (сохранением присущих каждому человеку свойств) и совершением честных или альтруистических действий. Демонстрация такой связи призвана переубедить воображаемого морального скептика. Эвдемонистическое обоснование морали опирается на общезначимость стремления людей к счастью, которое понимается как приносящая удовлетворение, успешная и стоящая того, чтобы ее прожить, жизнь. На первом шаге обоснования морали этики-эвдемонисты доказывают, что счастье достижимо только в том случае, если стремящийся к нему человек признает объективную ценность тех благ, получение которых приносит ему удовлетворение. В этой связи любой эвдемонистический субъект опасается совершить ошибку или впасть в самообман в отношении объективной ценности источников своей удовлетворенности жизнью. На втором шаге этики-эвдемонисты доказывают, что честное и альтруистическое поведение является неотъемлемой частью счастливой жизни, поскольку противоположное поведение порождено отрицанием равенства между людьми. А тот, кто получает удовлетворение от поступков, отрицающих такое равенство, обманывает себя в отношении объективной ценности своих положительных переживаний. В статье проанализированы следующие аргументы

* Статья подготовлена при финансовой поддержке РФФИ, проект № 20–011–00145 А «Обоснование морали как проблема современной этики (реконструкция, сравнение и оценка теоретических подходов)». Funding: The reported study was funded by RFBR, project number 20–011–00145 «Justification of Morality as a Problem of Contemporary Ethics (the Reconstruction, Comparison and Evaluation of Theoretical Approaches)».

против эвдемонистического обоснования морали: 1) оно искажает природу морально-го долга, 2) признание равенства между людьми не влечет признания необходимости честных и альтруистических действий, 3) не каждый эвдемонистический деятель имеет достаточный мотив для честного и альтруистического поведения. Автор статьи делает вывод, что эвдемонистическая этика имеет ресурсы для ответа на первый и третий контраргумент, но беззащитна в отношении второго.

Ключевые слова: мораль, этика, обоснование морали, моральный скептицизм, счастье, эвдемония, объективные блага, фундаментальное этическое равенство, Дж. Эннес, Н.К. Бадвар

Проблема обоснования морали

В традиционный круг интересов философии морали входят следующие теоретические задачи: 1) поиск причин существования моральных ценностей и требований, 2) поиск оснований, которые могли бы с необходимостью привести рефлексирующего деятеля к признанию и практической реализации этих ценностей и требований, 3) конкретизация ценностно-нормативного содержания морали (разработка корректных обобщающих формул, выражающих это содержание в целом, выявление его частных элементов, прояснение отношений между ними в рамках единой системы). Второе направление исследований часто обозначают с помощью сочетания слов «обоснование морали». Существуют и другие обозначения. В современной этической литературе проблему поиска аргументов, способных убедить рефлексирующих деятелей в необходимости признать правильность (обязательность) нравственных требований и следовать им, именуют также «нормативный вопрос» и вопрос «Почему следует быть моральным?»¹.

Общая методология ответа на «нормативный вопрос» (вопрос «Почему следует быть моральным?») предполагает выявление общезначимых потребностей и свойств человека с последующей демонстрацией того, что признание и исполнение нравственных требований являются неперменным условием удовлетворения этих потребностей или сохранения этих свойств. Потребности и свойства, выступающие в качестве отправной точки обоснования морали, должны быть такими, чтобы каждый, к кому обращена аргументация, считал невозможность их удовлетворения (или сохранения) невозполнимой потерей. Релевантность того или иного подхода к обоснованию морали определяется его способностью найти правильную отправную точку и связать ее с реализацией морального долга. Адресатом обоснования морали является любой человек, способный понимать рациональную аргументацию и перестраивать

¹ Сочетание слов «нормативный вопрос» предложила использовать Кристин Корсгаард (*Korsgaard C.M. Sources of Normativity. Cambridge, 1996. P. 13*). Формулировка «Почему следует быть моральным?» восходит к Френсису Брэдли (см.: *Брэдли Ф.Г. Почему я должен быть морален? // Брэдли Ф.Г. Этические исследования. М., 2010. С. 86–117*) и встречается в огромном количестве этических текстов XX–XXI вв. См. подробнее о проблеме обоснования морали в целом: *Прокофьев А.В. Почему я должен быть моральным? (теоретический контекст обоснования морали) // Этич. мысль / Ethical Thought. 2017. Т. 17. № 1. С. 5–17.*

свое поведение на основе рациональных аргументов. Это не означает, что он обязательно должен рассматривать рациональную способность в качестве самостоятельного источника своих целей. Достаточно того, чтобы он доверял ей в отношении выводов о том, как связаны между собой цели, средства и результаты его деятельности, вне зависимости от того, чем задано его целеполагание.

Естественно, что адресат обосновывающей мораль аргументации должен испытывать сомнения в необходимости исполнения морального долга, в противном случае обоснование не потребовалось бы. Поэтому рассуждения, связанные с проблемой обоснования морали, выстраиваются философами как потенциальный ответ моральному скептику – воображаемой фигуре, которая соединяет в себе все типы моральных деятелей, игнорирующих притяжение моральных ценностей и императивную силу моральных требований. Хотя скептическое отношение к моральным стандартам или безразличие к ним может иметь разные истоки, в качестве морального скептика рассматривается, как правило, человек, для которого все жизненные цели определяются его собственной выгодой. Моральный скептик философских текстов по проблеме обоснования морали является, используя терминологию современной этической теории, «психологическим эгоистом». Таков своего рода «нулевой уровень» обоснования морали. Для находящегося на нем человека моральные основания для совершения поступков (моральные резоны) не имеют никакого, пусть и ограниченного, значения. Они никак не представлены в его опыте, даже в каком-то искаженном виде. Если ответ на вопрос «Почему следует быть моральным?» будет убедителен и для психологического эгоиста, то он тем более будет убедителен для людей, которые обладают хотя бы какими-то неэгоистическими установками.

Задача обоснования морали становится более определенной, если уточнить, что именно в перспективе «нормативного вопроса» означает формулировка «быть моральным». В принципе, эта формулировка может относиться исключительно к характеру совершаемых деятелем поступков (всегда делать то, что предписывают моральные требования и на что вдохновляют моральные ценности). В таком случае оказывается неважным состояние психики деятеля, его мотивация. Однако специфика моральной нормативности состоит в том, что она требует совершения правильных поступков, исходя из должной мотивации. Она предписывает не только действовать определенным образом, но и быть личностью определенного качества, а вернее – быть личностью определенного качества, причем таким образом, чтобы качество личности выразилось в совершении определенного рода поступков и одновременно удостоверялось их совершением. Тогда аргументация, связанная с обоснованием морали, должна убедить морального скептика не просто совершать морально одобряемые поступки (в этом случае он не стал бы моральным человеком, а лишь систематически или даже постоянно имитировал бы последнего), но и приложить усилия для развития в себе моральных мотивов. Это существенно осложняет и без того непростую задачу разрешения «нормативного вопроса»².

² Анита Сьюперсон выражает эту мысль с помощью утверждения, что мораль необходимо обосновать не только «скептику в отношении действий», но и «скептику в отношении мотивов».

