

Библиотека  
этической  
мысли



Джордж Эдвард Мур

ПРИРОДА  
МОРАЛЬНОЙ  
ФИЛОСОФИИ

Москва  
Издательство  
"Республика"  
1999

УДК 17  
ББК 87.7  
М 91

Перевод с английского,  
составление и примечания

*Л. В. Коноваловой*

Предисловие

*А. Ф. Грязнова и Л. В. Коноваловой*

- М91** Мур Дж. Э.  
Природа моральной философии / Предисл. А. Ф. Грязнова и Л. В. Коноваловой; Пер. с англ., сост. и прим. Л. В. Коноваловой. — М.: Республика, 1999. — 351 с. — (Биб-ка этической мысли).  
ISBN 5—250—02722—9

Настоящее издание охватывает этическое наследие выдающегося английского философа Дж. Э. Мура (1873—1958), которое некоторые исследователи расценивают как одно из важнейших событий в области этики нашего века, как революцию в этической теории. Не столько сама мораль, сколько наука о ней — этика, а в особенности ее язык, не столько поступки людей, их поведение, мотивы, нормы и оценки, сколько их логическое, лингвистическое и понятийное выражение, т. е. логика и язык морали становятся у него главным предметом исследования. Две из трех работ Мура, вошедших в книгу, впервые переведены на русский язык.

Для читателей, интересующихся классическим наследием современной этической мысли.

**ББК 87.7**

ISBN 5—250—02722—9

© Издательство "Республика", 1999

Английский философ Джордж Эдвард Мур родился в 1873 году в предместье Лондона. Его отец и дед были практикующими медиками, а мать происходила из семьи квакеров. С восьми лет он был отдан на обучение в Далвич-колледж, где старательно и с немалым успехом изучал древние языки. Античная литература, а затем и английская проза настолько увлекли юного Мура, что он в значительной степени проигнорировал изучение естественных наук и математики, о чем впоследствии сожалел. По мере обучения он постепенно утратил привитые ему родителями религиозные убеждения, став, по его словам, "законченным агностиком"<sup>1</sup>. В 1892 году он поступил в Кембриджский университет, где продолжил классическое образование в знаменитом Тринити-колледже. В конце первого года обучения он познакомился со студентом этого колледжа Бертраном Расселом, который посоветовал ему заняться философией. В Кембридже в те годы блистал философ-идеалист Д. Мактаггарт (1866—1925), испытавший значительное влияние гегелевской философии и доказывавший различные парадоксальные утверждения (например, что "время нереально"). Общение с этим преподавателем пробудило у Мура интерес к логике рассуждений спекулятивных философов, отстаивающих мнения, противоречащие здравому смыслу. В области моральной философии его учителем был известный этик Г. Сиджуик (1838—1900), чья приверженность здравому смыслу, отличавшая его от Мактаггарта, импонировала Муру.

В 1895 году он некоторое время провел в Германии, в Тюбингенском университете, где прослушал курс Х. Зигварта о Канте. Вернувшись в Кембридж, он занялся диссертацией, посвященной кантовской этике. Следующая работа была связана уже не с практической, а с теоретической философией Канта. Первая оригинальная публикация Дж. Э. Мура "Природа суждения" (1899) явилась основанием для избрания его в члены колледжа. В начале века он читал в Лондоне короткие курсы лекций по этике, составившие в конечном итоге костяк книги "Principia Ethica" ["Принципы этики"], над которой он работал шесть лет. В 1898 году Мур стал членом Аристотелевского общества — ведущего объединения британских философов. Именно на заседаниях этого общества он сделал многие свои доклады. В 1918 году Дж. Мур был избран членом Британской академии. Первая книга кембриджского философа по этике, отмеченная выше, в особенности ее глава "Идеал", имела большой успех

<sup>1</sup> "Автобиографию" Мура см. в: The Philosophy of G. E. Moore. Ed. by P. A. Schilpp. Evanston and Chicago. 1942. P. 11.

и сблизила ее автора со знаменитой "блумсберской группой", в которую входили известные деятели британской культуры (например, писательница Вирджиния Вулф и экономист Д. М. Кейнс).

С 1904 по 1911 год Мур преподавал вне Кембриджа — в Эдинбурге и Лондоне; затем вернулся в *alma mater*, где занимал должность лектора по этике, а с 1925 года стал профессором "ментальной философии и логики". Помимо этики он читал курс психологии, который точнее было бы отнести к "философии психологии" или "философии сознания" (*philosophy of mind*), а также курс метафизики. В 1939 году в возрасте 65 лет, в соответствии с университетскими правилами, он оставил профессорскую должность, которая перешла к Людвигу Витгенштейну (1889—1951). С Витгенштейном он познакомился еще в 1912 году, а в 30-е годы, когда австрийский философ перебрался в Кембридж, они оказывали немалое взаимное влияние друг на друга. Правда, в целом их отношения (как и отношения между Расселом и Витгенштейном) не были идеальными.

Оставив профессорскую должность, Мур продолжал лекционную работу вначале в Оксфорде, а с 1940 по 1944 год — в различных университетах США (Принстонский, Колумбийский и др.). Важной сферой деятельности зрелого периода его творчества было редактирование ведущего британского философского журнала "Mind" (1921—1947). Джордж Эдвард Мур умер в 1958 году и был похоронен на университетском кладбище в Кембридже.

Дж. Мур является создателем оригинального *стиля философствования*. Он начал активно публиковать свои произведения в то время, когда в британской философии доминировал стиль приверженцев абсолютного идеализма (Т. Х. Грин (1836—1882), Б. Бозанкет (1848—1923), Ф. Брэдли (1846—1924), Д. Мактаггарт и др.), для которого была характерна крайне абстрактная метафизическая терминология, изощренные диалектические хитросплетения, недооценка формальной логики, а также подчеркнутое высокомерие к эмпирико-фактической стороне рассматриваемой проблематики. Мур довольно быстро прошел школу подобного идеализма, став впоследствии одним из наиболее известных его критиков. Он первым среди британских философов XX века обратился к естественному, повседневному языку как основному орудию философствования. Именно в естественном языке он увидел не только источник многих традиционных философских заблуждений, но также и воплощение здравого человеческого смысла. Последнее понятие, надо заметить, давно — с начала XVIII века — вошло в лексикон британских философов, однако в период господства абсолютного идеализма (вторая половина XIX века) в значительной степени игнорировалось. Для Мура обращение к здравому смыслу означало возвращение к принципам национальной философской традиции (напомним, что названные выше британские идеалисты испытали сильное влияние немецкого классического идеализма), в частности к реалистической тенденции, представленной в конце XVIII века так называемой шотландской школой (Томас Рид (1710—1796) и др.). Естественный язык Мур рассматривал как средство проникновения в здравый смысл, в присущие последнему врожденные интуиции нашего восприятия предметов внешнего мира и принципов нравственности.

Тонкие философско-лингвистические "упражнения" кембриджского философа при этом имели одну специфическую особенность, роднящую его даже не столько с предшественниками в британской философии, сколько с античными мыслителями, прежде всего с Сократом. Дело в том, что в текстах Дж. Мура, излюбленным жанром которого была статья, а не книга (две его публикуемые в настоящем издании книги по этике в этом плане представляют собой исключение), отсутствуют какие-либо однозначные ответы на поставленные вопросы, категоричные выводы. "Майевтика" Мура заключается в умении с помощью лингвистического анализа слов и словосочетаний подвести читателя к состоянию, когда у него зарождается понимание той или иной проблемной ситуации, выявить сугубо философские заблуждения, прояснить позиции здравого смысла. В результате лингвистической *перефразировки* выражений, которая, сохраняя синонимичным первоначальный смысл, показывает их в более ясной и простой форме, возникает очевидное представление проблемы. Надо сказать, что ссылки на *очевидность* служат для Мура едва ли не главным видом философской аргументации, а *ясность* выступает основным регулятивом всех его аналитических процедур. В отличие от Рассела он ищет ясность в самом повседневном языке, а не обращается к глубинному формально-логическому анализу языка, чтобы выявить скрытые структуры обозначения. Наряду с поздним Л. Витгенштейном Дж. Мур стимулировал возникновение в 30—40-е годы лингвистической философии (самые яркие представители которой — оксфордские философы "обыденного языка"), однако сам он едва ли может быть отождествлен с этим течением. Все дело опять же в уникальном, "сократическом" стиле его философствования, который не ориентирован на формулирование конкретных теоретических принципов и исследовательских установок вроде теории "речевых актов" оксфордского аналитика Д. Остина (1911—1960) или "лингвистического бихевиоризма" Г. Райла (1900—1976). Такой подход, естественно, оставляет неудовлетворенными любителей четких ответов на философские вопросы, но кажущаяся уклончивость позиции кембриджского философа объясняется отнюдь не его неспособностью давать такие ответы. Тексты Дж. Мура представляют собой *метафилософские* исследования основных, принципиальных точек зрения, высказанных в мировой философии. Как неоднократно отмечалось в комментаторской литературе, стимулом для него послужили не столько сами философские проблемы, сколько то, что высказывали по поводу этих проблем другие философы. В работах Мура мы встречаемся с осмыслением и анализом вопросов, так сказать, на *втором уровне*. И это касается не только его эпистемологии, но и этических исследований, приведших к созданию *метаэтики*.

При оценке отношения Дж. Мура к абсолютному идеализму, разумеется, нельзя ограничиться только указанием на стилистические различия между ними. Отношение Мура к господствовавшей в британских университетах в его молодые годы философской традиции было значительно сложнее. Даже несмотря на поднятый им в начале века "бунт" (по выражению Б. Рассела) против данной традиции, он еще довольно долго придерживался некоторых принципов, разделявшихся идеалистами. Это прежде всего касается его мнения о неэмпирическом, объективном ха-

рактуре понятий, а также рассуждений о совпадении истины и реальности. Кстати, истину ранний Мур трактовал как неанализируемое, данное в интуиции свойство наших утверждений. Нетрудно увидеть сходство такого понимания истины и положения о неопределимости основных этических понятий (понятия добра, в первую очередь), которое он отстаивает в своей моральной философии.

Основной критический пафос Мура и Рассела в полемике с абсолютными идеалистами был направлен против теории *внутренних отношений*, которая играла решающую роль в монистической метафизике спекулятивных идеалистов. Согласно данной теории, все отношения в "мире явлений" носят существенный (необходимый) характер и модифицируют соотносящиеся стороны. Причем в онтологическом плане это могут быть и материальные вещи, и ощущения, и понятия, и языковые термины, то есть объекты любого рода и статуса. Ф. Брэдли, например, доказывал, что никакая онтологическая сущность не может существовать и иметь значение вне той или иной системы внутренних отношений. Исключение составляет лишь сам Абсолют, представляющий собой подлинную реальность, лежащую в основании противоречивого феноменального мира.

