

АКСИОЛОГИЯ КУЛЬТУРЫ

AXIOLOGY OF CULTURE

УДК 17.01

DOI: 10.21209/1996-7853-2020-15-4-68-74

Александр Анатольевич Шевченко,
Институт философии и права СО РАН
(г. Новосибирск, Россия),
e-mail: shev@philosophy.nsc.ru

Моральная удача как нормативный вызов

Случай и удача – неотъемлемая часть нашей жизни. Объяснять их можно по-разному – как волю богов, нарушение причинно-следственных зависимостей, распределение вероятностей, выигрыш в природной или социальной лотерее. Проблема «моральной удачи» с середины 1970-х гг. занимает важное место в философских дискуссиях о природе моральной нормативности, критериях моральной ответственности, а также о связи рационального и морального в обосновании человеческих действий. В статье содержится краткий анализ основных подходов к проблематике моральной удачи и обосновываются преимущества «эпистемического» решения, суть которого в том, что оно позволяет если не устранить, то ослабить противоречивость наших интуиций в отношении моральных оценок. Кроме того, такой подход сохраняет статус морали как нормативной системы самого высокого уровня, трактуя «удачливость» или «неудачливость» морального субъекта как действие набора моральных и познавательных характеристик. С одной стороны, это позволяет описывать моральный выбор как решение в парадигме рациональности, а с другой – лучше понимать основания последующего приписывания ответственности «неудачливому» субъекту. Кроме того, такой «эпистемический» подход позволяет анализировать проблемы моральной и эпистемической удачи как некоторое единство в русле общей проблематики эпистемологии добродетелей. В целом проблема моральной удачи рассматривается как серьезный философский вызов, ставящий под вопрос привычные рациональные основания моральной нормативности. Подводя итог, автор делает вывод о возможности продуктивного ответа на этот вызов на основе традиционного понимания моральной субъектности как совокупности моральных и эпистемических характеристик (этических и дианоэтических добродетелей).

Ключевые слова: моральная удача, моральный субъект, нормативность, рациональность, эпистемическая удача, эпистемология добродетелей

Alexander A. Shevchenko,
Institute of Philosophy and Law, Siberian Branch, Russian Academy of Sciences
(Novosibirsk, Russia),
e-mail: shev@philosophy.nsc.ru

Moral Luck as a Normative Challenge

Chance and luck permeate our lives. They can be explained differently – as the will of gods, the violation of a cause-effect relationship, the distribution of probabilities, a win in a natural or social lottery. Since the mid-1970s the problem of “moral luck” has occupied an important place in philosophical discussions about the nature of moral normativity, the criteria for moral responsibility, and the connection between the rational and the moral in the justification of human actions. The article contains a brief analysis of the main approaches to the problem of moral luck and argues for the advantages of an “epistemic” solution, which allows mitigating the inconsistencies of our intuitions regarding moral luck. This approach also maintains the status of morality as a supreme normative system, interpreting the “luckiness” of a moral subject as the outcome of a set of moral and cognitive characteristics. This allows us to provide rational explanations of moral choice, and to better understand the subsequent attribution of responsibility. In addition, such an “epistemic” approach allows analyzing the problems of moral and epistemic luck as some unity in the general framework of virtue epistemology. On the whole, the problem of moral luck is regarded as a serious philosophical challenge, calling into question the customary rational foundations of moral normativity. The author concludes that it is possible to meet this challenge on the basis of traditional understanding of moral agency as a set of moral and cognitive features (ethical and dianoethical virtues).

Keywords: moral luck, moral subject, normativity, rationality, epistemic luck, virtue epistemology

© Шевченко А. А., 2020





Введение. Удача, случай всегда вызывали и продолжают вызывать интерес со стороны философов. В античности их объясняли волей богов, в политической философии обсуждается справедливость или несправедливость распределения благ и ресурсов, «случайных с моральной точки зрения», в метафизике продолжают дискуссии о свободе воли, роли случая и возможности разорвать жёсткие цепи причинно-следственных зависимостей. Проблематика «моральной удачи», которая начала активно обсуждаться с середины 70-х гг. XX в., позволила связать самые разные подходы, её обсуждение выходит далеко за рамки только этического. Но прежде всего дискуссии о моральной удаче актуализировали споры о самом статусе морали как нормативной системы самого высокого уровня. Её высокий статус во многом объясняется тем, что мораль обычно воспринимается как некоторый зонтик, остров стабильности, который даёт защиту от случайностей или превратностей судьбы. Жизнь может сложиться по-разному – можно родиться или стать бедным и больным, может не повезти в личной жизни или не сложиться профессиональная карьера, можно стать жертвой насилия или угодить в тюрьму, но обычно считается, что при всём этом можно остаться «хорошим» человеком. Все происходящие события могут быть в какой-то степени объяснены невезением или случаем. По-другому обстоит дело с моралью. Моральность человека обычно не рассматривается как личная удачливость, мы не объясняем честность, щедрость, порядочность тем, что человеку просто «повезло» или «не повезло» с этими качествами. Поэтому как только мы допускаем удачу и случай в область моральных оценок, под угрозой оказывается вся система моральной нормативности.