Для завершения общей характеристики проблемы обоснования морали я хотел бы ввести дополнительное пояснение по поводу предмета обоснования. Для большинства теоретиков, пытающихся дать ответ на «нормативный вопрос», слово «мораль» обозначает сферу нормативно заданного честного и альтруистического поведения, вытекающего из признания равной внутренней ценности каждого человека. Я также буду пользоваться данным его пониманием. Исходя из этого понимания, задачу морального философа, связанную с вызовом со стороны морального скептика, можно было бы конкретизировать так: необходимо продемонстрировать психологическому эгоисту внутреннюю ценность каждого человека, ограничивающую прагматически мотивированное поведение. Так как моральные ценности и требования носят универсальный характер (обращены ко всем деятелям и имеют силу при взаимодействии со всеми реципиентами последствий действия), то обоснование морали требует найти доказательство необходимости воплощать эти ценности и исполнять эти требования на постоянной основе, без «моральных выходов».

В истории этической мысли для решения проблемы обоснования морали использовались разные теоретические стратегии. Одни философы укореняли воплощение моральных ценностей и исполнение моральных требований непосредственно в разуме, веления которого противопоставлялись ими стремлению деятеля реализовать собственный интерес. Другие, напротив, стремились соединить такой интерес с выполнением моральных обязанностей, используя рациональную аргументацию. Среди концепций второго рода важное место занимает эвдемонизм, обосновывающий необходимость альтруистического и честного поведения его неразрывной связью со счастьем. Эвдемонизм может пониматься в широком смысле – как концепция, использующая в качестве центрального понятия понятие «счастье» в любом его понимании, или же в узком смысле – как концепция, рассматривающая счастье в той перспективе, которая задана смыслом древнегреческого слова «эвдемония». Современные эвдемонисты второго типа осознают, что античное понимание счастья, в сравнении с очень аморфным современным его пониманием, является довольно специфичным, поэтому они либо вводят различные замещающие понятия («цветение», «полная жизнь», «благополучие», «высшее пруденциальное благо» и т. д.), либо постоянно оговаривают, какое именно счастье они имеют в виду. Однако при этом они не рассматривают базовый смысл слова «эвдемония» в качестве чего-то абсолютно чуждого сознанию и практике наших современников. Напротив, они полагают, что мы с легкостью понимаем, о чем идет речь в античных текстах, употребляющих это слово, и имеем потребность в достижении той цели, которую древнегреческий язык фиксировал в виде отдельного понятия, а современные европейские языки могут выразить лишь с помощью описаний и неологизмов. Присутствие у каждого человека потребности в достижении эвдемонии и становится для современных этиков-эвдемонистов той

Она сравнивает этот переход с последовательным углублением гносеологического сомнения в философии Декарта (декартовским «методическим сомнением»), однако не считает при этом, что такое усложнение задач этической теории является фатальным (*Superson A.M. The Moral Skeptic. Oxford, 2009. P. 9–10*).

«зацепкой», которая позволяет продемонстрировать заинтересованность каждого в совершении честных и альтруистических поступков и в формировании такого отношения к другим людям, которое мотивирует подобное поведение. В данной статье я планирую реконструировать и оценить аргументацию именно этой ветви эвдемонистической этики.

Эвдемонистическое обоснование морали: от античной этики к современной

Для развития современной эвдемонистической этики и для ее отклика на проблему обоснования морали центральное значение имеют два историко-философских прецедента – платоновское обсуждение связи между счастьем и добродетелью в диалогах «Горгий» и «Государство» и общая структура аристотелевской этики. Платоновский сюжет важен для современных эвдемонистов, поскольку он содержит не только пример эвдемонистического осмысления морали, но и прямую полемику с моральным скептицизмом. Примечательно, что сомнение собеседников платоновского Сократа распространяется именно на то нравственное требование, которое играет центральную роль в рамках современного понимания морали. Имеется в виду требование отказаться от инициативного и необоснованного причинения вреда другому человеку. В «Горгии» и отчасти в «Государстве» такое принципиальное невреждение отождествляется с добродетелью справедливости. Обоснование безусловности запрета на совершение несправедливых поступков ведется Платоном в перспективе исторических примеров и мысленных экспериментов, в которых отказ от причинения вреда сопряжен с катастрофическими для деятеля потерями, включая потерю им доброй славы.

Общая логика платоновского ответа моральному скептику раскрыта в «Государстве» в заключительной части беседы Сократа с Фрасимахом, где Сократ принимает тезис о неотъемлемо присущем человеку стремлении к счастью и связывает последнее с результатами распорядительной деятельности души в отношении человеческой жизни. Справедливость, которая является «достоинством» души и тождественна ее внутренней гармонии, выступает у Платона в качестве условия обретения счастья. Любое нарушение требований справедливости лишает нас шансов стать счастливыми³. Однако эта логика работает только в том случае, если будет разрушено субъективистское, гедонистическое понимание счастья. Для этого Платон использует аргументы от неутолимости стремления к удовольствию (знаменитое сравнение порочного человека с обладателем дырявых и гнилых сосудов) и от невозможности сформировать на основе этого стремления внутренне согласованный образ жизни (достичь «слаженности и порядка»)⁴. Он прибегает также к уподоблению гармонии души телесному здоровью. Последнее важно по двум причинам. С одной стороны, вред телесному здоровью не всегда выражается в боли и не всегда

³ Платон. Государство / Пер. А.Н. Егунов // Платон. Собр. соч.: в 4 т. Т. 3. М., 1994. С. 114.

⁴ Платон. Горгий / Пер. С.П. Маркиш // Платон. Собр. соч.: в 4 т. Т. 1. М., 1990. С. 533–535, 547–548, 551.

осознается (подобным образом люди могут не замечать, что калечат свою душу, считать себя счастливыми, не будучи таковыми)⁵. С другой стороны, здоровье выступает в телесной сфере как условие приобщения ко всем видам благ (подобным образом, но уже по отношению к жизни в целом, порядок и слаженность души являются условием наполнения этой жизни любым ценным содержанием)⁶.

Вторым прообразом современных эвдемонистических концепций обоснования морали (и их идейным источником) является аристотелевское рассуждение о счастье, назначении человека и добродетели. Аристотель так же, как и Платон, фиксирует, что счастье является целью любой подлинно человеческой жизни: «всякий, кто может жить по своему выбору, полагает счастье жизни в том, чтобы достичь намеченной цели, будь то честь, слава, богатство или образованность (а не подчинять свою жизнь цели есть признак большого безрассудства)»⁷. Все частные цели человека определенным образом суммируются в понятии счастья, приобретая тем самым характер более или менее упорядоченного целого (иерархии взаимоподчиненных устремлений). Счастье замыкает эту иерархию, представляя собой, с одной стороны, благо самого деятеля (успешность его жизни), а с другой – высшее благо. При этом счастье нельзя рассматривать просто как удачную реализацию упорядоченных субъективных целеполаганий. Ориентация на достижение счастья предполагает отбор целостных образов жизни. Среди подлежащих эвдемонистической выбраковке Аристотель упоминает те образы жизни, которые безраздельно ориентированы на такие блага, как почет и удовольствие⁸. Критериями выбора блага, позволяющего превратить жизнь в успешное продвижение к счастью, у Аристотеля выступают предельность (независимость от иных благ), самодостаточность и соответствие человеческому назначению, под которым понимается «деятельность души, согласованная с суждением или не без участия суждения»⁹.