Если Б. Рассел строил альтернативную теорию *внешних отношений* на базе разработки строгой логико-математической теории отношений (получившей наиболее полное воплощение в фундаментальной "Principia Mathematica"), то Дж. Мур для этой цели умело использовал особенности практики употребления слов и выражений естественного языка. Например, в статье "Внешние и внутренние отношения" (1919)<sup>1</sup> он оспаривает тезис Брэдли о том, что все отношения "модифицируют соотносящиеся термины". На основе многочисленных примеров, взятых из повседневной лингвистической практики, Мур показывает, что многие термины, находящиеся в различных отношениях друг к другу, от этого *не* изменяются. Из чего следует, что Брэдли и другие идеалисты этой школы используют слово "модифицируют" в необычном, не соответствующем общепринятому значению. Даваемое ими обоснование теории внутренних отношений противоречит сложившимся (парадигматическим) нормам естественного языка и воплощенного в нем здравого смысла. В характерной для него манере Мур остроумно замечает, что придерживаться теории внешних отношений просто означает считать, что хотя король Эдуард VII и был отцом Георга V, но он мог существовать и не будучи отцом Георга V. В целом муровский вариант данной теории распространяется на эпистемологию (о чем будет кратко сказано ниже), а также на логику употребления этических понятий. Отметим еще, что Мур развивал логику внешних отношений без создания параллельной онтологии логического атомизма, как это делал Рассел. Все его внимание было приковано к тому, как *действительно* употребляются языковые термины, насколько это употребление соответствует общераспространенным убеждениям людей.

Дж. Муру как зачинателю аналитического движения в XX веке принадлежит разработка одного из направлений философского анализа. Его понимание анализа включает в себя следующие составляющие.

<sup>1</sup> Moore G. E. Philosophical Studies. L., 1951. P. 276—309.



*Во-первых*, анализ служит методом перефразировки выражений естественного языка с целью избежания двусмысленностей. Логико-семантические аспекты перефразировки Мур при этом специально не рассматривал. *Во-вторых*, он трактовал анализ как разложение предложений на элементарные составляющие, обозначающие так называемые "чувственные данные" (*sense-data*). Последние не суть ощущения, не сам чувственный опыт, а то содержание, которое дается в опыте, — непосредственные *объекты* восприятия. Понятие "чувственные данные" лежит в основе неореалистической теории познания британского философа и служит ему отправной точкой в критике идеалистического феноменализма. *В-третьих*, аналитические процедуры применяются Муром при рассмотрении так называемых парадоксальных предложений типа: "Идет дождь, но я в это не верю" или: "Мы никогда с очевидностью не знаем то, о чем помним". Особенностью этих, казалось бы, правильно сформулированных с точки зрения "поверхностной грамматики" предложений является отклонение от общепринятых норм употребления, непоследовательность осуществляемых с их помощью речевых действий. Эти исследования Мура оказали существенное влияние не только на аналитическую философию, но и на собственно лингвистическую науку.

Общефилософская позиция Мура наиболее полно представлена в *трех* статьях, воплощающих главные этапы его творческого развития. Название первой из них — "Опровержение идеализма"<sup>1</sup> — перекликается с названием известного раздела второго издания кантовской "Критики чистого разума". Она состоит из двух частей: критической и позитивной. В первой осуществляется лингвистический анализ берклианского тезиса: "Быть, значит быть воспринимаемым" (*esse is percipi*). Данный тезис, по мнению Мура, неявно присутствует в различных формах идеалистического философствования. Если мы, показав ложность берклианского тезиса, и не опровергнем главный тезис всякого идеализма вообще (для Мура таковым оказывается положение: "Реальность имеет духовный характер"), то все же сделаем решающий шаг в этом направлении. Кембриджский философ описывает тончайшие нюансы употребления фразы Беркли, приходя к выводу о внутренней противоречивости тезиса и неопределенности значения в нем связки "is". "Быть, значит быть воспринимаемым" не является аналитическим (логически необходимым) суждением, отрицание которого неизбежно приводило бы к противоречию. Дело в том, подчеркивает Мур, что в критикуемом тезисе предикат (*percipi*) не раскрывает содержание субъекта (*esse*). Однако идеалисты, в той или иной форме придерживающиеся тезиса, не видят разницы между тем, что означает, к примеру, "быть голубым" и "быть ощущением голубого". А это, в свою очередь, приводит к глубокому философским заблуждениям.

В позитивной части статьи философ обосновывает тезис о *независимости* объекта познания. Для этого он предпринимает анализ понятия "ощущение" (*sensation*), выделяя в нем *две* части: (1) то, что обще всем ощущениям, и (2) то, что отличает одни ощущения от других. В первом случае речь идет о, так сказать, субъективной модальности ощущения, называемой им сознанием (*consciousness*), которое "прозрачно" и кото-

<sup>1</sup> Mind. № 48. 1903. October. P. 433—453. (Первая публикация.)

рое мы не замечаем. Во втором случае речь идет о содержании ощущения, его объекте ("голубизна"), который не зависит от сознания. Но при этом объект нельзя отождествить и со всем ощущением, иначе придется принять точку зрения *наивного* реализма ("объект таков, каким он воспринимается").

Таким образом, в эпистемологии Мура "зеленое" и "голубое" суть ощущения в силу наличия в них элемента сознания, но они при этом отличаются своими объектами. Как же в рамках ощущения соотносятся сознание и объект? Отношение между этими составляющими ощущения кембриджский философ называет "осведомленностью" (*awareness*), которое является *внешним*, не изменяющим соотносящиеся стороны. Иметь ощущение голубого означает быть осведомленным о чем-то голубом, причем это не сводится ни к "сознанию", ни к наличию в голове ментального образа. Если мы знаем об ощущении голубого, то мы знаем с *очевидностью* о своей осведомленности о нем. Последняя в концепции Мура рассматривается в качестве уникального внешнего отношения, доступного самого по себе. В этом проявляется интуитивистская тенденция его учения о познании. Своеобразный интуитивизм присущ и его моральной философии.

В результате проведенного концептуального анализа ощущения английский философ осуществил перефразировку: "Иметь ощущение, значит быть осведомленным". Объект ощущения в его неореалистической теории познания не совпадает с сознанием объекта. Непосредственное восприятие и существование чего-либо не тождественны: между ними внешнее, функциональное отношение. Таков был ответ Мура сторонникам идеалистического феноменализма.

Влияние идей шотландской школы, о котором говорилось ранее, наиболее полно сказалось в другой знаменитой статье Дж. Мура — "Защита здравого смысла" (1925)<sup>1</sup>. Как и его предшественники — шотландские реалисты XVIII века, он перечисляет отдельные самоочевидные положения (которые он называет "триумфами здравого смысла"), хорошо известные ему с самого детства. Правда, дать их анализ (то есть осуществить перефразировку для выявления более ясной формы) не удастся в силу их изначального характера. Среди триумфов, приводимых Муром, например, такие: "В настоящее время существует живое человеческое тело, которое является моим телом"; "Оно родилось в определенное время в прошлом"; "Кроме него существуют другие тела... а также существуют другие личности... которые тоже когда-то родились и продолжали существовать некоторое время после рождения"; "Они либо находились в прямом контакте с Землей, либо были недалеко от ее поверхности". Мур считает бесспорным тезис относительно того, что и другие люди знают об *очевидности* этих триумфов. Однако, возмущается он, многие спекулятивные философы (и его кембриджский учитель философии Д. Мактагарт в первую очередь) развивали взгляды, противоречащие данному тезису. Они сомневались в реальности материи, пространства, времени, личности, причинности. Но их позиция была самопротиворечивой. Ибо, к примеру, отрицание достоверности знания о существовании других людей подразумевает противоречие следующего рода: "Кроме меня существует множество других живых созданий,

<sup>1</sup> Moore G. E. *Philosophical Papers*. L.; N. Y., 1959. P. 32—59.

и ни одно из них, включая меня самого, не знает о существовании других живых созданий". Причем это противоречие выявляется в результате перефразировки скептического положения. Мур в целом приходит к выводу, что отрицание вышеперечисленных трюизмов неизбежно приводит идеалистов к заблуждениям. Их основные положения поэтому являются не ложными, а абсурдными.

Статья "Доказательство [существования] внешнего мира" (1939)<sup>1</sup> тоже представляет собой своеобразный ответ "скептику", а также продолжение критики берклианского тезиса, начатой еще в "Опровержении идеализма". Непосредственным поводом для ее написания, по словам автора, послужила необходимость преодоления той ситуации, которую в свое время Кант назвал "скандалом для философии", подразумевая отсутствие в философии строгого *доказательства* существования вещей вне нас. Свое доказательство английский философ строит с помощью метода лингвистической перефразировки. Обозначим лишь отдельные этапы данного процесса. Вначале фраза: "Вещи вне нас" заменяется на синонимичную фразу: "Вещи вне нашего сознания". Затем мы ищем "вещи, с которыми мы сталкиваемся в пространстве", поскольку сознание непространственно. Это могут быть объекты не только действительного, но и возможного опыта. Столы, стулья, другие люди, растения и даже тени, с которыми мы сталкиваемся в пространстве и в наличии которых не сомневаемся, поясняют фразу: "Вещи вне нашего сознания".

На своих университетских лекциях Мур любил указывать на свои руки как на важнейшую посылку для доказательства существования предметов внешнего мира. В этом случае его руки выступали как образец "вещей, с которыми мы сталкиваемся в пространстве". Если же подобная посылка кем-то не принимается (например, сторонниками понимания мира как иллюзии или видимости), то тогда рушится вся наша привычная картина мира, наша система опыта и повседневной практики (как лингвистической, так и нелингвистической). Одним словом, речь идет о конфликте со здравым человеческим смыслом.

Таким образом, общефилософская позиция Мура, сформировавшаяся к концу 30-х годов, включала в себя следующие составляющие. *Во-первых*, это метод утонченного лингвистического анализа употребления слов и словосочетаний, в основе которого лежат приемы перефразировки высказываний естественного языка в более ясной форме. Именно с помощью такого метода он вел полемику со своими идеалистическими оппонентами. *Во-вторых*, он разрабатывал неореалистическую теорию познания, в основе которой лежит тезис о независимости от сознания объекта познания, который дается нам непосредственно, а также понятие "чувственных данных", из которых складывается наш опыт. И, *наконец*, он совершенствовал свое доказательство существования вещей внешнего мира, в основе которого лежат врожденные реалистические убеждения людей и их здравомыслие. Все эти позиции так или иначе преломляются и в этической доктрине английского философа.

А. Ф. Грязнов

<sup>1</sup> Moore G. E. Philosophical Papers. L.; N. Y., 1959. P. 127—150.

Выход в свет работ Дж. Мура "Principia Ethica" (1903) и "Этика" (1912) стал одним из важнейших событий в области этики нашего века, "революцией в этической теории"<sup>1</sup>. С этого времени начал складываться, прежде всего усилиями Мура, ее новый образ, новая методология, которая затем вошла в историю под названием *метаэтики*.

Почему возникновение метаэтики стало столь важным событием? Что нового принесла с собой метаэтика?

Прежде всего, она предложила совершенно новое понимание этики. Если в "традиционной" философии морали этика обычно трактовалась как наука о морали, то теперь уже не сама мораль, а наука о ней — этика, а в особенности язык последней должны были стать предметом исследования. Вот эта своего рода "надстройка" над собственно этикой и получила название "метаэтика". Метаэтика — новая этика — исследует уже не поступки людей, их поведение, мотивы, нормы и оценки, а их логические, лингвистические и понятийные выражения, то есть логику и язык морали. Но сверх того метаэтика включила в свой предмет и следующий логико-языковый "слой" (строго говоря, мета-мета уровень), где объектом исследования оказываются понятия и суждения самих теоретиков морали. За совершение этого кардинального поворота в этике Мура иногда именуют даже "Кант двадцатого века"<sup>2</sup>.