Методология и методы исследования. Методология исследования включает, в первую очередь, использование методов концептуального анализа, а также сопоставление различных концепций «моральной удачи» и выявление сходств и различий в проблематике моральной и эпистемической удачи. Работа предполагает также использование методов анализа и сопоставления ряда гипотетических и контрафактических ситуаций, которые позволили бы выявить границы применимости основных предлагаемых решений проблемы «моральной удачи». В качестве обшей методологической основы используется стандартная аргументация «от свободы воли» и произвольности морального поступка, суть которой в том, что субъект практического действия может нести ответственность лишь за те действия, которые он контролирует. В тексте используются абстракции и идеализации, в частно-

сти, при описании «принципа контроля» над собственными действиями и при характеристике некоторого идеального эпистемического субъекта.

В качестве материала для анализа в основном используются теоретические подходы к проблематике моральной удачи, заложенные в программных статьях Б. Уильямса и Т. Нагеля и положившие начало дискуссиям о моральной удаче, а также повлиявшие на обсуждение широкого спектра проблем, связанных с проблемой возможной случайности истины в эпистемологии [4; 14]. Общий методологический подход предполагает также использование основных идей, разрабатываемых в «эпистемологии добродетелей», в первую очередь, в отношении требований к субъекту морального действия.

Результаты исследования и их обсуждение. Хотя удача, случай привлекали внимание философов с античности, на современном этапе проблематика моральной удачи начала развиваться после полемики между Б. Уильямсом и Т. Нагелем, которые в 1976 г. обменялись статьями с одинаковым названием «Моральная удача». Несколько позже, после публикации исправленных и переработанных версий этих текстов, дискуссия получила широкое распространение. С моральной удачей мы имеем дело тогда, когда удача, случай меняют нашу моральную оценку действия или субъекта этого действия. Воспользуемся одним из более поздних примеров, встречающихся в этой дискуссии. Представим себе часового на посту, который слышит шорох в зарослях. Согласно уставу, он произносит: «Стой, кто идёт», – затем делает предупредительный выстрел. Так как шум приближается и появляется фигура нарушителя, часовой делает выстрел в его сторону. Если часовому «повезёт» и нарушителем окажется диверсант, то его действие будет оценено как безупречное – как с точки зрения инструкций, так и с точки зрения морали. Но если ему «не повезёт», и это кажется беременная женщина, которая случайно заблудилась и не услышала команды остановиться, ситуация меняется. В обоих случаях часовой действовал по уставу, действия одни и те же, однако моральная оценка их будет уже другой, и, прежде всего, моральная самооценка самого субъекта действия.

Проблема «моральной удачи» важна потому, что она вскрывает противоречия, которые мы обнаруживаем в наших моральных интуициях. Мы одновременно считаем несправедливыми моральные оценки за действия, находящиеся вне контроля человека, за случайные последствия, результат «везения» или «невезения». Одновременно с этим мы не можем, например, одинаково оценивать реально состоявшееся престу-

пление и сорвавшееся в результате удачного стечения обстоятельств. Так, Т. Нагель в качестве одного из примеров «удачи благодаря обстоятельствам» приводит в пример гипотетического жителя Германии, которому «повезло» эмигрировать в Аргентину до прихода Гитлера к власти, избежав, таким образом весьма вероятного участия в нацистских преступлениях [4, с. 175].