Единственным образом жизни, способным пройти этот тест, является тот, который ориентирован на добродетель. Такая жизнь не просто соответствует назначению человека, но и состоит в совершенном деятельно-практическом его выражении. При этом добродетельный человек оказывается не лишен прочих благ (того же почета или того же удовольствия), а получает возможность приобщиться к ним без тех внутренних конфликтов и противоречий, с которыми сталкиваются люди, прямо ориентированные на эти блага. Как человек, сосредоточенный не на количестве благ, а на правильном распоряжении ими, добродетельный подобен хорошему башмачнику, который умеет делать наилучшую обувь из того материала, который ему достался¹⁰. Это рассуждение не привязано у Аристотеля к ответу на вопрос «Почему следует быть моральным?»

⁵ Платон. Горгий. С. 518, 570–571.

⁶ Платон. Государство. С. 220.

⁷ Аристотель. Евдемова этика. М., 2005. С. 9.

⁸ Аристотель. Никомахова этика / Пер. Н.В. Брагинская // Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 4. М., 1983. С. 59.

⁹ Там же. С. 62–64.

¹⁰ Там же. С. 72.

(в более близкой для аристотелевской этики версии – «Почему следует быть добродетельным?» или даже «Почему лучше быть добродетельным?»). Однако оно довольно легко может быть развернуто в серию аргументов, обращенных к моральному скептику, если, конечно, тот живет «жизнью по своему выбору». Использование Аристотелем аналогии между философским рассуждением о высшем благе в процессе выбора образа жизни с взглядом лучника на мишень перед выстрелом показывает, что тот и сам не был совершенно чужд такому восприятию его мысли¹¹. Лучник, не видящий цели, не является полным аналогом морального скептика и больше подобен дезориентированному в моральном отношении человеку. Но ответы второму из них, возможно, могли бы удовлетворить и первого.

Эвдемонистическое обоснование морали в современной этике формализует и уточняет аргументацию эвдемонизма Аристотеля и Платона и приобретает в этой связи двухступенчатую структуру. На первой ступени имеет место демонстрация того, что счастье не является сугубо субъективным феноменом, что стать счастливым невозможно на основе любых жизненных установок и любых мотиваций, исключительно за счет приискания эффективных средств для их успешного воплощения. Только тщательный отбор имеющихся и развитие недостающих целеполаганий дает человеку шанс на счастье. Этим задается объективная составляющая эвдемонистического опыта. На второй ступени эвдемонисты показывают, что объективная составляющая счастья включает в себя честное и альтруистическое поведение. Оно не гарантирует счастья, но без него последнее недостижимо. При этом подобное поведение должно быть не спорадическим, а постоянным. То, что моральные ценности, являющиеся отдельной частью эвдемонистических ориентиров, представлены в виде требований долга, в виде обязанностей, не создает неразрешимого парадокса и объясняется тем, что видение деятелем собственного счастья может быть замутнено искаженными жизненными установками и сформированными течением жизни сильными желаниями, противостоящими моральной мотивации и затрудняющими совершение честных и альтруистических поступков. Когда деятель оказывается не способен осознать бесперспективность того или иного образа жизни или отдельного поступка для достижения счастья, его удерживают от ошибок именно моральные требования. Однако если к нему, в конце концов, приходит осознание единственно надежного пути к счастью, то он начинает видеть глубинный смысл моральных требований, которые являются, по сути своей, вспомогательными правилами достижения счастья. Такое осознание и призвано произвести «нравоперемену» морального скептика, если тот рефлексивно относится к своей жизни и чувствителен к рациональным доводам. В двух следующих разделах статьи я проиллюстрирую эту двухчастную логику на примере концепций современных американских этиков Джулии Эннес и Ниры Бадвар¹².

¹¹ Аристотель. Никомахова этика. С. 55.

¹² Эннес и Бадвар по-разному оценивают потенциал эвдемонистической этики для ответа на вызов со стороны морального скептика. Эннес менее оптимистична в этом отношении, чем Бадвар (см. напр.: *Annas J. Ancient Eudaimonism and Modern Morality // The Cambridge*

Объективная составляющая счастья

Стартовой точкой для построения эвдемонистической этики Эннес считает наличие двух перспектив восприятия человеком собственной жизни. Одна носит линейный и хронологический характер, предполагает погруженность деятеля в поток сменяющих друг друга эпизодов и тесно связанных с ними планов и реакций. Действия в этой перспективе совершаются для того, чтобы продвигаться с течением своей жизни вперед, преодолевая создаваемые внешней средой затруднения. Цели совершения действий воспринимаются при этом как сами собой разумеющиеся, не требующие рефлексии. Они сформированы в процессе воспитания, уверенность в их правильности рутинно поддерживается мнением окружающих людей. Вторая перспектива предполагает мысленный выход из линейного потока времени, попытку выявить какое-то желательное общее направление своей жизни. Она требует взглянуть на жизнь как на некое структурированное и осмысленное целое. Именно эта перспектива создает возможность хотя бы смутного осознания того, что жизнь пошла не так и что это произошло не просто потому, что деятель столкнулся с непреодолимыми внешними препятствиями. Вторая перспектива требует соотносить между собой конкретные, ситуативные планы с набором довольно общих целей, которые требуют совмещения в рамках единой системы. Эта система не является абстрактной и всеобщей, она конкретна и индивидуальна, но на ее содержание наложено ограничение, связанное с тем, что и цели, и способы их реализации относятся к единственной жизни, данной определенному человеку. Система целей задает его жизненный проект, и проект этот должен быть достижимым. При этом не обязательно имеется в виду индивидуальное призвание, сосредоточенное вокруг какой-то единственной цели. Речь идет лишь о том, что превращение жизни в целостный осмысленный проект невозможно без объединения и упорядочивания разных, имеющихся у человека целеполаганий¹³.

Даже в современной его интерпретации понятие счастья является промежуточным термином для соединения смутного представления о жизни как едином целом, о ее возможном успехе или неуспехе с конкретными благами и глубоко индивидуализированным отношением к ним. Античное понятие эвдемонии лишь подчеркивает это обстоятельство¹⁴. В этой связи счастье представляет собой понятие, имеющее как субъективное, так и объективное измерение. Эннес контрастно выделяет такую двойственность. С одной стороны, счастье – это всегда «мое» счастье. «Это не какой-то план, навязанный тебе извне, или требование, которое предъявлено теорией, которая возникла не на основе твоих собственных размышлений о жизни»¹⁵. У каждого есть достаточные внутренние основания стремиться к достижению этой цели, поскольку никто не хотел бы столкнуться с неуспехом, а тем более – с крахом своей

Companion to Ancient Ethics / Ed. L.D. Semley, C. Bobonich. Cambridge, 2017. P. 265). Однако в ее теоретических работах присутствуют оба шага эвдемонистического обоснования морали.