Основные работы Дж. Мура продолжают переиздаваться (книга "Principia Ethica" издавалась более 13 раз), они переведены на многие языки мира. Кроме того, велико число работ, посвященных анализу его философской и этической концепций. До сего времени он остается самым цитируемым автором в западной этике XX столетия. Конечно, существует немало работ, содержащих и критику в адрес метаэтики. Но несомненно, что метаэтика является тем специфическим явлением, которое наиболее полно характеризует западную этику XX века, развивавшуюся либо под знаком метаэтики, либо в полемике с ней, или же, наконец, в ходе исследования ее идей и принципов. Ведь главное в ней — не сами проблемы, а совершенно новый подход к их решению.

Действительно, *проблемы*, которые ставит Дж. Мур в "Principia Ethica" и в "Этике", вполне традиционны: добро и зло, идеал, правильное и неправильное. Так в чем же состоит революция, произведенная Муром в этике? Ответить на этот вопрос можно, только проанализировав состояние западной этики в конце XIX — начале XX века. Мур начал свой анализ с решительной критики основных предшествующих и современных ему форм этической методологии в виде гедонизма, "метафизической" этики, натурализма, эмотивизма и утилитаризма. Четырем из этих основных разновидностей он посвящает по отдельной главе

<sup>1</sup> Kerner G. C. The Revolution in Ethical Theory. Oxford, 1966.

<sup>2</sup> Ibidem.

в "Principia Ethica", несколько глав в "Этике". Натурализм как методологию решения моральных проблем он атакует в обеих работах.

Подчеркнем, что критика Дж. Мура носит отнюдь не чисто исторический характер: опровергая гедонизм или "метафизику", Мур не ограничивает свою задачу разрушением этических систем Аристиппа, Эпикура, Платона или Канта. Он распространяет свою критику и на ближайших предшественников и современников — Г. Спенсера (1820—1903), Г. Сиджуика (1838—1900), И. Бентама (1748—1832) и др., показывая, в чем состоит принципиальная ошибочность гедонистской или метафизической *методологии*, независимо от того, когда она применялась — в эпоху ли Древней Греции или в прошлом веке. В силу этого критика Мура приобретает глобальный характер: он развернул наступление, по сути дела, *на всю прежнюю этику*, а не только на взгляды отдельных философов как ее теоретиков.

Таким образом, "революционность" создаваемой Муром метаэтики, с самого начала снискавшей уважение ученых и простых читателей, — это способность подвергнуть критическому отрицанию все наиболее важные разновидности этики, всю прошлую и современную методологию решения этических проблем, вскрыв изъяны и недостатки в построениях самых авторитетных представителей в истории этики. Следует признать, что "печатью величия"<sup>1</sup> отмечена прежде всего эта, критическая, часть его работы. Впрочем, не все корректно у Мура в историко-философской части его критических анализов. Так, например, критикуя метафизическое обоснование этики, он неверно охарактеризовал отношение Канта к христианской этике.

Но общий замысел Дж. Мура не исчерпывался критикой. Его главная цель — дать новое понимание этики и главных ее проблем — добра, правильного. А это можно было сделать только после выяснения ошибок всей предшествующей этики. Главным объектом его критики стала совершаемая почти всеми школами одна *общая* для всех ошибка, которую он называл натуралистической ошибкой. Ее формулировка — еще одна заслуга Мура (и еще одна заслуга метаэтики).

В чем же состоит натуралистическая ошибка? Чтобы показать это, Мур вводит свое знаменитое разграничение между "естественными" и "неестественными" свойствами и качествами предметов и явлений, доказывая это следующим образом. Обычно, когда этики анализируют содержание добра, они рассуждают по такой логической схеме: называют что-то добром и, характеризуя так вещь или явление, одновременно как бы тем самым и определяют добро. Например, говорят: "Удовольствие — это добро"; "Добродетель — это добро"; "Честность — это добро"; "Выполнение долга — это добро" и т. д. Затем для разъяснения понятия "добро" производят перестановку, обращение терминов и получают такие суждения, как: "Добро — это удовольствие"; "Добро — это добродетель"; "Добро — это честность"; "Добро — это выполнение

---

<sup>1</sup> Ayer A. J. Russell and Moore. The Analytical Heritage. Cambridge, 1971.

долга". Или, например, в случае употребления слова "добро" в качестве прилагательного (с логической точки зрения при этом также происходит предикцирование) говорят: "Этот поступок — правильный, полезный и поэтому он хороший"; "Этот человек — веселый, общительный, а поэтому он хороший"; "Эта погода — теплая, солнечная, а поэтому хорошая". А затем, после некорректного обращения терминов, получается: "Этот поступок — хороший, потому что он правильный"; "Этот человек — хороший, потому что он веселый и общительный" и т. д.

Во всех этих случаях, считает Мур, происходит ошибка *смещения понятий*. Добро отождествляется с какими-то другими свойствами вещей и явлений, происходит подстановка значений слов, обозначающих эти свойства, под содержание термина "добро", и это ошибочно выдается за аутентичное искомое определение самого этого понятия: между тем все сводится лишь к тому, что были перечислены либо те вещи и явления, которые обычно называются добром, либо те свойства и качества, наряду с которыми или благодаря которым предмет, явление, поступок или человек называются в общепринятом словоупотреблении "хорошими".

Рациональное зерно приведенного нами рассуждения Мура состоит в том, что, действительно, *моральная* оценка чего-либо как добра не совпадает ни с какой другой оценкой этой вещи — ни с прагматической оценкой ее полезности, ни с гедонистической оценкой ее приятности, ни с эстетической оценкой ее с точки зрения красоты. Более того, моральная оценка может существовать *вопреки* им. Поэтому выделение "естественных" и "неестественных" (то есть, по сути дела, специфически моральных) качеств и свойств предметов и явлений способствует акцентированию своеобразия феноменов морали, выявлению ее особого, специфического характера, представляя собой попытку выделить, так сказать, особый *субстрат морали, ее специфику*.

Например, гедонизм отождествлял добро с удовольствием и любое другое этическое понятие ставил в неразрывную связь с удовольствием. Мур показывает ошибочность гедонизма, говоря, что удовольствие может лежать в основе не только добра, но и зла, а добром может оказаться не только наличие удовольствия и отсутствие страдания, но и наоборот. Отсюда он делает вывод, что добро не редуцируется к удовольствию и не может быть его критерием, что специфичным для морали является, наоборот, отказ от удовольствия ради добра. В силу этого гедонизм совершает "натуралистическую ошибку", сводя "моральное" к "натуральному", в данном случае добро к удовольствию.

Анализируя методологию другого распространенного направления в этике — натурализма, Дж. Мур доказывает его ошибочность в целом, подробно разбирая натурализм известного английского философа морали Г. Сиджуика, и доводит свою критику до современных ему форм натурализма, в том числе до эволюционистской этики Г. Спенсера. В ходе анализа натурализма Мур показывает, что метод решения основ-

ного этического вопроса: "Что такое добро?" — в натурализме состоит в сведении добра к сохранению и развитию жизни. Скрупулезно анализируя натуралистско-эволюционистскую аргументацию, Мур показывает, что добро с этими явлениями не совпадает: стремление к сохранению жизни может легко привести к эгоизму и злу, а стремление к добру может потребовать от человека пожертвовать жизнью. У Спенсера же получается, что моральное добро по своей сущности как раз и совпадает с эгоизмом.

Переходя затем к методологии "метафизической" этики (имеются в виду философско-этические системы, например Платона, стоиков или Канта, и более поздние, вплоть до современных ему "метафизических", то есть онтологически обоснованных теорий), Мур подвергает критике характерную для нее установку: определение содержания "добра", а также и всех других понятий морали происходит здесь путем их соотнесения с идеей сверхъестественного существа, Абсолюта и т. п. Несмотря на то что идеи Бога, Абсолюта или Универсума лишены в этих онтологиях естественной природы и не являются в этом смысле "натуральными" (естественными) объектами, Мур тем не менее обвиняет и "метафизическую" этику в той же — натуралистической — ошибке. По мысли Мура, натуралистической ошибкой страдает *всякая* методология, которая сводит "добро" (а вместе с ним и всю мораль) к чему-то лежащему вне морали, будь то естественные или сверхъестественные объекты. Таким образом, можно сделать совершенно определенный вывод, что "натуралистической ошибкой" для Мура является всякая гетерономность морали.

Наиболее просто и откровенно это явление гетерономности морали трактуется в утилитаристской этике. Критикуя утилитаризм на материале известных работ Дж. Ст. Милля (1806—1873) и И. Бентама, Дж. Мур обращает внимание на то, что типичным для утилитаризма методологическим приемом является введение в качестве критерия "добра" наибольшего счастья для наибольшего числа людей. Этот же ответ дается утилитаристами и на вопросы: "Что такое долг?"; "Что такое добродетель?"; "Что такое счастье?"; "Что такое моральное поведение?" и т. д. Мур показывает, что далеко не всякий моральный поступок и не всякий вид добра обязательно имеет своим последствием счастье большинства или хотя бы большего, чем прежде, количества людей или даже счастье лишь некоего одного человека. Часто бывает так, что следование принципам морали и добродетельная жизнь не вознаграждаются счастьем, и наоборот, счастье бывает наградой отнюдь не за нравственные поступки, то есть мораль и счастье отнюдь не совпадают. Поэтому Мур обвиняет в "натуралистической ошибке" также и утилитаризм, объявляя неверной саму его методологию — сведение добра к счастью человека (или человечества). Но он признает, что в сравнении с другими теориями утилитаризм оказывается все-таки более предпочтительным учением.

Мур не ограничивается тем, чтобы подчеркнуть натуралистическую ошибку как всеобщий роковой изъян этики. Он делает еще один важный

шаг в решении проблемы определения сущности морали: предлагает исследовательский прием, помогающий избежать натуралистической ошибки и выявить "чистую сущность" морали, избавить ее от примесей, выявить автономную, ни от чего не зависящую природу морали. Представим себе, рассуждает Дж. Мур, что в мире не существует ничего, кроме той вещи или явления, подлинную ценность которого мы хотим определить. Что эта вещь существует совсем одна. Хотели ли бы мы жить в таком мире, в котором бы эта вещь существовала (и совсем не существовали бы какие-то другие вещи), или мы хотели бы, чтобы в этом мире было много разных других вещей, но совсем не было бы этой? Если бы ответ на первый вопрос был положительным, а на второй — отрицательным, это значило бы, что данная вещь имеет ценность сама по себе, независимо ни от чего, она — внутренняя ценность, *intrinsic value* (в противоположность *extrinsic* — внешней).

Применив этот метод — изолирующей абстракции — к каким-либо конкретным вещам, например к музыке, мы попытаемся применить его и к более сложным вещам — удовольствию, добру, долгу, счастью, совести. И в этих случаях он тоже поможет нам понять очень важное и тонкое различие — между "добром самим по себе" ("добром как целью") и "добром как средством".