Инициаторы этой дискуссии привлекли внимание к ряду достаточно типовых ситуаций, в которых моральная оценка поступка зависит от факторов, находящихся вне контроля субъекта действия. При том, что эта проблема так или иначе обсуждалась и раньше, новизна и кажущаяся парадоксальность терминологии способствовали тому, что проблема «моральной удачи» заняла прочное место в современных дискуссиях. Б. Уильямс даже писал: «Когда я ввёл в обращение понятие “моральная удача”, то считал, что предлагаю оксюморон» [14, с. 251]. Используя это новое понятие, и Б. Уильямс, и Т. Нагель ставили целью показать, что вопреки привычным представлениям мораль вовсе не является территорией, защищённой от влияния случайных факторов, в том числе удачи. В действительности мы их учитываем, вынося моральные оценки как в отношении людей, так и их поступков – во всяком случае, частично.

В современной полемике о «моральной удаче» с самого начала оформились две центральные темы (заявленные, соответственно, в текстах Б. Уильямса и Т. Нагеля). Первая тема – это статус самой морали как нормативной системы, не допускающей случайных оценок (Б. Уильямс). Вторая тема – произвольность морального действия, контроль над ним как условие вынесения моральных оценок и возложения моральной ответственности. В первом случае удар был нанесён по привычным представлениям о морали как нормативной и оценочной системе самого высокого уровня. Для этого Б. Уильямс конструирует мысленный эксперимент, в котором допускает возможность противоречия между оценкой поступка на моральность и рациональность. В этом мысленном эксперименте он использует художника, похожего на П. Гогена, который бросает жену и пятерых детей и отправляется на остров в южных морях в попытке стать известным художником. С точки зрения преобладающей христианской морали того времени он поступает плохо. Однако параллельно с достаточно очевидной моральной аргументацией попробуем реконструировать возможное рациональное обоснование такого поступка – с позиции классической инструментальной рациональности, т. е. выбора средств для достижения поставленной цели. Напомним, кстати, что в этой пара-

дигме саму цель на рациональность оценивать не принято, уже со времён Аристотеля, который так описывал инструментальное практическое рассуждение: «Решение наше касается не целей, а средств к цели, ведь врач принимает решения не о том, будет ли он лечить, и ритор – не о том, станет ли он убеждать, и государственный муж не о том, будет ли он устанавливать законность..., но, поставив цель, он заботится о том, каким образом и какими средствами её достигнуть» [1, с. 102].

Проблема художника в том, что на стадии принятия решения он просто не состоянии учесть всё множество факторов, которые могут как способствовать, так и помешать достижению поставленной цели. Если ему удастся стать известным художником, то решение его обосновано. В случае неудачи он подвергается моральному осуждению за решение оставить семью. Исход лишь частично зависит от его собственных усилий, а частично – от случайных факторов, таких как удача. В конечном счёте, считает Б. Уильямс, «единственным оправданием его поступка станет успех» [13, с. 38]. Соответственно, единственным фактором, который мог бы показать несостоятельность рационального обоснования Гогена, была бы его неудача. Поскольку успех художника, в некотором случае, зависит от удачи, то и рациональное обоснование тоже, в некоторых случаях, зависит от удачи.

Какое отношение это рассуждение «от случайности рационального обоснования» имеет к морали? Во-первых, сразу, конечно, возникает проблема с кантовской моралью, центральной концепцией, связывающей моральность поступка с его разумностью. Но дело не только в этом. Самая серьёзная проблема в том, что возможна ситуация, в которой действие одновременно оценивается и как морально неприемлемое (поскольку моральная оценка безусловна и не зависит от исхода), и как рационально оправданное (в случае «удачи», благоприятного исхода). Такой разрыв, по мнению Б. Уильямса, подрывает сами основания морали, так как в случае успешного исхода (Гоген становится знаменитым художником), у нас появляются основания ретроспективно одобрить его уход из семьи, «поблагодарить» судьбу за то, что он тогда не прислушался к голосу морали. После этого дилемма становится очевидной и неприятной: либо придётся допустить, что и моральная ценность поступка может иногда зависеть от удачи, либо признать, что мораль не всегда может считаться верховным арбитром и высшим, безусловным источником ценности.