¹³ *Annas J. Intelligent Virtue*. Oxford, 2011. P. 121–123.

¹⁴ *Ibidem*. P. 124.

¹⁵ *Ibidem*. P. 144.

жизни. С другой стороны, счастье – это не воплощение любых желаний и даже не достижение любой, важной для меня цели. Мы постоянно говорим о том, что люди, удовлетворяющие свои желания, достигающие своих целей, разрушают собственную жизнь, разрушают собственное счастье. Эннес в этой связи замечает: «Есть лучшие и худшие способы поиска счастья, поскольку есть лучшие и худшие способы организации наших жизненных целей и задач, лучшие и худшие способы жизни, которая реализует их полноту»¹⁶.

Основой разграничения лучшего и худшего служит то, что а) без объединения и упорядочивания разные цели систематически сталкиваются между собой и мешают реализации друг друга, б) их успешную реализацию подрывает придание некоторым целям исключительного значения. То есть наряду с соответствием образа жизни деятеля его уникальной личности (таково субъективное условие счастья), счастливая жизнь требует формирования доступной для практического воплощения и внутренне согласованной системы целей (реальность и согласованность целеполагания не являются субъективными критериями, они указывают на то, что у счастья есть и объективные условия).

Среди худших способов обретения счастья Эннес выделяет те, которые опираются на отождествление счастья с удовольствием, удовлетворением последовательно возникающих желаний и удовлетворенностью течением собственной жизни. Первые две концепции счастья критически обсуждались уже Платоном и Аристотелем, третья – представляет собой новацию современной этики. Что касается счастья-удовольствия и счастья-удовлетворения желаний, то принимающие их в качестве конечной цели люди сталкиваются с трагической дилеммой: при нехватке благ, вызывающих удовольствие и удовлетворяющих желание, так понятое счастье не может быть устойчивым (его источники подобны платоновским «дырявым и гнилым сосудам»), при долговременном избытке этих благ их использование вызывает эффект привыкания и ведет к разочарованию и скуке. Обеспечить успешное балансирование между этими двумя полюсами фактически невозможно, поэтому достижение счастья на обсуждаемой основе превращается в несбыточную мечту¹⁷.

Удовлетворенность жизнью, казалось бы, избегает такой судьбы. Однако ориентированное на нее понимание счастья сталкивается с проблемой подлинности. Можно быть удовлетворенным жизнью, опираясь на искаженную, неверную информацию о ее центральных характеристиках и условиях ее протекания. Вряд ли можно назвать счастливым человека, который фундаментально обманут или обманывается (пример Эннес – семейное счастье женщины, чей муж в тайне от нее завел другую семью)¹⁸. Кроме того, такое понимание счастья является пассивным и ретроспективным. Для того, чтобы быть удовлетворенным жизнью, индивид должен энергично создавать внешние условия для возникновения своей удовлетворенности. Но сама по себе удовлетворенность не «достигается им», а «случается с ним». Он не может быть уверенным в том, что внешние условия преобразуются в искомые состояния души

¹⁶ Annas J. *Intelligent Virtue*. Oxford, 2011. P. 126.

¹⁷ Ibidem. P. 135–137.

¹⁸ Ibidem. P. 141–142.

(эмоциональные состояния). Можно получить все, что ты хотел, но все равно чувствовать себя несчастным¹⁹. Альтернативой является такой взгляд на жизнь, который сконцентрирован не на обеспечении условий доступа к благам, а на процессе распоряжения ими в свете скоординированной системы жизненных целей. Количество и характер доступных благ при этом не самый главный фактор достижения счастья. Оптимальное соотношение индивидуальных особенностей деятеля, внешних условий его жизни и внутренне согласованного целеполагания может быть достигнуто и в самых неблагоприятных обстоятельствах (аристотелевская метафора хорошего башмачника)²⁰. Отсюда следует, что неопределенная и максимально притягательная цель достижения счастья, чтобы получить доступное для реализации конкретное воплощение, должна быть отождествлена с достижением совершенства в той или иной деятельности. Это совершенство объективно и требует для своего отображения ввести понятие «добродетель».

Нира Бадвар предлагает похожее понимание первого шага эвдемонистического обоснования морали. В качестве ключевых понятий ее этической концепции выступают «благополучие» и «высшее пруденциальное благо» индивида. При этом «благополучие» понимается как счастье в жизни, которая стоит того, чтобы быть прожитой, а «высшее пруденциальное благо» – как сама по себе полная, самодостаточная, достойная выбора жизнь для данного индивида. Достижение благополучия или высшего пруденциального блага является следствием активной, намеренной деятельности (счастье – это не то, то случается с нами, а то, что мы сознательно реализуем), а также предполагает две составляющих: удовлетворенность деятеля достигнутым и его уверенность в том, что достигнутое является чем-то действительно ценным, а не просто обеспечивающим удовлетворенность на уровне переживаний (субъективное чувство благополучия). Как первый, так и второй компонент требуют от деятеля реалистической установки, стремления к выявлению подлинного и истинного в мире потенциальных жизненных целей. Благополучие должно опираться на максимально точное знание деятелем особенностей собственной личности, фактов, относящихся к его собственной жизни и человеческой жизни в целом, а также относительной ценности достижения альтернативных целей. В отсутствии реалистической установки существенно возрастает риск самообмана – возникновения иллюзии благополучия. Разоблачение таких иллюзий всегда является вопросом времени и заканчивается психической травмой, которая несовместима со счастьем здесь и теперь и препятствует его достижению в будущем. Ориентация на реальность и противостояние самообману предполагают культивирование деятелем автономии – способности сохранять независимость суждений. Подобное понимание условий обретения благополучия (высшего пруденциального блага) предполагает наличие в нем объективной составляющей, а также постоянного стремления деятелей к ее выявлению и реализации в своих решениях и поступках²¹.

¹⁹ Annas J. *Intelligent Virtue*. Oxford, 2011. P. 148–149.

²⁰ Ibidem. P. 147.

²¹ Концепция представлена в первых двух частях книги «Благополучие: счастье в жизни, которая стоит того, чтобы ее прожить» (Badhwar N.K. *Well-being: Happiness in a Worthwhile Life*).

Первый шаг эвдемонистического обоснования морали задает очень перспективную теоретическую рамку решения этой проблемы. Такой вывод связан не только с тем, что счастье имеет в этой теоретической рамке объективную составляющую, с которой могут оказаться связанными воплощение моральных ценностей и исполнение моральных требований. Не менее важно и то, что в идее счастья-эвдемонии совмещается объективное и субъективное содержание. Эвдемонистический субъект испытывает радость от того, что жизнь разворачивается так как надо, что она является успешным проектом, или, напротив, страдает от того, что она прожита зря либо идет не в том направлении. Именно эти переживания обеспечивают мотивацию совершения тех поступков, которые выступают условием достижения счастья или включены в его содержание. Тем самым разрешается мотивационная проблема, которую ставит перед этической теорией вызов морального скептика. При этом эвдемонизм Эннес и Бадвар сохраняет позитивную неопределенность счастья, позволяющую наполнять жизнь глубоко индивидуализированным смыслом. И наконец, он обладает трансформирующим личность потенциалом – размышление о включенности добродетельных установок и связанных с ними поступков в счастливую жизнь является одним из факторов изменения характера (хотя, как утверждает Эннес, уходит на второй план в жизни человека, превратившего добродетель в часть своего естества)²².