Аналогичным методом рассуждения Дж. Мур пользуется в "Этике" при анализе второго важнейшего понятия этики — понятия "правильное". И здесь его интересует не традиционно-нормативная правильность отдельных конкретных поступков, а проблема метаэтическая: какова сама природа "правильности", что такое "правильность вообще", "сама по себе", "как таковая", то есть тот особый субстрат, наличие которого в поступке делает его правильным, а отсутствие — неправильным. В поисках ответа на этот вопрос Мур вновь обращается к критике различных способов определения правильности и неправильности поступка, предлагаемых основными школами этики. Главным предметом критического анализа снова становится утилитаризм с его утверждением, что правильность и неправильность поступков зависят от удовольствия и страдания в соответствии с пропорцией, появляющейся в результате суммы удовольствий и страданий как для нас самих, так и для окружающих, как в настоящем, так и в будущем, как непосредственно, так и косвенно. Далее Мур, с оговорками и уточнениями, переносит этот принцип и на другую большую важную группу поступков — те, которые мы обязаны совершать или которые являются нашим долгом. Преобладание удовольствия над страданием является *признаком* всех правильных и всех должных поступков, но не причиной их правильности и обязательности, считает Мур, даже если под удовольствиями здесь понимаются не низменные и грубые, а так называемые высшие, духовные. От такого понимания всего один шаг до понимания добра и зла, поэтому Мур прослеживает связь удовольствия и неудовольствия не только с правильными и должными поступками, но и с добром и злом, и вновь



получается, что какое-то целое является внутренне хорошим или плохим тогда и только тогда, когда содержит перевес удовольствия над страданием, или же наоборот, то есть вроде бы воспроизводится логика утилитаризма. Мур, однако, вскоре вынужден признать ее необоснованность: правильное не сводится к удовольствию.

Предметом критического анализа в следующих главах "Этики" становится эмотивизм с его утверждением, что истоки всех моральных понятий — в том числе правильного и неправильного, добра и зла — лежат в чувствах и убеждениях людей. Однако правильное и неправильное не сводятся только к выражению эмоций или даже убеждений большинства людей. Так, может быть, все дело в том, что это должны быть чувства и убеждения не людей, пусть даже и их большинства, а некоего сверхъестественного существа — Бога? Нет, правильность не равна общезначимости, но она и нечто иное, чем заповеди Бога. Но не является ли правильность идентичной тому, что свободно выбрано человеком и является результатом его решения, а не тому, что навязано человеку извне? В истории этики были весьма популярны подобные попытки напрямую связать правильность и "аутентичность". Но и от этой редукции Мур предлагает отказаться. Так же как и от попыток свести правильность к хорошим мотивам или к хорошим последствиям. Смысл предпринятого Муром анализа "правильного" — в доказательстве несводимости данного качества поступков ни к какой отдельной дифференциальной их черте, но в обнаружении его специфического, интегрального по своей природе, характера. И хотя по личным пристрастиям Мур остается близок к консеквенциализму, его анализ правильности и неправильности, переходящий, по сути дела, в анализ главного предмета этики — моральности и неморальности — и расширяющийся до масштаба всей этики, остается ярким образцом метаэтического метода.

Какие еще тонкости удалось выделить Дж. Муру? Вот как он сам формулирует эту проблему: "Вопрос: "Что такое добро?" может иметь и другое значение. Мы можем иметь в виду не то, какие предметы и явления являются добром (хорошими), а то, как следует определить содержание "добра". В этом случае поставленный выше вопрос следует сформулировать по-другому, а именно: "Что означает добро?"... И этот вопрос является самым фундаментальным вопросом этики"<sup>1</sup>. Итак, Мур предлагает исследовать *предикаты* "добро" и "хорошее", которые могут быть приписаны самым различным предметам, вещам, явлениям и поступкам, поскольку все они объединены в общий для них класс благодаря тому, что они морально "хорошие", ибо причастны "добру" как таковому. Мур подчеркивает, что "добром", а значит, морально "хорошими" могут быть такие совершенно несопоставимые предметы, как книги, обед, действие, поведение, человек, животное, погода и т. д. Но

---

<sup>1</sup> См. наст. изд. С. 43. Далее ссылка на страницу дается в тексте в круглых скобках.

мы никогда не поймем, что такое добро, если будем анализировать *сами эти вещи и явления*, чтобы искать в них самих "добро", считает он. Понять, что такое добро, можно только прямо противоположным путем — путем исследования самого предиката "добро" как некоего свойства или атрибута, или определения — "быть добром", "быть хорошим". Таков логический ход исследования этических проблем, предложенный Муром.

Мур хорошо понимал существенное отличие этого пути исследования, этой методологии от других путей, уже пройденных предшествующей этикой. Если мы считаем, говорит он в полемике с натурализмом, что "слово "добро" *не может означать* ничего другого, кроме как некоторого свойства самих предметов, тогда нашей единственной задачей будет обнаружение этого свойства" (с. 55). Но выход состоит в том, чтобы не искать добро в предметах, не считать его их свойством и не пытаться выводить его из других свойств предметов и явлений, а исследовать "добро само по себе" (the good for its own sake), "добро как таковое". Мур вводит также термин, калькированный с Канта, — "добро в себе", "добро само по себе" (the good in itself).

Итак, мы видим, что Дж. Мур еще не вполне разорвал свою связь с прежней этической традицией: от нее он сохранил проблематику, сам главный предмет ее исследования, которым он считает природу добра и природу "правильного". Но он предложил новую методологию: логический и лингвистический анализ языка морали, освобождение основных этических терминов от груза субъективизма, что позволило сделать целый ряд уточнений в содержании основных понятий этики, в первую очередь добра и "правильного", позволило выделить некоторые смысловые оттенки, которые ранее ускользали от внимания исследователей. Муру удалось, прежде всего, внести определенный вклад в построение антисубъективистской концепции добра. Этот его личный вклад состоит прежде всего в проведении следующих важных смысловых дистинкций, тонких различий.

1. Проведено различие между "добром как целью" (good as an end) и "добром как средством" (good as a means). Отмечено, что эти два вида добра отличны друг от друга и часто не совпадают: некоторый поступок, например, сам по себе не может быть оценен как хороший, как добро, но поскольку он способствовал добру, а значит, возникновению чего-то хорошего (то есть в результате его совершения возникло добро), то он получает положительную оценку в качестве средства для достижения добра (это — добро как средство). В то же время существуют такие поступки и высшие ценности, которые являются безусловно морально хорошими — объективным добром, они-то и представляют собой добро-цель, к которому нужно стремиться ради него самого.

2. В многозначном понятии "добро" выделено особое его значение — "внутреннее добро (благо)", или "добро (благо) как таковое" (intrinsic good in itself). Дж. Мур иногда называет его также "универсальным

добром”, имея в виду, что то добро, которое остается таковым всегда, в любых условиях и обстоятельствах, есть безусловное добро, например максима “Не убий” как моральный принцип и следование ей.

Этим двум дистинкциям и их анализу сам Мур придавал большое значение и считал их вычленение и исследование своим научным открытием. Понятия, обозначенные этими терминами, отмечал он, “обсуждались без какого-либо четкого их различения” (с. 59). Он постоянно подчеркивал, что проведенные разграничения касаются самой сердцевины этики, выявляют ее предмет и специфику. Он пишет: “Вопросы: “Что́ является наилучшим само по себе?” и “Что́ принесет наилучшее из возможных последствий?” совершенно различны: оба они относятся к действительному предмету этики, и чем яснее мы различим их, тем больше у нас шансов ответить на них правильно... В этике... существуют две главные проблемы: одна — это вопрос о том, что́ является добром само по себе, вторая — вопрос о том, что́ имеет ценность как средство для достижения добра. Первый из них составляет главную проблему этики, и его решение является условием решения второго” (с. 60).

В ходе своего исследования Дж. Муру не удалось достичь ясности в вопросе, какие именно предметы и явления имеют характер универсального добра и могут стать конкретными примерами “добра самого по себе”, “добра как такового”. Более однозначно он смог решить негативную проблему: разоблачить мнимую универсальность многих из тех субъективистских видов добра, которым в прежней этике приписывался характер “добра как такового”. В этом пункте Мур провел такое смысловое различие, которое указало путь дальнейшего исследования природы добра и природы морали и помогло избежать многих теоретических ошибок.

Статья “Природа моральной философии”, включенная нами в данное издание, представляет собой одно из наиболее лаконичных и четких изложений этической концепции Дж. Мура, созданной им исходя из понимания этики не в качестве нормативной или дескриптивной теории, а как особой, метаэтической ее разновидности. Ценным, на наш взгляд, является в данной статье и то, как, вступая в критическую оппозицию к английской этической традиции и всему столь характерному для неопозитивизма эмотивистскому истолкованию природы морали, Мур доказывает не субъективистскую, а объективную природу этических и моральных суждений.

\* \* \*

В чем актуальность и современность Дж. Э. Мура для нашего российского читателя? Ведь рассуждения Мура, казалось бы, дистанцированы от нас не только почти столетним временным барьером, но и такой чисто английской, почти демонстративной нейтральностью, абстрактностью, отстраненностью? Но этой нарочитой формальностью, холодностью тона, почти полным отсутствием эмоций и примет време-

ни достигается нечто другое — более важное, чем всякая "живость" и занимательность чтения: полная объективность, почти абсолютная убедительность, безупречная точность в подтверждении всеми нами интуитивно лелеемой надежды: как бы ни старались какие-то силы манипулировать понятиями добра и зла, правильного и неправильного, ценного и неценного, как ни хотели бы играть ими как пустыми коробочками, вкладывая в них какое-то свое, им одним удобное и выгодное содержание, используя их в своих недобросовестных целях, значение этих понятий остается неизменным, они непоколебимы, они не поддаются жонглерам и дрессировщикам. Потому что их содержание не определяется субъективными интересами людей. Оно — объективно.

*Л. В. Коновалова*



Мне кажется, что в этике, как и во всех других областях философского исследования, трудности и разногласия, которыми полна их история, возникают в основном по одной, весьма простой причине, а именно: в силу того что ученые пытаются ответить на вопросы, не уяснив окончательно, *каковы* те вопросы, которые они собираются решать. Я не знаю, насколько был бы устранен этот источник ошибок, если бы философы *пытались* сначала точно определить содержание поставленных вопросов, а затем отвечать на них; ведь анализ и проведение тонких различий почти всегда бывает трудным делом: часто не удается четко сформулировать проблему, несмотря на усиленные попытки сделать это. Но я склонен думать, что в большинстве случаев подобная настойчивость могла бы принести успех; итак, многие, казалось бы, непреодолимые трудности и разногласия в философии перестали бы существовать, если бы только такие попытки были предприняты. При всем том философы, по-видимому, вообще не пытаются точно устанавливать, что же они хотят решить; и — то ли в результате этого упущения, то ли по другой причине — они постоянно стремятся доказать, что с помощью "да" или "нет" можно ответить на вопросы, которые *ни один* из этих ответов не удовлетворяет вследствие того, что проблема, которую они пытаются решить, представляет собой не одну проблему, а несколько, каждая из которых требует различного решения.

В этой книге я попытался четко разграничить два вида проблем, решать которые — задача философов морали, но они почти всегда смешивали их либо друг с другом, либо с другими проблемами. Эти два вида проблем можно сформулировать следующим образом: во-первых, какого рода предметы и явления должны существовать ради них самих; во-вторых, какого рода действия мы должны совершать? Я попытался ясно показать, что означает, когда мы относительно какого-то предмета задаемся вопросами: "Должен ли он существовать ради него самого?", "Является ли он добром самим по себе?", "Имеет ли он внутреннюю ценность?" Точно так же я старался четко определить, что означает, когда относительно какого-то поступка мы задаем вопросы: "Должны ли мы его совершать?", "Является ли он правильным поступком или долгом?"

Из правильного понимания природы этих двух проблем, как мне кажется, следует еще один важный вывод, а именно: какова природа тех доказательств, лишь с помощью которых можно принять или опровергнуть всякое этическое суждение, поддержать его или усомниться в нем. Как только мы установим точное значение этих двух проблем, станет ясно, я полагаю, какого рода доказательства могут быть использованы в качестве аргументов за или против всякого конкретного их решения. Тогда станет ясно, что ответы на *первый* вопрос ни на какие подходящие

доказательства опираться не могут: их истинность или ложность нельзя вывести ни из какой другой истины, кроме как из них самих. Решая проблемы такого рода, мы можем избежать ошибки только в том случае, если четко уясним, что исследуем именно эту проблему, а не какую-то другую или другие. Но я пытался показать как опасность таких ошибок смешения, так и то, что существуют меры предосторожности, при соблюдении которых мы можем избежать их.