Другой сильный скептический аргумент в отношении статуса морали был предложен Т. Нагелем. Его текст задумывался как



ответ Б. Уильямсу, но в действительности стал ещё одним направлением удара по основам моральной нормативности. Т. Нагель начинает свой ответ с мысли Канта о том, что «...удачи и неудачи не должны влиять ни на нашу моральную оценку человека и его действий, ни на его моральную самооценку» [2, с. 274], приводя в подтверждение следующие слова немецкого философа: «Добрая воля добра не благодаря тому, что она приводит в действие или исполняет; она добра не в силу своей пригодности к достижению какой-нибудь поставленной цели, а только благодаря "волеию", т. е. сама по себе» [Там же, с. 229]. Пример Т. Нагеля очень простой: представим двух друзей, которые после вечеринки садятся за руль своей машины и в нетрезвом состоянии едут домой. Одному из них «повезло» и он без проблем доезжает до дома. Другому «не повезло», и он сбивает внезапно выскочившего под колёса пешехода. Оба они совершили один и тот же предосудительный поступок (сев за руль в нетрезвом состоянии), однако во втором случае и сам человек, и окружающие, оценивают случившееся гораздо жёстче с моральной точки зрения. Таким образом, моральная оценка зависит не только от правильных интенций, как полагал Кант, это ещё и дело случая. Кроме того, Кант, как известно, разделял и принцип «долженствование предполагает возможность» (*ought implies can*), моральную оценку можно выносить только в отношении тех действий, которые мы можем выполнить. Здесь же «выполнимость», т. е. результат, не только переносится в будущее и начинает ретроспективно определять моральную оценку, но и во многом определяется факторами, не зависящими от воли или способностей морального субъекта.

С точки зрения влияния на моральную оценку проблема контроля оказывается серьёзнее, чем классическая проблема свободы воли, так как даже обладание такой свободой может оказаться недостаточным для её реализации – вследствие внешних обстоятельств [5]. Аргументация Т. Нагеля против традиционных представлений о морали также оказывается ещё более серьёзной, чем критика Б. Уильямса. Если мы согласимся с центральной моральной интуицией о том, что мы не можем нести моральную ответственность за факторы, находящиеся вне нашего контроля, то следующим ходом будет «методологическое» скептическое расширение – утверждение о том, что практически результаты любых наших действий в той или иной степени зависят от факторов, которые мы не контролируем. «Сфера подлинного агентства и, следовательно, законного морального суждения, похоже, сжимается при таком анализе в точку. Всё кажется ре-

зультатом совместного влияния факторов, предшествующих действию и следующих из него, которые лежат вне контроля со стороны агента. Поскольку он не может отвечать за них, он не может отвечать за их результаты» [4, с. 184].

Поскольку игнорировать феномен моральной удачи трудно, приходится искать способы на него реагировать. Конечно, остаются аналитические варианты работы с концептом «удача». Так, в относительно недавней книге «В защиту моральной удачи» Р. Хартман выступил против уже привычного отождествления удачи с отсутствием контроля [9]. Так, у нас отсутствует контроль над многими событиями, например, восходом и закатом солнца, но при этом мы не описываем подобные события в терминах удачи или неудачи. По его мнению, в ситуациях, где нас прежде всего интересуют моральные оценки и принципы возложения ответственности, язык «удачи» является малосодержательным, и продуктивнее обсуждать проблему именно в терминах контроля субъекта над действием или его отсутствия.

Помимо «условия контроля» существуют и другие попытки содержательного анализа феномена «удача». В этом ряду находятся такие предложения, как персональная важность события для субъекта (что, по-видимому, позволяет отсеять такие события, как восход солнца и различные другие события, не слишком важные для индивида с персональной точки зрения). К таким условиям иногда относят и вероятность наступления события. Для того чтобы можно было говорить об удаче, вероятность должна быть относительно небольшой. Так, например, вряд ли можно считать удачей тот факт, если мои давние и добрые соседи не ограбят завтра мою квартиру. Поскольку такое событие крайне маловероятно, вряд ли мне придёт в голову квалифицировать его как удачное или даже вдвойне удачное – для меня с точки зрения «обычной» удачи, и для соседей – с точки зрения удачи моральной, если какие-то события вне их контроля помешают им совершить это преступление.

В более технической форме это требование выразил Д. Причард в своей модальной версии моральной удачи. Удача имеет место тогда, когда то или иное событие случается в действительном («нашем») возможном мире, но не происходит в большинстве ближайших возможных миров, в которых важнейшие начальные условия те же, что и в мире действительном, а различия имеют несущественный характер [10, с. 6–9]. Поэтому, например, если неосторожный водитель регулярно садится за руль в нетрезвом виде и в результате рано или поздно сбивает пешехода, то, такое событие нельзя считать неудачей, поскольку оно слу-

чилось бы в большинстве возможных миров с аналогичными начальными характеристиками.