Счастье и содействие благу другого

Все перечисленные преимущества эвдемонистического подхода к обоснованию морали имеют значение только в том случае, если эвдемонисты могут показать не только то, что счастье частично объективно, но и то, что его объективная составляющая включает в себя содействие благу другого человека. Современная эвдемонистическая теория берется за решение этой задачи. Сначала она подготавливает почву для этого, пытаясь снять с того способа практического самоопределения человека, который восходит от счастья к добродетели, обвинение в неустранимой эгоистичности. До того, как будет установлена необходимая связь между достижением счастья и совершением честных и альтруистических поступков, надо показать, что сосредоточенность деятеля на собственном счастье не влечет за собой с необходимостью враждебность или безразличие по отношению к другим людям.

Эннес раскрывает суть обвинения в эгоистичности следующим образом. Если добродетель в эвдемонистической перспективе содействует счастью самого добродетельного человека, если она приносит особого рода «выгоду» и притягательна для него именно в связи с этой выгодой, то на уровне самых глубоких оснований своей деятельности добродетельный человек предпочитает

New York, 2014); тот же набор положений в виде краткого реферата см.: *Badhwar N.K. Precise of "Well-Being: Happiness in a Worthwhile Life" // The Journal of Value Inquiry. 2016. Vol. 50. No. 1. P. 185–193.*

²² *Annas J. Intelligent Virtue. P. 160–162.* В отношении античного эвдемонизма тот же вывод см.: *Annas J. The Morality of Happiness. New York, 1993. P. 225.*

собственные интересы интересам других людей и действует на основе такого мотива, который далек от моральной мотивации. По мнению Эннес, данное обвинение было бы справедливо только в том случае, если эвдемонизм не рассматривал бы счастье в качестве неопределенной по своему содержанию интегральной высшей цели существования конкретного человека, которая уточняется на основе размышления по поводу ее достижимости и внутренней согласованности. Конечно, если содержание счастья заведомо и однозначно привязать к таким благам как «успешная карьера, получение большого количества денег или превращение в кинозвезду», то и психологические установки, связанные со стремлением к счастью, и поступки, воплощающие их, будут эгоистичными. Однако эвдемонистическое понимание счастья таково, что стремление к счастью находится в нем глубже любых разграничений между эгоизмом и альтруизмом на уровне мотивов или на уровне поступков. Тот факт, что я стремлюсь именно к своему счастью, не предreshает выбор в пользу одного или другого до рефлексивной конкретизации того, в чем это счастье состоит²³. Обвинение в эгоизме обосновано только в том смысле, что эвдемонизм принимает в качестве непреложного обстоятельства, что каждый человек проживает именно свою собственную жизнь, а не жизнь другого человека, что именно ее он хочет превратить в наилучшую. Однако такая концентрация на себе самом не только не предосудительна, но и представляет собой неизменную данность человеческого бытия. В свою очередь, непризнание этой данности не только искажает теоретический образ морального опыта, но и чревато многочисленными опасными последствиями (от самоуничтожения деятеля до попыток навязать свои ценности и приоритеты другим людям)²⁴.

Само по себе доказательство доэгоистического и доальтруистического характера эвдемонистической установки, конечно, не решает вопроса о том, почему стремление к благу другого должно быть обязательным для осуществления эвдемонистического жизненного проекта. Оно лишь показывает, что между стремлением к счастью и моральным самосовершенствованием нет непримиримых противоречий. Точка, в которой стремление к счастью смыкается с содействием благу другого, находится в ином месте, и она пока еще не ясна. Обсуждая вопрос о ее местоположении, современные эвдемонисты отталкиваются от известной фразы Бернарда Уильямса, которая восходит к платоновскому рассуждению о том, может ли быть счастливым очевидно несправедливый (в особенности, brutally жестокий) человек. Уильямс указывал на то, что для попыток укоренить «этическую жизнь» в идее «психического здоровья» (а этот подход по многим параметрам родственен эвдемонизму) существенной проблемой является наличие таких психологических типов, которые «вполне чудовищны, но никак не несчастливы и по любому этологическому стандарту сверкающего оперения и ясных глаз выглядят угрожающе процветающими». И если «шикующие фашистские боссы, гангстеры или финансовые магнаты» мало годятся на эту роль, то какой-нибудь «ренессансный вельможа» с его многообразием интересов и талантов вполне подошел бы²⁵.

Ключевой аргумент против возможности существования инициативных агессоров, мучителей и угнетателей, которых можно было бы считать счаст-

²³ *Annas J. Intelligent Virtue. P. 152–156.*

²⁴ *Ibidem. P. 156.*

²⁵ *Williams B.A.O. Ethics and the Limits of Philosophy. London, 1985. P. 46.*

ливными в эвдемонистическом смысле слова, состоит в том, что переживание успешности собственной жизни как целостного проекта в их случае является результатом потери честного и реалистичного отношения к ней. Этот аргумент использует Бадвар, утверждая, что самоуважение таких персонажей опирается на фикцию собственного превосходства, на непризнание того очевидного факта, что другие люди также являются центрами эвдемонистического опыта. «Если они слепы в отношении статуса других людей как целей самих по себе, то они слепы и в отношении собственного статуса как цели самой по себе, как личности, так как последнее... требует не просто видеть в себе Я, но также – одну личность среди... прочих»²⁶. Подобная слепота исключает обретение подлинного счастья или благополучия.

Дискуссия об эвдемонистическом обосновании морали

Есть ли в этом двухчастном рассуждении уязвимые места, заставляющие сомневаться в убедительности эвдемонистического обоснования морали?

Если говорить о первом шаге, то он сталкивается с контраргументом, который получил в литературе название дилеммы Причарда. В соответствии с дилеммой Причарда любое обоснование морали будет либо устранять сам феномен морального долга, сводя его к простой склонности, к некоему желанию или прагматическому интересу, либо не обосновывать, а риторически декларировать моральное должествование (в духе «должен, потому что должен»)²⁷. Содержание эвдемонистической аргументации таково, что скатиться ко второй части дилеммы она не может по определению: обсуждение честного и альтруистического отношения к другому человеку возникает лишь на втором ее шаге. Тезис о необходимости стремиться к благу другого не является моралистической декларацией. Он выводной, а не тавтологический. Основную опасность для эвдемонистической моральной философии представляет разрушение специфики морального долга в ходе его обоснования. Совершение должных поступков может потерять свой бескорыстный характер, превратиться в инструмент достижения иных целей. Из морального опыта может выпасть такой фундаментальный элемент, как требование, которое высшее и подлинное Я человека обращает к его ситуативному Я, подверженному влиянию внешних факторов и спонтанных импульсов.