Что касается *второй* проблемы, то и здесь точно так же становится ясно, что решение ее *поддается* доказательству и опровержению; более того, рассматривая ее, приходится иметь в виду так много различных точек зрения, что достичь правдоподобия относительно их истинности и ложности очень трудно, а определенности — просто невозможно. Тем не менее можно дать точное определение того *вида* аргументов (evidence), которые и необходимы, и единственно пригодны для доказательства их истинности и ложности. Такое доказательство должно содержать посылки двух и только двух видов: оно должно состоять, во-первых, из предложений, касающихся результатов рассматриваемого действия, то есть из истин, касающихся *причинных* связей, и, во-вторых, оно должно содержать *также* этические истины, очевидные сами по себе, — те, которые мы причислили к первому классу. Для доказательства, что какой-то поступок должен быть совершен, необходимы многие истины обоих видов, но любой другой вид доказательств здесь совершенно непригоден. Отсюда следует, что если философ-этик захочет доказать суждения первого рода при помощи любых аргументов, а для доказательства суждений второго рода он приводит только причинные или только этические истины либо приводит истины, которые не относятся ни к одному из этих видов, то его рассуждение по меньшей мере не доказывает его выводов. Но его выводы будут не только вообще лишены веса: мы будем иметь основания подозревать его в смешении проблем; ибо приведение неподходящих аргументов обычно свидетельствует о том, что философ имел в виду не ту проблему, которую он собирался решать, а какую-то совершенно другую, отличную от нее. Думается, что этические дискуссии до настоящего времени основывались на таком совершенно неправильном применении аргументов.

Одну из главных тем этой книги можно поэтому определить, перефразируя название одного из известных кантовских произведений. Я попытаюсь написать "Пролегомены ко всякой будущей этике, которая может претендовать на звание научной". Иными словами, я попытаюсь отыскать фундаментальные принципы этического рассуждения; и именно установление этих принципов, а не принятие каких-либо окончательных решений на основе их использования можно считать главным предметом книги. Я попытался, кроме того, в главе VI представить некоторые выводы, касающиеся ответа на вопрос: "Что такое добро само по себе?" Причем мои выводы весьма отличаются от тех, которые обычно защищают философы. Я попытался определить классы, на которые подразделяются все основные виды добра и зла, и показать, что существует множество самых различных предметов, хороших и плохих самих по себе, и что все предметы данного класса располагают какой-то одной и той же чертой, общей им всем и присущей только им.

Для различения тех этических суждений *первого* вида, которые не могут быть доказаны или опровергнуты, я, пользуясь термином Сиджуика, иногда называл их "интуитивными суждениями". Но я прошу учесть, что я не "интуитивист" в обычном смысле этого слова. Сам Сиджуик, по-видимому, никогда четко не осознавал того, какое огромное значение имеет различие, существующее между его интуитивизмом и обычной доктриной, которую называют этим термином. Интуитивист в собственном смысле слова утверждает, что суждения, которые я отнес ко *второму* виду, — суждения, которые утверждают, что какой-то поступок является *правильным* или *должным*, — нельзя ни доказать, ни опровергнуть указанием лишь результатов этого поступка. Меня же, наоборот, меньше волнует, что суждения *этого* вида являются *неинтуитивными*, чем то, что суждения *первого* вида имеют интуитивный характер.

Опять-таки, я хотел бы обратить внимание на то, что, когда я называю такие суждения "интуитивными", я утверждаю *просто*, что они не поддаются доказательству; я не имею в виду ничего другого, кроме того, что таков наш способ или источник их познания. Еще менее я склонен считать (как это делает большинство интуитивистов), что какие-то суждения вообще являются истинными, *потому что* мы познаем их именно таким конкретным способом или с помощью какой-либо другой конкретной способности: я утверждаю, напротив, что тем же самым способом, каким можно познать истинное суждение, можно также познать и ложное.

Когда эта книга была уже закончена, я обнаружил у Ф. Brentano в "Происхождении нравственного познания"<sup>1</sup> идеи, более созвучные моим собственным, чем у какого-либо другого известного мне автора. Brentano, по-видимому, полностью со мной согласен в следующем: (1) в понимании того, что все этические суждения определяются наличием в них в качестве предиката некоторого простого уникального объективного понятия; (2) в разделении этических суждений на такие же, как у меня, виды; (3) в утверждении, что суждения *первого* вида не доказуемы и (4) в вопросе о том, какого рода аргументы необходимы и пригодны для доказательства суждений *второго* вида. Но он считает фундаментальным этическим понятием не то простое понятие, которое я называю "добром", а сложное, комплексное понятие, которое я обозначил словом "красота"; кроме того, он не признает и даже имплицитно отрицает принцип, который я назвал *принципом органического единства*. Вследствие этих двух различий его выводы относительно того, какие предметы являются добром сами по себе, также очень существенно отличаются от моих. Он тем не менее согласен со мной, что существует много различных видов добра и что любовь к добру и красоте составляет среди них один из важных видов.

---

<sup>1</sup> Franz Brentano. Der Ursprung der sittlichen Erkenntnis, 1902. На эту книгу я написал рецензию, которая, надеюсь, появится в "International Journal of Ethics" в октябре 1903 года. Я могу сослаться на эту рецензию, поскольку в ней дан более полный перечень аргументов о причине моих расхождений со взглядами Brentano.



Я хочу упомянуть об одной оплошности, которую я заметил слишком поздно, чтобы можно было исправить ее, и которая, как я опасаясь, может послужить причиной лишних трудностей для некоторых читателей. Я упустил из виду прямое обсуждение соотношения различных понятий, обозначаемых одним словом "цель". Последствия этой оплошности частично могут быть нейтрализованы ссылкой на мою статью "Телеология" в "Философском и психологическом словаре" Болдуина<sup>1</sup>.

Если бы я мог переписать мою работу теперь, я написал бы совсем другую и, как я полагаю, гораздо лучшую книгу. Но можно сомневаться, смог ли бы я, стараясь удовлетворить самого себя, не только более глубоко изложить идеи, которые мне очень хотелось выразить, но и не утратить при этом ясности и точности. Как бы то ни было, мое убеждение в том, что публикация этой книги в том виде, в каком она есть, вероятно, лучшее, что я мог сделать, не спасает меня от горестного сознания, что она полна недочетов.

Тринити-колледж, Кембридж

Август, 1903

[Эта книга перепечатывается теперь без всяких изменений, за исключением исправления некоторых опечаток и грамматических ошибок. Она переиздается, поскольку я все еще согласен с ее главными выводами и тенденциями; и она перепечатывается без изменений потому, что я счел, что, если бы я начал исправлять все, нуждающееся, с моей точки зрения, в исправлении, я не смог бы удержаться от того, чтобы переписать всю книгу заново. Дж. Э. Мур]

Кембридж, 1922

---

<sup>1</sup> Baldwin J. M. Dictionary of Philosophy and Psychology, 1901—1905.

# ОБЗОР СОДЕРЖАНИЯ

## Глава I. Предмет этики

### А

1. Чтобы определить этику, мы должны установить, что обще всем этическим суждениям и присуще только им.

2. Такой общей и присущей только этическим суждениям чертой является, однако, не то, что они относятся к поведению людей, а то, что в них употребляется некоторое определение "хорошее" (предикат "добро") или его противоположность "плохое" (предикат "зло"), которые могут быть приложены как к поведению, так и к другим предметам.

3. Субъектами этических суждений не являются "отдельные предметы", как это бывает в некоторых других науках.

4. Этика включает в себя все *общие* суждения, которые утверждают связь качества "хороший" ("добро") с каким-либо предметом, а поэтому включает и казуистику.

### В

5. Этика, однако, должна исследовать не только то, каким объектам обычно принадлежит качество "хороший" ("добро"), но также и то, каково само это качество.

6. Исследование показывает, что это качество неопределимо;

7. или что оно является простым качеством; если же под дефиницией понимать анализ предмета мышления, то можно дать дефиницию только сложных предметов;

8. а такое значение термина "дефиниция" является самым важным из трех используемых значений.

9. Тем, что не поддается определению, является не "добро" или все то, что обладает качеством быть добром, а само качество "добро".

10. Термин "добро" означает, следовательно, некий уникальный простой предмет мышления, единственный в своем роде среди бесчисленных других предметов; такой предмет, однако, очень часто отождествляют с другими — это ошибка, которую мы можем назвать "натуралистической ошибкой".

11. Эта ошибка сводит тезис, обычно признаваемый главным принципом этики, либо к тавтологии, либо к утверждению, выясняющему значение термина.

12. Природу этой ошибки легко распознать.

13. Если бы не совершалась эта ошибка, было бы ясно, что имеются две альтернативы, ведущие к признанию того, что качество "добро" неопределимо: либо это качество является сложным, либо не существует вообще никакого качества, которым бы занималась исключительно этика; эти альтернативы можно опровергнуть, лишь обращаясь непосредственно к состоянию вещей, о которых идет речь, но таким способом можно разрушить их.

14. "Натуралистическая ошибка" иллюстрируется на примере взглядов Бентама и указывается, как важно избегать ее.

## С

15. Между качеством "добро" и другими предметами этические суждения обычным путем устанавливают отношения двух видов, а именно: можно утверждать, что либо предмет *является* хорошим (добром) сам по себе, либо же он связан причинно еще с каким-то предметом, являющимся "добром самим по себе", то есть он является "добром как средством".

16. Не следует ожидать, что наши исследования этого второго вида отношений установят нечто большее, чем то, что поступки некоторого определенного рода *вообще* будут иметь наилучшие из возможных последствия.

17. Если же отношение первого вида будет истинно в одном случае, то оно будет истинно и во всех остальных случаях. Все обычные этические суждения утверждают *причинные* отношения, однако обычно они не так уж важны потому, что два выше обозначенных вида отношений не различаются.

## Д

18. Исследование внутренней ценности какого-либо предмета является сложным вследствие того, что ценность целого может быть иной, чем сумма ценностей составляющих его частей.

19. В этом случае между частью и целым устанавливается отношение, которое обнаруживает, с одной стороны, сходство с соотношением средства и цели, а с другой — и важное отличие от него.

20. Термином "органическое целое" можно успешно пользоваться для обозначения такого целого, особенность которого состоит в обладании им ценностью, отличающейся от суммы ценностей его частей; из двух же других особенностей, обычно имплицитно подразумеваемых под этим термином,

21. одна, состоящая во взаимной причинной зависимости между частями, не остается ни в какой необходимой связи с первой особенностью,

22. другая же, на которую делается особое ударение, вообще не может быть особенностью целого, поскольку является понятием внутренне противоречивым, возникшим вследствие смешения понятий.

23. Итоги содержания главы.

24. В этой и следующих двух главах будут рассмотрены некоторые ответы на второй этический вопрос, а именно на вопрос: "Что является добром самим по себе?" Для этих ответов характерно следующее: (1) они утверждают, что только предметы какого-то *одного* рода суть добро само по себе; (2) это утверждение опирается на допущение, что лишь *один* предмет определяет значение понятия "добро".