Однако более перспективным представляется подход, в рамках которого речь шла бы не об аналитических технических уточнениях, а о попытке предложить какие-то более общие, содержательные характеристики моральной удачи. С этой точки зрения особенно перспективным выглядит вариант расширения этической проблематики в сторону эпистемологии. Сходства между моральной и эпистемической удачей (случайность истины и знания) достаточно очевидны, однако эти темы большей частью продолжают обсуждаться независимо друг от друга, что, скорее всего, происходит благодаря дисциплинарным привычкам и разным исходным текстам.

В первую очередь нужно предупредить, что речь не идёт о простой эпистемической редукции, когда моральная удача трактуется исключительно в терминах либо открывшегося знания о случившемся, либо с точки зрения реконструкции эпистемических состояний субъекта на момент принятия решения. Такая редукция означает, что существование моральной удачи попросту не признаётся. При этом различие в оценках, которое мы ранее относили к случаям моральной удачи, объявляется различием эпистемическим – т. е. удача или неудача позволяют нам лучше или хуже *узнать*, каков на самом деле действительный моральный статус субъекта, не меняя при этом самого этого статуса. Такова ситуация в примере Т. Нагеля с двумя водителями – удачливым и неудачливым. Такая эпистемическая редукция стирает моральные различия между ними, просто в случае неудачливого водителя (происшествия) мы получаем явное знание о его моральной ущербности, в то время как «удачливому» водителю всего лишь повезло скрыть от нас это знание, что вовсе не уменьшает степень его моральной виновности – «...удача в данном случае относится не к нашему моральному статусу, а к нашему образу, не к тому, что мы есть, а к тому, как люди (включая и нас самих) нас воспринимают» [11, с. 154–155].

Понятно, что такая эпистемическая редукция неудовлетворительна прежде всего потому, что игнорирует саму природу моральной субъектности и, в первую очередь, характер и диспозиции морального субъекта [12]. Кроме того, важно отметить, что и условие контроля вряд ли может быть ключевым в проблеме эпистемической удачи (каковым его принято считать при обсуждении удачи моральной). Поскольку проблема контроля над нашими эпистемическими установками (мнениями или верованиями) особенно сложна (мы не можем произвольно пове-

рить или разувериться в чём-то), то мы не контролируем и наше знание (предполагая, что мы придерживаемся традиционного понимания знания как обоснованного истинного мнения).

Если у нас в принципе нет контроля над нашими мнениями и верованиями, то радикальная альтернатива такова: либо мы сохраняем идею эпистемической удачи, но отказываемся признавать удачу моральную, либо сохраняем привычное для моральной удачи «условие контроля», отбрасывая удачу эпистемическую [8]. Оба решения выглядят не слишком убедительно, учитывая значительное сходство между ситуациями моральной и эпистемической удачи.

Аналогично нашим интуициям в отношении моральной удачи: в ситуациях с эпистемической удачей у нас обычно есть ясная интуитивная идея о том, что принятие эпистемическим субъектом истинности некоторого суждения вряд ли является делом случая. Если само понятие «моральная удача» поначалу казалось оксюморном, то феномен «эпистемическая удача» стал, скорее, скандалом, так как ставит под угрозу обоснованность истины и знания. После ставших знаменитыми примеров Э. Геттиера [7] многие другие философы начали искать пути решения проблемы, конструируя, по ходу дела, собственные мысленные эксперименты. Так, Р. Чизолм предлагает представить ситуацию, в которой вы видите в поле животное, похожее на овцу [6, с. 93]. При этом предполагается, что вы внимательный наблюдатель и все эмпирические данные – визуальные, в первую очередь, подтверждают это предположение. Таким образом, вы составляете обоснованное мнение, что в поле пасётся овца. На самом деле, это собака в овечьей шкуре. Однако холм скрывает от вас другое животное – настоящую овцу, которая действительно пасётся в поле. Ваше мнение о пасущейся в поле овце оказывается и обоснованным, и истинным, но при этом чисто случайно. Понятно, что использовать его в традиционном определении знания как обоснованного истинного мнения было бы некорректно. Этот пример, помимо хорошей иллюстрации эпистемической удачи, позволяет лучше понять требования и оценки, которые мы можем предъявлять к субъекту действия. Они могут быть двух видов – с точки зрения строгой нормативности и с точки зрения рациональности [3]. В первом случае мы рассматриваем некоторое идеальное положение дел, постулируя открытость информации для эпистемического субъекта, его неограниченные когнитивные возможности и т. д. В случае требований эпистемической рациональности мы имеем в виду реальное положение



дел, прощая эпистемическому субъекту неизбежные когнитивные ограничения.