Однако этого в эвдемонизме как раз и не происходит. Для его представителей благо деятеля органично расслаивается на регулирующие и регулируемые проявления, что, в конечном итоге, соответствует разграничению должного и сущего. То, что выступает в качестве долга для повседневно-эмпирическо-

²⁶ *Badhwar N.K.* Well-being: Happiness in a Worthwhile Life. P. 186. Ту же мысль о несовместимости благополучия с убежденностью деятеля в неполноценности других людей и собственном превосходстве над ними, но уже спроецированную в кросс-культурный контекст, см. в ответе Бадвар своим оппонентам: *Badhwar N.K.* Replies to my Commentators // *The Journal of Value Inquiry*. 2016. Vol. 50. No. 1. P. 229–230.

²⁷ *Prichard H.A.* Does Moral Philosophy Rest on a Mistake? // *Prichard H.A.* Moral Writings. Oxford, 2002. P. 7–21.

го Я, представляет собой постигаемую за счет размышления естественную склонность для Я высшего и подлинного. «Корысть», связанная с этим Я, является неподдельным бескорыстием в мире эмпирической практики. Она выражает себя в виде самоотверженности ученого, художника или гуманного и справедливого человека. Эвдемонистическое обоснование морали использует неустранимые структурные особенности перфекционистского измерения своего предмета и поэтому не искажает его сути.

Гораздо более серьезные претензии имеются ко второму шагу эвдемонистического обоснования морали. Первая из них касается выбора «точки сцепления» объективного элемента счастья с альтруистическим и честным поведением. Если каждый стремящийся к счастью деятель должен рассматривать свое счастье в качестве объективной ценности, то это не значит, что счастье (благополучие) другого человека автоматически превращается для него в объективную ценность. Реалистическая установка, за которую ратует Бадвар, ведущая к признанию невозможности доказать неравенство между людьми как центрами эвдемонистического опыта, получает вполне полноценное выражение в том, что ориентированный на достижение счастья и признающий его объективную ценность индивид просто не претендует на то, чтобы другие люди считали его счастье важнее своего собственного. Будучи реалистом в отношении ценности счастья для каждого человека, который к нему стремится, он может просто позволить себе и всем остальным людям реализовывать любую концепцию счастливой жизни, которая соответствует любым их представлениям об объективных ценностях. Моральный скептик, принявший эвдемонистическую позицию, попадает в логическую ловушку, выходом из которой является признание необходимости способствовать счастью другого, лишь в том случае, если он начинает негодовать по поводу покушения других людей на его собственное счастье. Тогда он действительно утверждает неравное значение двух явлений (своего и чужого счастья), не имея никаких весомых доводов в пользу такого неравенства. Однако если он не проявляет негодования (именно негодования, а не простого недовольства или гнева), то его позиция остается вполне внутренне согласованной.

Другая претензия ко второму шагу эвдемонистического обоснования морали связана с тем, что такое обоснование подрывает убежденность деятелей в универсальности моральных ценностей и требований морали. Для последовательного эвдемониста их императивная сила, по крайней мере, на первый взгляд, приобретает прерывистый характер. Моральные ценности и требования распространяются не на всех людей и не на все ситуации. Этот крайне неприятный для эвдемонистической этики вывод можно проиллюстрировать на трех примерах.

Пример первый. Представим себе, что перед нами Уильямсов «чудовищный персонаж» или какой-нибудь менее вредный для окружающих людей человек, может быть, всего лишь, безразличный к их судьбе или тривиально склочный, но способный воплощать в своей жизни неморальные объективные ценности (эстетические или познавательные). Он испытывает в этой связи радость, удовлетворение, чувство уважения к самому себе и т. д. Существование таких персонажей порождает вопрос о том, не может ли бескорыстное

содействие благом других людей быть перевешено на эвдемонистических весах воплощением иных объективных составляющих счастья. Если может, то моральные ценности и требования потеряют характер общеадресованных. Они будут безусловно связывать только тех, кто не может обеспечить себе полноценный прорыв к благополучию за счет познавательных или эстетических достижений, проявляя именно в этих видах деятельности реалистическую установку и автономию. Это обстоятельство превращает эвдемонизм в такое обоснование морали, которое существенным образом трансформирует (искажает) основоываемый феномен.

Пример второй. Представим себе человека, который, как и все мы, стремится к достижению благополучия (высшего пруденциального блага), следуя при этом реалистической установке и проявляя максимальную автономию. Представим себе, что его реализм открывает ему глаза на равную ценность благополучия каждого человека и на связь альтруистического и честного поведения с достижением собственного благополучия. Однако в связи со своими личными особенностями (например, отсутствием эмпатических способностей), он оказывается радикально не удовлетворен своим существованием, подчиненным моральным императивам. Как оценивать его состояние в отношении счастья и благополучия? Вряд ли жизнь такого человека можно признать счастливой (благополучной). Слишком уж он ею недоволен. А значит, его исходное заблуждение могло бы рассматриваться как эвдемонистически более ценное. Сохранение иллюзий и вытекающее из них игнорирование моральных требований получает в этом случае санкцию со стороны высшего пруденциального блага. Схожие проблемы создают не только внутренние особенности деятеля, но и те внешние обстоятельства, которые превращают для него пренебрежение благом других людей в условие эстетической или познавательной самореализации. В этом отношении характерен случай с воображаемым Гогеном из работы Уильямса «Моральная удача», который понимает, что настоящее творчество для него возможно лишь на Таити, но бегство туда является предательством в отношении родных и близких²⁸.

Пример третий. Представим себе человека, который, исполняя моральное требование, может понести потери такого масштаба, которые являются без всякого преувеличения трагическими. Если следовать за Аристотелем, который считал счастье несовместимым с такими потерями (а Эннис и Бадвар следуют за ним в этом вопросе, хотя и в разной мере), то перед таким человеком открывается следующая альтернатива: потерять возможность быть счастливым, оказавшись в трагических обстоятельствах, или проигнорировать моральное требование и, избежав трагических потерь, сохранить шансы стать счастливым в будущем. Если выбор в пользу второй альтернативы более обоснован (а эвдемонистическая этика создает такую видимость), то универсальность моральных требований исчезает и в таких случаях.

Наконец, последняя проблема для второго шага эвдемонистического обоснования морали состоит в том, что оно оказывается контринтуитивным (противоречащим чувству справедливости). Этот вывод возникает, поскольку

²⁸ Williams B.O. Moral Luck // Williams B.O. Moral Luck. Cambridge, 1982. P. 22–26.

лишенные реалистической установки, обманывающие себя в отношении неравной значимости всех людей и неавтономные в своем выборе злодеи слишком часто не сталкиваются с ощутимыми негативными последствиями своих иллюзий. Они слишком часто проживают жизнь, так и не задавшись вопросом, есть ли у счастья объективная составляющая и связана ли она с альтруистическими и честными поступками.

Все эти проблемы так или иначе осознаются и обсуждаются этиками-эвдемонистами. Некоторые их ответы если и не обладают какой-то окончательной убедительностью, то, во всяком случае, показывают способность эвдемонистической теории эффективно сопротивляться опровержению.