25. Такие теории можно разделить на две группы: (1) метафизические\* и (2) натуралистические; вторую группу можно разделить далее на две подгруппы: (а) теории, согласно которым единственным добром является какой-то естественный предмет, отличный от удовольствия, (б) гедонизм. В данной главе рассматриваются теории, включенные в подгруппу (а).

26. Дефиниция натурализма.

27. Обычный аргумент, согласно которому предметы являются добром в силу того, что они "естественны", может имплицитно содержать: (1) либо ложное суждение, что то, что "нормально", так таковое, является добром;

28. (2) либо ложное суждение, что то, что "необходимо", так таковое, является добром.

29. Очень распространенной, однако, является в настоящее время *систематическая* апелляция к природе в связи с идеей эволюции. Исследование этики Герберта Спенсера иллюстрирует эту форму натурализма.

30. Дарвиновскую научную теорию "естественного отбора", которая была главной причиной широкого распространения термина "эволюция" в новейшее время, следует тщательно отличать от некоторых идей, обычно ассоциируемых с этим термином.

31. В спенсеровском соединении эволюции с этикой заметно, как мне кажется, влияние "натуралистической ошибки".

32. Но то, что говорит Спенсер об этических отношениях между "удовольствием" и "эволюцией", неясно, и возможно, что натурализм Спенсера является в основном натуралистическим гедонизмом.

33. Обсуждение третьей главы книги Спенсера "Основания этики" служит иллюстрацией этих двух пунктов и обнаружению того, что у Спенсера происходит полное смешение понятий, касающихся основных принципов этики.

34. Три возможные точки зрения на соотношение эволюции и этики автор отличает от такой натуралистической позиции, для обозначения которой предлагается сохранить, ограничив его, термин "эволюционистская этика". Согласно каждой из трех точек зрения, соотношение эволюции и этики несущественно, "эволюционистская" же точка зрения, которая придает этому соотношению особое значение, имплицитно содержит две ошибки.

35. Итоги содержания главы.

### Глава III. Гедонизм

36. Гедонизм обязан своим широким распространением главным образом "натуралистической ошибке".

37. Гедонизм можно определить как концепцию, согласно которой "удовольствие является единственным добром"; гедонисты всегда при-

держивались этого тезиса и считали его главным этическим принципом, хотя обычно смешивали его с другими.

38. Метод, примененный в этой главе, будет состоять в изложении аргументов, обычно приводимых для обоснования гедонизма, или в изложении путем критики взглядов Дж. Ст. Милля и Г. Сиджуика оснований, достаточных для доказательства, что гедонизм является неправильным.

## А

39. Милль доказывает, что счастье является единственной целью, к которой сто́ит стремиться, и подчеркивает, что утверждения, касающиеся конечных целей, не подлежат доказательству.

40. Тем не менее он дает доказательство своего первого утверждения, которое состоит в: (1) ошибочном смешении понятий "достойный желания" и "желаемый",

41. (2) попытке доказать, что желаемо только удовольствие.

42. Теория, согласно которой желаемо одно только удовольствие, в значительной мере обязана своим возникновением смешению *причины* и *предмета* желания; удовольствие, по всей вероятности, не является единственным *предметом* желания; и если даже оно всегда является одной из *причин* желания, то этот факт не может никого склонить к тому, чтобы считать его добром.

43. Милль пытается согласовать свой тезис, согласно которому удовольствие является единственным предметом желания, со своим предположением, что и другие предметы желаемы, допуская бессмыслицу, а именно утверждая, что то, что является средством для счастья, является "частью" счастья.

44. Итоги анализа содержания аргументов Милля и критики их автором.

## В

45. Мы должны перейти теперь к рассмотрению принципа гедонизма как "интуитивного положения", каким открыто признавал его только Сиджуик. То, что этот принцип не поддается *доказательству*, не является само по себе основанием для недовольства.

46. Начиная, таким образом, рассмотрение того, какие предметы являются добром сами по себе, мы заканчиваем критику натурализма и переходим ко второму разделу этических проблем.

47. В тезисе Милля, согласно которому некоторые удовольствия качественно выше других, имплицитно содержится следующее:

(1) суждения, касающиеся целей, должны быть интуитивными;

48. (2) удовольствие *не* является единственным добром.

49. Сиджуик избежал тех смешений понятий, которые допустил Милль; поэтому, рассматривая его аргументы, мы будем рассматривать лишь вопрос: "Является ли удовольствие единственным добром?"

50. Сиджуик старался прежде всего доказать, что ни один предмет вне сферы человеческого существования не может быть добром. Приводятся доводы, ставящие под сомнение правильность этого положения.

51. Сиджуик переходит затем к гораздо более важному положению, согласно которому из всех аспектов человеческого существования только удовольствие является желаемым.

52. Но *удовольствие* следует отличать от *сознания удовольствия*; (1) поскольку же мы проводим это различие, то ясно, что *удовольствие* не является единственным благом (good);

53. (2) и можно также ясно доказать, что *сознание удовольствия* не является единственным благом (good), если мы так же старательно отличим его от всего того, что обычно ему сопутствует.

54. Из двух аргументов Сиджуика, доказывающих противоположную точку зрения, второй можно также согласовать с допущением, что *удовольствие* является лишь *критерием* того, что *правильно*.

55. В первом же своем аргументе — в апелляции к интуиции, основанной на рефлексии, — Сиджуик не смог ясно изложить эту проблему; (1) он не признает даже принципа *органического единства*;

56. (2) и не придает значения тому, что соответствие между гедонистическими суждениями и суждениями здравого смысла, которое он старался выявить, возникает только там, где речь идет о *суждениях, касающихся средств*: гедонистические суждения, касающиеся *целей*, явно парадоксальны.

57. Поэтому я делаю вывод, что если будут соблюдены соответствующие предосторожности, то интуиция, основанная на рефлексии, будет соответствовать здравому смыслу в вопросе о том, что неверно считать само сознание удовольствия единственным добром.

## С

58. Остается рассмотреть эгоизм и утилитаризм. Важно отличать эгоизм как доктрину, согласно которой "мое собственное удовольствие является единственным добром", от доктрины, противостоящей альтруизму, согласно которой поиски собственного удовольствия являются правильными *как средство*.

59. Эгоизм в собственном смысле слова невозможно защитить, ибо он противоречит самому себе: нельзя согласиться с тем, что, когда мы считаем что-то собственным благом, мы должны признать его *абсолютным добром* или же вообще не добром.

60. Это смешение понятий мы рассмотрим далее, критикуя противоположную точку зрения Сиджуика,

61. и доказывая, что вследствие этого смешения абсолютно ошибочным является мнение Сиджуика о том, что "соотношение разумного эгоизма и разумной доброжелательности" было "самой глубокой проблемой этики" и что необходима была некоторая определенная гипотеза, чтобы "сделать этику рациональной".

62. То же смешение понятий содержится в попытке выведения утилитаризма из психологического гедонизма в форме, в какой он обычно бывает выражен, например, у Милля.

63. Эгоизм в собственном смысле слова может быть обязан своим правдоподобием тому, что его смешивают с эгоизмом как теорией средств.

64. Отметим некоторую двузначность в понятии утилитаризма и подчеркнем, что: (1) утилитаризм как теория цели, к которой нужно стремиться, является в конечном счете опровергнутым путем опровержения гедонизма и (2) что, несмотря на то, что те аргументы, которые обычно выдвигаются в защиту утилитаризма, могли бы, самое большее, доказать лишь, что он дает *критерий* правильного поступка, — они совершенно недостаточны даже для этой цели.

65. Итоги содержания главы.

#### Глава IV. Метафизическая этика

##### А

66. Термин "метафизический" я определяю как относящийся прежде всего ко всякому объекту знания, который не является частью природы — который не существует во времени как предмет восприятия; но поскольку метафизики, не довольствуясь установлением истин, касающихся таких объектов, всегда предполагали, что то, что не существует в природе, должно во всяком случае *существовать*, — этот термин относится также и к предполагаемой "сверхчувственной реальности".

67. Под "метафизической этикой" я понимаю те системы, которые утверждают открыто или имплицитно, что ответ на вопрос: "Что является добром?" *логически зависит* от вопроса: "Какова природа сверхчувственной реальности?" Очевидно, что все такие системы содержат в себе ту же самую ошибку — "натуралистическую ошибку", — совершение которой мы указали как черту, определяющую натурализм.

68. Метафизика как исследование, касающееся "сверхчувственной реальности", может оказывать влияние на *практическую* этику: (1) если эта сверхчувственная реальность понимается как некое будущее, на которое могут влиять наши поступки, и (2) потому, что она доказывает ложность *любого* утверждения практической этики в том случае, если сможет доказать, что вечная реальность является единственной реальностью или же единственным добром. Большинство метафизиков, веря в действительность этого второго рода, принимают имплицитно тем самым абсолютную ложность *любого* практического утверждения, хотя и не замечают того, что их метафизика вступает таким образом в противоречие с их этикой.

##### В

69. Однако теория, с помощью которой я определил метафизическую этику, *не* утверждает, что метафизика имеет логическое значение для относящейся к *практической* этике проблемы: "Какие последствия будет иметь мой поступок?", но считает, что метафизика имеет такое логическое значение для основной этической проблемы: "Что является добром самим по себе?" Эта теория была опровергнута с помощью приведенного в главе I доказательства того, что "натуралистическая ошибка"

является ошибкой: остается указать только на определенное смещение понятий, которое придает этой теории правдоподобный характер.

70. Один из таких источников смещения понятий лежит, как мне кажется, в забвении различия между суждением: "Это есть добро", когда оно означает: "Этот *существующий* предмет является добром (благом)", и тем же самым суждением, когда оно означает: "Существование предметов такого *рода* было бы добром (благом)".

71. Другой же источник смещения понятий, по-видимому, состоит в забвении различия между тем, что *предполагает* данную истину или является *причиной* нашего знания данной истины, и тем, от чего эта истина *логически* зависит, или тем, что является *основой* убеждения в ее истинности: в первом значении фикция может иметь большее значение для этики, чем метафизика.

## С

72. Но более важный источник смещения лежит, по-видимому, в предположении, что "быть добром (благом)" — *то же самое*, что иметь некоторое сверхчувственное качество, которое также входит в дефиницию "реальности".

73. Одной из причин этого предположения, возможно, является логический предрассудок, что якобы все суждения относятся к наиболее известному типу суждений — тому, в котором как субъект, так и предикат являются реальными предметами.

74. Между тем этические суждения нельзя свести к этому типу; в частности, очевидно, что эти предложения следует отличать:

75. (1) от законов природы, с которыми они смешиваются в одной из наиболее известных доктрин Канта,

76. (2) а также от заповедей, с которыми их смешивали как Кант, так и другие философы.

## Д

77. Это второе смещение является одним из источников весьма распространенной в наше время концепции, согласно которой "быть добром (благом)" — *то же самое*, что "быть предметом желания"; но широким распространением эта концепция, по-видимому, обязана главным образом другим причинам. Что же касается этой концепции, то я постараюсь показать: (1) каковы те основные ошибки, которые, как мне кажется, привели к ее принятию, и (2) что, если мы отбросим ее, метафизика воли не может иметь ни малейшего значения для этики.

78. (1) Со времен Канта обычно утверждается, что "ценность" находится в таком же точно отношении к воле или чувству, в каком "истина" или "реальность" находится к познанию; или что соответствующим методом и является установление того, что *имплицитно* содержится в воле или чувстве, точно так же, как, согласно Канту, методом, характерным для метафизики, было установление того, что *имплицитно* содержится в познании.