Представляется, что компромиссным решением здесь может стать подход, который принят в эпистемологии добродетелей. Расширение этического дискурса о добродетелях на сферу эпистемологии вызвано схожестью ряда проблем, с которыми столкнулись как этика, так и теория познания и, прежде всего, необходимостью исключить роль удачи и случая и при оценке поступка на моральность, и при оценке высказываний на истинность. Основная идея такого подхода заключается в том, что мы переносим акцент с характеристики действия (удачного или неудачного) на характеристики субъекта действия, от оценки его конкретных действий и их последствий переходим к оценке его более существенных моральных особенностей – свойств характера и диспозиций. Такой переход предположительно позволяет снизить степень зависимости от удачи. Так, Л. Загзебски замечает, что степень удачи в наших добродетелях и пороках меньше, чем в наших интенциях, действиях и их последствиях. Она объясняет это тем, что моральная удача обладает кумулятивным эффектом: внутренние черты характера ведут к формированию диспозиций в определённых ситуациях, которые, в свою очередь, вызывают соответствующее поведение, которое уже влечёт внешние последствия. На каждой стадии добавляются всё новые элементы удачи, так что в наименьшей степени удача присутствует в чертах характера, а в наибольшей – в последствиях совершенного действия [15, с. 72].

Конечно, самым простым решением проблемы моральной удачи было бы её игнорирование, особенно, если принять во внимание «вероятностный» или «модальный» аргумент, суть которого в том, что при-

знавать нечто удачей можно только в том случае, если это событие маловероятно. Однако более продуктивным представляется объединение усилий исследователей, работающих хотя и в разных дисциплинах (этике и эпистемологии), но над сходными проблемами – соответственно, моральной и эпистемической удачи. Методологией такой совместной работы мог бы стать некоторый расширенный вариант весьма популярной в последнее время «эпистемологии добродетелей».

Заключение. Поиски решения проблемы моральной удачи – это, по сути дела, попытка сохранить основы моральной нормативности. Одним из наиболее перспективных подходов представляется рассмотрение этой проблематики в русле эпистемологии добродетелей, вместе с комплексом проблем, связанных с удачей эпистемической. Преимуществами такого подхода являются не только близость проблем и типовых решений, но и общее понимание того, как и на каких основаниях должны выстраиваться процедуры обоснования – рационального, морального, эпистемического. В рамках такого общего подхода придётся отказаться от «условия контроля», поскольку произвольный, сознательный контроль над эпистемическими установками невозможен. Необходимо исследование как добродетелей, так и пороков (моральных и эпистемических), релевантных в первую очередь для обеспечения соответствующих процессов обоснования. Что касается моральной субъектности, то работа в традиции этики добродетели позволяет ослабить роль факторов удачи и случайности, благодаря переносу акцента с действий и их последствий на более фундаментальные характеристики – характер субъекта и его моральные диспозиции.

Список литературы

1. Аристотель. Никомахова этика // Сочинения: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1984. С. 53–295.
2. Кант И. Основы метафизики нравственности // Сочинения: в 6 т. Т. 4. М.: Мысль, 1965. С. 219–310.
3. Карпович В. Н. Шевченко А. А. Рациональность и нормативность, вера и знание // Вестник Новосибирского государственного университета. Серия «Философия». 2013. Т. 11, вып. 2. С. 16–23.
4. Нагель Т. Моральная удача // Логос. 2008. № 1. С. 174–187.
5. Anderson M. Moral Luck as Moral Lack of Control // The Southern Journal of Philosophy. 2019. Vol. 57. Issue 1. Pp. 5–29.
6. Chisholm R. M. Theory of Knowledge. 3 ed. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1989. 112 p.
7. Gettier E. Is Justified True Belief Knowledge? // Analysis. 1963. No. 23. Pp. 121–123.
8. Hales D. A Problem for Moral Luck // Philosophical Studies. 2015. 172. Pp. 2385–2403.
9. Hartman R. J. In Defense of Moral Luck: Why Luck Often Affects Praiseworthiness and Blameworthiness. Routledge, 2017, 152 p.
10. Prichard D. Moral and Epistemic Luck // Metaphilosophy. 2006. Vol. 37. No. 1. Pp. 1–25.
11. Rescher N. Moral Luck // Moral Luck in Statman. New York: State University of N. Y. Press, 1993. Pp. 141–166.
12. Schinkel A. The Problem of Moral Luck: An Argument Against its Epistemic Reduction // Ethical Theory and Moral Practice. 2009. No. 12. Pp. 267–277.
13. Williams B. Moral Luck // Moral Luck in Statman. New York: State University of N. Y. Press, 1993. Pp. 35–55.