Так, обвинение в контринтуитивном характере эвдемонистического обоснования морали получает ответ на основе платоновской метафоры искалеченной души, не знающей о своем уродстве до момента загробного суда. Бадвар секуляризует платоновскую религиозную метафору и замечает, что цена, которую платит злодей за свою иллюзию, состоит не в актуальном интенсивном страдании, а в возникновении «зияющей дыры в его жизни»²⁹.

В отношении опиравшегося на три примера тезиса о том, что моральные требования теряют общеадресованный характер, если они являются всего лишь дополнительными правилами достижения счастья (благополучия, высшего пруденциального блага), контраргументация приобретает следующий вид. Переувешивание успешного воплощения моральных ценностей успешным воплощением ценностей неморальных, с точки зрения Бадвар, невозможно, поскольку, если не развитая моральная добродетель, то хотя бы минимальная «добропорядочность в отношении других людей» служит обязательной или «конститутивной» частью любых неморальных достижений, делающих жизнь человека благополучной (стоящей того, чтобы ее прожить)³⁰. Речь, конечно, не идет о том, что продукты эстетической или познавательной деятельности теряют свою объективную ценность для других людей, если создатели этих продуктов вели себя безнравственно. Объективной ценности лишается лишь ориентированный на создание этих продуктов образ жизни. Но этого вполне достаточно для того, чтобы гениальные художники или исследователи не получали индульгенцию в случае пренебрежения интересами и потребностями других людей.

Анализируя познавательную практику, Бадвар замечает, что интеллектуальные достижения требуют «честности перед собой, уважения к эпистемологическим нормам и тем людям, которые равны или превосходят исследователя, храбрости при преодолении затруднений и признании своих ошибок»³¹. Отсюда следует, что полноценная включенность в познавательную практику, осуществляемую сообществом, невозможна без уважительного отношения, по крайней мере, к каким-то людям. И, так как моральная и эпистемологическая сферы не разделены между собой непроницаемыми перегородками, то это уважительное отношение неизбежно распространяется на более широкий,

²⁹ *Badhwar N.K.* Well-being: Happiness in a Worthwhile Life. P. 224.

³⁰ *Ibidem.* P. 192, 195, 218, 220.

³¹ *Ibidem.* P. 193.

потенциально – неограниченный круг людей. А если в опыте конкретного человека такого распространения не происходит, то возникает вполне обоснованное подозрение, что его деятельность как исследователя (то же самое можно сказать и о художнике) мотивирована не объективной ценностью познания (или эстетического творчества), а какими-то субъективными устремлениями³². Схожие следствия имеет то, что и познавательная деятельность, и художественное творчество в их типических выражениях обладают альтруистической интенцией (ориентированы на приобщение других людей к результатам творчества и познания), и то, что и познание, и творчество как часть жизни исследователя или художника невозможны без поддержки со стороны других людей³³.

В свете этого рассуждения, аннулирующего критический потенциал первого из трех приведенных выше примеров, второй пример необходимо интерпретировать так. Существуют люди, которые, имея склонность к познавательной деятельности или художественному творчеству, а также способности для того, чтобы в них преуспеть, не могут использовать свои природные дарования для достижения счастья (благополучия), поскольку внутренние или внешние обстоятельства ставят их перед выбором: либо минимальная «моральная добропорядочность», либо полноценная эстетическая/познавательная самореализация. Так как счастье (благополучие) им недоступно ни в первом, ни во втором случае, то пренебрежение «моральной добропорядочностью» не является для них потерей, а, может быть, даже является предпочтительной опцией. Именно это и ставит под вопрос общеадресованность моральных призывов и предписаний.

Отклик Бадвар на данное предположение связан с анализом третьего примера (примера про трагические потери). В целом он является не самым актуальным, поскольку исполнение моральных требований нечасто сопровождается такого масштаба потерями. Они более характерны для морального героизма, уводящего нас в область сверхобязательного, в которой требования отсутствуют. Однако Бадвар пытается преодолеть этот вызов на сугубо эвдемонистической основе и показывает, что проблемы, связанные с третьим примером, снимает то обстоятельство, что человек, идущий на трагические потери по моральным соображениям, хотя и не может быть назван счастливым (благополучным), несчастным (неблагополучным) тоже не является. В эвдемонистическом отношении это состояние является предпочтительным в сравнении с несчастьем³⁴. Соответственно, людям, которым соблюдение моральной добропорядочности приносит только неудовлетворенность или которым оно препятствует в достижении полноценной познавательной или эстетической самореализации, лучше все же остаться в пределах моральных ограничений и пополнить ряды тех самых несчастливых, но и не несчастных людей, чем пытаться стать гениальным ученым (художником) и быть при этом обреченным на очевидное несчастье³⁵. То же самое рассуждение касается людей, которые

³² *Badhwar N.K.* Well-being: Happiness in a Worthwhile Life. P. 218.

³³ *Ibidem.* P. 191–193, 219, 220.

³⁴ *Ibidem.* P. 201, 203–204.

³⁵ *Badhwar N.K.* Well-being: Happiness in a Worthwhile Life. P. 226–227.

неспособны получать удовольствие от совершения нравственных поступков или получают наиболее интенсивное удовольствие от совершения поступков безнравственных.

* * *

Как видим, в отношении вопроса об общеадресованности моральных требований у эвдемонистического обоснования морали есть довольно связанная система ответов на контраргументы. Она имеет уязвимую точку на переходе от уважения к некоторым людям (коллегам по реализации познавательных или эстетических идеалов) ко всем. Но эта уязвимость меркнет по сравнению с неспособностью парировать возражение морального скептика, который готов мириться с безразличием или враждебностью других людей и никогда не негодовать на пренебрежение его интересами с их стороны³⁶. Именно она не позволяет рассматривать эвдемонизм в качестве оптимальной стратегии обоснования морали и требует предпочесть ему любую другую стратегию, которая а) справляется с этой задачей лучше него, б) не менее удовлетворительно, чем он, отвечает на дилемму Причарда и в) может с тем же успехом объяснить общеадресованный характер моральных требований.

Список литературы

- Аристотель*. Никомахова этика / Пер. Н.В. Брагинской // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1983. С. 53–294.
- Брэдли Ф.Г.* Почему я должен быть морален? // *Брэдли Ф.Г.* Этические исследования. М.: Изд-во РХГА, 2010. С. 86–117.
- Платон*. Горгий / Пер. С.П. Маркиш // *Платон*. Собр. соч.: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1990. С. 477–574.
- Платон*. Государство / Пер. А.Н. Егунов // *Платон*. Собр. соч.: в 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1994. С. 79–420.
- Прокофьев А.В.* Почему я должен быть моральным? (теоретический контекст обоснования морали) // *Этич. мысль / Ethical Thought*. 2017. Т. 17. № 1. С. 5–17.
- Annas J.* Ancient Eudaimonism and Modern Morality // *The Cambridge Companion to Ancient Ethics* / Eds. L.D. Semley, C. Bobonich. Cambridge: Cambridge UP, 2017. P. 265–280.
- Annas J.* *Intelligent Virtue*. Oxford: Oxford UP, 2011. 189 p.
- Annas J.* *The Morality of Happiness*. New York: Oxford UP, 1993. 502 p.
- Badhwar N.* Individualistic Perfectionism and Human Nature // *Reason Papers*. 2017. Vol. 39. No. 1. P. 22–34.
- Badhwar N.K.* *Precis of “Well-Being: Happiness in a Worthwhile Life”* // *The Journal of Value Inquiry*. 2016. Vol. 50. No. 1. P. 185–193.