79. Действительно существующие отношения между "добром" и волей или чувством, из которых выводится эта ошибочная доктрина,



в основном, как мне представляется, следующие: (а) *причинное* отношение, состоящее в том, что только с помощью размышления над данными воли и чувства мы осознаем этические различия; (б) истинность того, что познание качества "добро" *всегда*, может быть, присутствует в некоторых видах воли и чувства и оно всегда *вообще* им сопутствует.

80. Но ни один из этих *психологических* фактов не доказывает, что "быть добром" — то же самое, что "быть предметом желания или чувства": предположение, что такое следование возможно, является примером внутренней противоречивости современной эпистемологии — противоречивости, состоящей, с одной стороны, в разграничении, а с другой — в отождествлении *предмета* и *акта* мышления, самой "истины" и ее предполагаемого *критерия*.

81. И как только принимается эта аналогия между волеием и познанием, то точка зрения, согласно которой этические суждения находятся в существенной связи с волей и чувствованием (*feeling*), подкрепляется еще одной ошибкой, касающейся природы познания, — ошибкой, состоящей в предположении, что "восприятие" означает *лишь* некоторый определенный способ познания предмета, тогда как в действительности оно содержит мысль, что воспринимаемый предмет существует *реально*.

82. Аргументация трех последних параграфов суммируется и отмечается: (1) что волеие и чувствование *не* аналогичны познанию, (2) что, если бы даже они были аналогичными, тем не менее "быть добром" не могло бы *означать* "быть предметом желания или чувства некоторого определенного рода".

83. (2) Если "быть добром (благом)" не означает *то же самое*, что "быть желаемым", в таком случае последнее могло быть лишь *критерием* первого; но, чтобы доказать это, требовалось бы доказать, что многие предметы являются добром (благом) *независимо* от данного критерия; то есть большинство наших этических выводов мы должны были бы сделать до того, как метафизика воли смогла бы оказать нам хотя бы малейшую помощь.

84. Тот факт, что метафизики, которые, как, например, Грин, пытаются *основать* этику на воле, не предпринимают даже попыток в направлении этого независимого исследования, доказывает, что они исходят из ошибочного допущения, что качество "добро" *идентично* тому, что является желаемым; а следовательно, что их этические рассуждения не имеют абсолютно никакой ценности.

85. Итоги содержания главы.

## Глава V. Этика и поведение

86. Проблему, которая будет обсуждена в этой главе, следует четко отличать от двух проблем, обсуждаемых до этого, а именно от проблем: (1) каково содержание суждения: "Это является добром (благом) самим по себе"?

87. и (2) "Какие предметы являются добром (благом) сами по себе?", на которые мы частично уже ответили выше, сделав вывод, что удовольствие не является единственным добром самим по себе.

88. В этой главе мы будем рассматривать *третий* предмет этического исследования, а именно ответы на вопросы: "Какое поведение является *средством* для достижения хороших результатов?" или "Что мы должны делать?" Это вопросы *практической* этики, и ответы на них включают суждение, утверждающее *причинную* зависимость.

89. Показано, что утверждения: "Этот поступок является правильным" или "Этот поступок является моим долгом" равнозначны утверждению, что "все последствия обсуждаемого поступка будут наилучшими из возможных".

90. Остальная часть главы будет посвящена некоторым выводам, вытекающим из этого факта. (1) Первый состоит в том, что интуитивизм ошибается, ибо ни одно утверждение, касающееся того, что является долгом, не может быть самоочевидным.

91. (2) Ясно, что мы не можем надеяться узнать, какой из всех поступков, которые нам, вероятно, придется совершать в каждом конкретном случае, даст наилучшие из всех возможных последствия: установить в этом точном значении, что является нашим "долгом", невозможно. Однако вполне возможно установить, какой из поступков, который, *вероятно*, мы станем совершать, даст наилучшие последствия.

92. Различие, проведенное в последнем параграфе, разъясняется далее; при этом подчеркивается, что все, что этика сделала или может сделать, состоит *не* в определении безусловных обязанностей, а в указании того, какая из *нескольких* альтернатив, возможных в *данных* условиях, приводит к лучшим последствиям.

93. (3) Даже эта последняя задача является слишком трудной, и нет достаточных доказательств того, что все последствия одного поступка лучше последствий другого. Ибо (*a*) мы можем проследить последствия только в сравнительно недалеком будущем: мы должны, следовательно, признать, что ни одно последствие одного и того же поступка в неопределенном будущем, кроме самого ближайшего, не докажет противоположное — это предположение, может быть, и *можно* обосновать, но наверняка оно до сих пор не было обосновано.

94. (*b*) Чрезвычайно трудной задачей является установление того, что из двух поступков один будет иметь лучшие последствия в *ближайшем будущем*; совершенно же неправдоподобно и невозможно доказательство того, что какой-то конкретный поступок *во всех случаях* лучше как средство, чем его возможная альтернатива. Предписания долга, даже в этом ограниченном значении, могут, самое большее, быть лишь *общими истинами*.

95. (*c*) Что касается большинства поступков, наиболее часто одобряемых здравым смыслом, то можно, вероятно, доказать, что эти поступки *вообще* лучше в качестве средств, чем какая-либо другая возможная альтернатива, — и это в силу следующей причины. (1) Рассматривая некоторые предписания, можно доказать, что соблюдение их всеми было бы полезно в любом общественном устройстве, где инстинкты сохранения и развития жизни или обладания собственностью были бы сильны до такой степени, насколько сильными они обычно кажутся. Причем эту полезность можно доказать независимо от правильности точки зрения на то, что является добром самим по себе, поскольку их соблюдение является средством для достижения того,

что выступает необходимым условием достижения *всякого* значительного добра в больших количествах.

96. (2) Другие предписания таковы, что можно лишь доказать, что соблюдение их всеми полезно как средство для сохранения общества в более или менее *временных* условиях: если бы мы хотели доказать, что какие-то из этих предписаний являются полезными в *каждом* обществе, то мы могли бы это сделать, лишь доказывая их причинную связь с добром или злом самими по себе, каковые не всеми признаются в этих качествах.

97. Ясно, что предписания первого типа могут быть основаны *также* на существовании таких *временных* условий, на которые опираются подобные предписания второго типа; к таким *временным* условиям следует отнести так называемые *санкции*.

98. Данным способом, следовательно, можно, вероятно, доказать *общую* полезность для данного времени тех поступков, которые в нашем обществе *как* считаются обязанностями, *так и* всеми выполняются; однако весьма сомнительной представляется возможность привести убедительный довод в пользу какого-либо предполагаемого изменения в общественных условиях без независимого исследования того, что является добром или злом самими по себе.

99. (d) Если мы рассмотрим вопрос, отличный от предыдущих, а именно вопрос о том, как может отдельная личность принять решение о поступке: (a) когда *общая* полезность поступка, о котором идет речь, является несомненной, (b) — в других случаях, то, кажется, мы обнаружим основания для того, чтобы считать, что в отношении к (a), коль скоро общепользное предписание является одновременно общеисполняемым, личность должна *всегда* приспособливаться к нему (предписанию); но эти доводы неубедительны, если не хватает *либо* общего исполнения, *либо* общей полезности.

100. Что касается (b), то есть во всех остальных случаях, *предписаниям поведения* вообще не нужно следовать; вместо этого личность должна рассудить, какие виды добра *именно она*, в ее конкретных обстоятельствах, скорее всего в состоянии осуществить и каких видов зла она в состоянии избежать.

101. (4) Далее отсюда следует, что разграничение между "тем, что обязательно" и "тем, что уместно" не является первичным этическим разграничением. Когда мы спрашиваем: "Действительно ли это уместно?", мы задаем тот же самый вопрос, что и в случае, когда спрашиваем: "Является ли это моим долгом?", соответственно: "Является ли это средством для наилучшего из возможного?" Обязанности отличают главным образом черты вне-этического характера, а именно: (1) то, что многие люди имеют искушение не исполнять их; (2) то, что самые важные результаты этих поступков касаются не исполнителя, а кого-то другого; (3) то, что они вызывают моральные чувства. Если же они и *имеют* какую-то специфическую этическую отличительную особенность, то она состоит не в том, что их особенно полезно исполнять, а в том, что их особенно полезно санкционировать.

102. Разграничение между "долгом" и "интересом" является в основном разграничением тоже вне-этического характера: термин "заинтересованность", однако, сохраняет также связь с некоторым этическим

предикатом — то, что какой-то поступок соответствует "моим интересам", подтверждает лишь то, что этот поступок будет иметь наилучшие из возможных последствий некоторого частного рода, а не то, что все его последствия будут наилучшими из возможных.

103. (5) Далее, мы можем убедиться, что "добродетели" не следует определять как склонности, являющиеся добром самим по себе: они не обязательно должны быть чем-то большим, чем склонностями к совершению поступков, являющихся в целом добром как средством, а особенно тех поступков, которые в соответствии с пунктом (4) были квалифицированы как "обязанности". Отсюда следует, что определение того, является или не является какая-то склонность "добродетельной", требует обстоятельного исследования причинных связей, о которых шла речь в пункте (3); и что добродетель, признанная таковой в одном общественном устройстве, может не быть ею в другом.

104. Отсюда также следует, что у нас нет никакого основания считать, как это обычно делается, что достижение цели быть добродетельным путем выполнения обязанностей является иногда добром самим по себе, и еще меньше оснований — предполагать, что это единственное добро.

105. Если же мы рассмотрим внутреннюю ценность такого достижения добродетелей, то окажется: (1) что в большинстве случаев оно не имеет никакой внутренней ценности, или (2) что даже те случаи, в которых оно имеет определенную ценность, далеко не составляют единственное добро. С истинную последнюю утверждения обычно произвольно соглашаются даже те, кто отрицает это.

106. Однако для того, чтобы правильно решить проблему внутренней ценности добродетели, мы должны различать три разных вида склонностей, каждый из которых называется склонностью и считается единственным видом, заслуживающим этого наименования. Так, (a) простая неосознанная "привычка" к исполнению обязанностей, будучи видом самым распространенным, не имеет никакой внутренней ценности; христианские моралисты правы, признавая, что только "внешняя правильность" не имеет никакой внутренней ценности, хотя они и ошибаются, говоря, что она в силу этого не является "добродетелью", поскольку в этом суждении имплицитно содержится утверждение, что "внешняя правильность" якобы не имеет ценности даже как средство.

107. (b) Если добродетель состоит в склонности любить действительно хорошие последствия поступка и ненавидеть плохие и руководствоваться в поступках этими чувствами, то в таком случае она имеет определенную внутреннюю ценность, но эта ценность может значительно меняться по своей степени.

108. (c) Наконец, там, где добродетель основана на "совестливости", то есть на склонности к тому, чтобы в некоторых случаях не совершать поступок до тех пор, пока мы не убедимся и не почувствуем, что наш поступок является правильным, она, по-видимому, имеет некоторую внутреннюю ценность (ценность этого чувства особенно превозносила христианская этика), но наверняка не является, как хотел бы склонить нас думать Кант, ни единственной ценностью, ни даже всегда добром как средством.

109. Итоги содержания главы.

110. Под "идеальным" состоянием вещей можно понимать либо (1) наивысшее добро (благо), или абсолютно наилучшее; или же (2) наилучшее состояние вещей, в котором им позволяют в этом мире находиться законы природы; или, наконец, (3) какое-то наибольшее добро (благо) как таковое. В данной главе мы рассмотрим главным образом идеал в третьем значении этого слова — то есть займемся ответом на основной вопрос этики.