14. Williams B. Postscript // *Moral Luck* in Daniel Statman. New York: State University of N. Y. Press, 1993. Pp. 251–258.

15. Zagzebsky L. *Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. 384 p.

Статья поступила в редакцию 12.05.2020; принята к публикации 11.06.2020

Сведения об авторе

Шевченко Александр Анатольевич, доктор философских наук; Институт философии и права СО РАН; 630090, Россия, г. Новосибирск, ул. Николаева, 8; e-mail: shev@philosophy.nsc.ru; <https://orcid.org/0000-0002-8563-5464>.

Библиографическое описание статьи

Шевченко А. А. Моральная удача как нормативный вызов // *Гуманитарный вектор*. 2020. Т. 15, № 4. С. 68–74. DOI: 10.21209/1996-7853-2020-15-4-68-74.

References

1. Aristotle. *Nicomachean Ethics*. Works in 4 volumes. V. 4. M: Izd-vo "Mysl", 1984: 53–295. (In Rus.)
2. Kant, I. *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Works in 6 volumes. Vol. 4 [1]. M: Izd-vo "Mysl", 1965: 219–310. (In Rus.)
3. Karpovich, V. N., Shevchenko, A. A. Rationality and Normativity, Belief and Knowledge. *Bulletin of Novosibirsk State University*, no. 2, pp. 16–23, 2013. (In Rus.)
4. Nagel, T. *Moral Luck*. *Logos*, no. 1, pp. 174–187, 2008. (In Rus.)
5. Anderson, M. *Moral Luck as Moral Lack of Control*. *The Southern Journal of Philosophy*, vol. 57, pp. 5–29, 2019. (In Engl.)
6. Chisholm, R. M. *Theory of Knowledge*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1989. (In Engl.)
7. Gettier, E. *Is Justified True Belief Knowledge?* *Analysis*, no. 23, pp. 121–123, 1963. (In Engl.)
8. Hales, D. *A Problem for Moral Luck*. *Philosophical Studies*, no. 172, pp. 2385–2403, 2015. (In Engl.)
9. Hartman, R. J. *In Defense of Moral Luck: Why Luck Often Affects Praiseworthiness and Blameworthiness*. Routledge, 2017. (In Engl.)
10. Prichard, D. *Moral and Epistemic Luck*. *Metaphilosophy*, no. 1, pp. 1–25, 2006. (In Engl.)
11. Rescher, N. *Moral Luck*. *Moral Luck*. Daniel Statman (Ed.). N.Y: State University of N. Y. Press, 1993: 141–166. (In Engl.)
12. Schinkel, A. *The Problem of Moral Luck: An Argument Against its Epistemic Reduction*. *Ethical Theory and Moral Practice*, no. 12, pp. 267–277, 2009. (In Engl.)
13. Williams, B. *Moral Luck*. *Moral Luck*. Daniel Statman (Ed.). N.Y: State University of N. Y. Press, 1993: 35–55. (In Engl.)
14. Williams, B. *Postscript*. *Moral Luck*. Daniel Statman (Ed.). N.Y: State University of N. Y. Press, 1993: 251–258. (In Engl.)
15. Zagzebsky, L. *Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*. Cambridge Univ. Press, 1996. (In Engl.)

Received: May 12, 2020; accepted for publication June 11, 2020

Information about author

Shevchenko Alexander A., Doctor of Philosophy, Institute of Philosophy and Law, Siberian Branch, Russian Academy of Sciences; 8 Nikolaeva st., Novosibirsk, 630090, Russia; e-mail: shev@philosophy.nsc.ru; <https://orcid.org/0000-0002-8563-5464>.

Reference to the article

Shevchenko A. A. *Moral Luck as a Normative Challenge* // *Humanitarian Vector*. 2020. Vol. 15, No. 4. Pp. 68–74. DOI: 10.21209/1996-7853-2020-15-4-68-74.