³⁶ Примечательно, что в одной из последних статей у Бадвар возникает сомнение в том, что благополучие деятеля выступает единственным источником моральных ценностей («есть ценности и антиценности, которые в конечном счете укоренены в процветании других людей, а не в нашем собственном; они становятся значимыми для нашего процветания только в выводном порядке» (*Badhwar N.K.* Individualistic Perfectionism and Human Nature // *Reason Papers*. 2017. Vol. 39. No. 1. P. 33)).

- Badhwar N.K. Replies to my Commentators // *The Journal of Value Inquiry*. 2016. Vol. 50. No. 1. P. 227–240.
- Badhwar N.K. *Well-being: Happiness in a Worthwhile Life*. New York: Oxford UP, 2014. 245 p.
- Korsgaard C.M. *Sources of Normativity*. Cambridge: Cambridge UP, 1996. 287 p.
- Prichard H.A. Does Moral Philosophy Rest on a Mistake? // *Prichard H.A. Moral Writings*. Oxford: Oxford UP, 2002. P. 7–21.
- Superson A.M. *The Moral Skeptic*. Oxford: Oxford UP, 2009. 250 p.
- Williams B.A.O. *Ethics and the Limits of Philosophy*. London: Fontana Press, 1985. 254 p.
- Williams B.A.O. *Moral Luck* // *Williams B.A.O. Moral Luck*. Cambridge: Cambridge UP, 1982. P. 20–39.

The Justification of Morality in the Contemporary Eudemonistic Ethics

Andrey V. Prokofyev

RAS Institute of Philosophy. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; Yaroslav-the-Wise Novgorod State University (NovSU). 41 Bolshaya St. Peterburgskaya Str., Veliky Novgorod, 173003, Russian Federation; e-mail: avprok2006@mail.ru

The paper reconstructs and evaluates the eudemonistic justification of morality. Any kind of such justification rests upon the establishing of the necessary connection between universal human needs or universal human features and the fair or altruistic behavior. The demonstration of this connection should persuade an imaginable moral sceptic to cast away her doubts. The point of departure of the eudemonistic justification of morality is the universal longing for happiness understood as satisfactory, successful and worthwhile life. At the first step, eudemonists show that we can achieve happiness only if we are sure that our life satisfaction is provided by getting objectively valuable goods. That is why separating objective and purely subjective sources of satisfaction, we admit the possibility of a mistake and self-delusion and afraid of choosing a wrong source. At the second step, they show that the fair or altruistic behavior is included in the objective part of happiness. It is constitutive to our happiness because the contrary behavior reflects a mistaken belief in the fundamental inequality of persons as centers of eudemonistic experience. The author analyzes three arguments against the eudemonistic justification of morality: 1) it distorts the essence of moral normativity; 2) the recognition of the equality of eudemonistic actors do not necessarily issues in the fair and altruistic behavior; 3) not every eudemonistic actor has a sufficient motive for behaving fairly and altruistically. The conclusion is that the eudemonistic ethics can cope with the first and the third arguments but it is defenseless against the second one.

Keywords: morality, ethics, justification of morality, moral skepticism, happiness, eudemonia, objective goods, fundamental ethical equality, J. Annas, N.K. Badhwar

References

- Annas, J. “Ancient Eudaimonism and Modern Morality”, in: *The Cambridge Companion to Ancient Ethics*, eds. L.D. Semley, C. Bobonich. Cambridge: Cambridge UP, 2017, pp. 265–280.
- Annas, J. *Intelligent Virtue*. Oxford: Oxford UP, 2011. 189 pp.
- Annas, J. *The Morality of Happiness*. New York: Oxford UP, 1993. 502 pp.
- Aristotle. *Evdemova etika* [Eudemonian Ethics]. Moscow: IF RAN, 2005. 448 pp. (In Russian)

Aristotle. "Nikomakhova etika" [Nicomachean Ethics], transl. N.V. Braginskaya, in: Aristotle. *Sobranie sochinenii, 4 t.* [Complete Works, 4 vols.], Vol. 4. Moscow: Mysl' Publ., 1984, pp. 53–293. (In Russian)

Badhwar, N. "Individualistic Perfectionism and Human Nature", *Reason Papers*, 2017, Vol. 39, No. 1, pp. 22–34.

Badhwar, N.K. "Precis of Well-Being: Happiness in a Worthwhile Life", *The Journal of Value Inquiry*, 2016, Vol. 50, No. 1, pp. 185–193.

Badhwar, N.K. "Replies to my Commentators", *The Journal of Value Inquiry*, 2016, Vol. 50, No. 1, pp. 227–240.

Badhwar, N.K. *Well-being: Happiness in a Worthwhile Life*. New York: Oxford UP, 2014. 245 pp.

Bradley, F.G. "Pochemu ya dolzhen byt' moralen?" [Why Should I be Moral?], in: F.G. Bradley. *Eticheskije issledovaniya* [Ethical Studies]. Moscow. RCHGA Publ., 2010, pp. 86–117. (In Russian)

Korsgaard, C.M. *Sources of Normativity*. Cambridge: Cambridge UP, 1996. 287 pp.

Plato. "Gorgii" [Gorgias], transl. S.P. Markish, in: Plato. *Sochineniya v 4 t.* [Works, 4 vols.], Vol. 1. Moscow: Mysl' Publ., 1990, pp. 477–574. (In Russian)

Plato. "Gosudarstvo" [Republic], transl. A.N. Egunov, in: Plato. *Sochineniya v 4 t.* [Works, 4 vols.], Vol. 3. Moscow: Mysl' Publ., 1994, pp. 79–420. (In Russian)

Prichard, H.A. "Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?", in: H.A. Prichard. *Moral Writings*. Oxford: Oxford UP, 2002, pp. 7–21.

Prokofyev, A.V. "Pochemu ya dolzhen byt' moral'nym? (teoreticheskii kontekst obosnovaniya morali)" [Why Should I Be Moral? (the Theoretical Context of Justification of Morality)], *Eticheskaya mysl' / Ethical Thought*, 2017, Vol. 17, No. 1, pp. 5–17. (In Russian)

Superson, A.M. *The Moral Skeptic*. Oxford: Oxford UP, 2009. 250 pp.

Williams, B.A.O. *Ethics and the Limits of Philosophy*. London: Fontana Press, 1985. 254 pp.

Williams, B.A.O. "Moral Luck", in: B.A.O. Williams. *Moral Luck*. Cambridge: Cambridge UP, 1982, pp. 20–39.