111. Правильный ответ на этот вопрос является важным шагом к правильному пониманию того, что является идеалом в первом и втором значениях.

112. Чтобы получить правильный ответ на вопрос: "Что является добром (благом) как таковым (самим по себе)?", мы должны выяснить, какую ценность имел бы каждый предмет, если бы он существовал абсолютно сам по себе, изолированно от других.

113. И если мы применим этот метод, то станет очевидным, что личные чувства и эстетические наслаждения составляют наибольшие из всех известных нам благ.

114. Если мы начнем с рассмотрения I — *эстетических наслаждений*, то выяснится: (1) что *существенным* моментом этих наслаждений всегда является некоторое одно чувство из огромного их разнообразия, несмотря на то что эти различные чувства могут иметь весьма малую ценность *сами по себе*.

115. (2) Точно так же обнаружится, что познание действительно прекрасных качеств является столь же существенным и имеет столь же малую внутреннюю ценность.

116. (3) Соглашаясь с тем, что соответствующее соединение этих двух элементов всегда является значительным добром (благом) и может быть очень большим добром (благом), мы можем, однако, поставить вопрос, не будет ли таким образом возникшее целое, при условии, что к нему в то же время *добавится правильное убеждение в реальном существовании предмета познания*, — не будет ли это целое иметь еще большую ценность?

117. Я полагаю, что на этот вопрос следовало бы ответить утвердительно: но, чтобы удостовериться, что это суждение является правильным, мы должны тщательно отличить его

118. от двух других суждений, а именно: (а) от суждения, что знание ценно как *средство*, и (б) от суждения, согласно которому там, где предмет познания сам по себе является добром, существование этого предмета действительно увеличивает ценность всего состояния вещей.

119. Если даже мы попытаемся избежать влияния этих двух суждений, то тем не менее вероятно, что само истинное (правильное) убеждение может быть существенным условием значительной ценности.

120. Таким способом мы получаем *третий* важный составной элемент многих значительных благ и возможность обоснования: (1) того, что *знанию* приписывается ценность, значительно превосходящая его ценность как средства; или (2) того, что соответствующая оценка (appreciation) *действительного* предмета имеет внутреннее превосходст-

во над оценкой просто *воображаемого* предмета равной ценности: так, например, чувства, направленные на действительный предмет, даже если этот предмет был чем-то низшим, могут иметь тенденцию сравняться с наивысшими воображаемыми удовольствиями.

121. (4) Наконец, что касается *предметов* познания, составляющих важный элемент этих видов ценного целого, то анализ их природы — задача эстетики; здесь необходимо лишь подчеркнуть, что: (1) называя эти предметы "прекрасными", мы имеем в виду то, что эти предметы остаются в упоминавшемся выше отношении к *ценному* целому; или же (2) в основном они сами являются сложными целыми — такими, что восторженное созерцание целого значительно превышает с точки зрения своей ценности сумму ценностей восторженного созерцания частей.

122. Что касается II — *чувств, проявляемых по отношению к людям*, то в данном случае предмет анализа является не только прекрасным, но одновременно добром (благом) самим по себе; однако оценка того, что является именно таким добром (благом) самим по себе, например духовных качеств личности, сама по себе, без сомнения, не является столь же значительным добром, как целое, созданное путем соединения такой оценки телесной красоты; сомнительно, имеет ли первое хотя бы такую же большую ценность, как сама оценка телесной красоты, но наверняка соединение обоих является добром значительно бóльшим, нежели каждое в отдельности.

123. Из всего сказанного следует, что у нас есть все основания предположить, что познание *материальных качеств* и даже их существование является существенной составной частью идеала или наивысшего добра: остается только лишь вероятность того, что эти составные части не включены в идеал.

124. Теперь рассмотрим *позитивное зло и добро смешанного характера*. I — зло можно разделить на три класса, а именно:

125. (1) зло, состоящее в любви, восхищении и удовольствии, получаемых от того, что является плохим или безобразным;

126. (2) зло, состоящее в ненависти или презрении к тому, что является добром или красотой;

127. (3) сознание интенсивной неприятности (страдания), по-видимому, единственное из видов добра и зла, не содержащее в себе *одновременно* познания и чувства (emotion), направленного на предмет познания; но даже и с точки зрения внутренней ценности оно не является чем-то аналогичным удовольствию. Кроме того, между ними имеется еще одно различие, а именно: неудовольствие не увеличивает отрицательной ценности целого как *целого*, в состав которого оно входит вместе с другим видом зла, в то время как удовольствие увеличивает положительную ценность целого, в состав которого оно входит вместе с другими видами добра.

128. Но полная аналогия существует между удовольствием и неудовольствием с той точки зрения, что удовольствие по крайней мере не всегда увеличивает, а неудовольствие по крайней мере не всегда уменьшает общую ценность того целого, в состав которого они входят: противоположное часто бывает верным.

129. Для того чтобы рассмотреть II — *смешанные виды добра*, мы должны прежде всего провести различие между: (1) ценностью целого

как *целого*, и (2) его ценностью *в целом* или его общей ценностью. Первая равна разнице между его общей ценностью и суммой ценностей его частей. В соответствии с этим различием обнаруживается, что:

130. (1) само соединение двух и более видов зла никогда не является позитивным добром *в целом*, хотя оно, вероятно, может иметь значительную внутреннюю ценность *как целое*.

131. Но (2) целое, содержащее в себе представление о каком-то зле или безобразном, все же может быть *в целом* значительным добром: большинство добродетелей, которые вообще имеют какую-то внутреннюю ценность, возможно, именно такого рода, например: (a) мужество [отвага] и сострадание [милосердие], а также (b) доброта (goodness); все они являются примерами ненависти или презрения к безобразному или злу.

132. Но, по-видимому, нет основания думать, что там, где *существует* зло, общее состояние вещей когда-либо является добром *в целом*, хотя существование зла может увеличить ценность данного состояния *как целого*.

133. Следовательно: (1) реальное существование зла не является обязательным для идеала, (2) рассмотрение воображаемого зла является необходимым для идеала и (3), там, где зло уже существует, существование смешанных добродетелей имеет ценность, не зависящую ни от последствий его существования, ни от ценности, общей этому существованию, и собственной оценки воображаемого зла.

134. Заключительные замечания.

135. Итоги содержания главы.

## ПРЕДМЕТ ЭТИКИ

1. Легко привести несколько суждений из повседневной жизни, вопросом истинности которых, несомненно, занимается этика. Когда мы говорим: "Тот-то и тот-то — хороший человек" или "Этот молодой человек — негодяй"; когда мы задаемся вопросом: "Что я должен делать?" или "Правильно ли я поступаю, делая то или это?"; когда мы высказываем такие замечания, как: "Воздержание от употребления спиртных напитков — добродетель, а пьянство — порок", мы, несомненно, высказываем суждения, научное рассмотрение которых является делом этики. Ее задача — доказывать, какой из ответов на вопрос о том, что следует делать, является правильным; объяснять, на основании чего наши утверждения о характере человека или моральности действий являются истинными или ложными. В большинстве случаев, когда мы высказываем суждения, содержащие термины "добродетель", "порок", "долг", "обязанность", "правильное", "добро" или "зло", мы высказываем этические суждения; и, если мы хотим обсуждать их истинность, мы будем обсуждать одну из проблем этики.

С этим согласится каждый, но этого недостаточно для обозначения сферы этики, которую можно определить как совокупность истин о том, что обще всем таким суждениям и в то же время присуще только им. Но здесь возникает новый вопрос: "Что есть общего и только им присущего у всех этих суждений?" На этот вопрос известные философы-этики давали самые различные ответы, и ни один из них, вероятно, не является вполне удовлетворительным.

2. Если мы возьмем примеры, подобные приведенным выше, мы не очень ошибемся, сказав, что все они относятся к проблеме "поведения", а именно к вопросу о том, что в поведении человека является добром и что — злом, что является правильным, а что — неправильным. Ведь говоря, что какой-то человек — хороший, мы обычно имеем в виду, что он поступает правильно; когда мы говорим, что пьянство — неправильное или порочное действие, мы обычно имеем в виду, что пьянство — порок. И подобное обсуждение человеческого поведения и есть, действительно, то, что наиболее прочно ассоциируется у нас с понятием "этика". Эта ассоциация, несомненно, возникла потому, что поведение — самый общий и самый интересный предмет этических суждений.

Таким образом, мы видим, что многие философы-этики считают этику наукой, которая занимается вопросом о том, что такое добро и зло в человеческом поведении, и предпочитают именно такую дефиницию понятия "этика". Они утверждают, что задача этики ограничивается исследованием "поведения" или "жизненной практики", полагая, что термин "практическая философия" охватывает все те проблемы, которые



ми она должна заниматься. Теперь, не вдаваясь в дискуссию о собственном значении термина "этика" (ибо вопросы терминологии следует оставить авторам словарей и вообще людям, интересующимся лингвистикой, философия же, как мы увидим позднее, не занимается этими проблемами), я могу сказать, что намерен использовать слово "этика" в более широком значении, чем упоминавшееся выше; такое употребление, с моей точки зрения, имеет под собой достаточное основание. Я использую его для того, чтобы обозначить сферу исследования — не подберу другого слова, — сферу общего исследования проблемы, что такое добро.

Этика, несомненно, занимается вопросом, что такое хорошее поведение. Однако, решая данную проблему, она сначала должна ответить нам: что такое "добро", что такое "зло" и что такое "поведение"? И вот почему. Во-первых, "хорошее поведение" — сложное понятие: не всякое поведение — хорошее, ведь какое-то поведение иногда бывает плохим, а иногда — индифферентным. Во-вторых, не только поведение, но и многое другое может быть хорошим, и если это так, то "добро" означает некоторое свойство, общее и поведению, и другим объектам. И если из всех других хороших объектов мы исследуем только хорошее поведение, то нам грозит опасность принять за свойство "добро" какое-то другое свойство, которое не является общим для всего того, что бывает хорошим; и мы, таким образом, допустим ошибку даже в области выводов, касающихся определения действительно хорошего поведения, то есть в области определения этики в узком значении этого слова, — мы не будем знать, что такое действительно хорошее поведение. Именно эту ошибку совершают многие авторы, ограничивая свое исследование проблемами поведения. Я попытаюсь поэтому избежать подобной ошибки, начав рассуждение с того, что такое "добро" вообще, надеясь, что если мы сможем достичь какой-то определенности в данном вопросе, то будет значительно легче решить вопрос о том, что такое хорошее поведение: ибо все мы довольно хорошо знаем, что такое "поведение". Поэтому наш первый вопрос звучит именно так: "Что такое добро?", "Что такое зло?" — и науку, занимающуюся решением этих вопросов (или этого вопроса), я называю этикой, так как обсуждение этих вопросов, во всяком случае, должно входить в сферу ее проблем.

3. Но этот вопрос может иметь много значений. Если, например, мы говорим: "Сейчас я поступаю хорошо" или "Вчера у меня был хороший обед", то каждое из этих предложений будет некоторого рода ответом на наш вопрос, хотя, вероятно, и неправильным. Точно так же, когда *A* спрашивает *B*, в какую школу ему следует послать своего сына, то ответ *B* определенно будет этическим суждением. Точно так же каждое суждение, выражающее похвалу или порицание в адрес людей или вещей, которые существовали, существуют или будут существовать, дает некоторый ответ на вопрос: "Что такое добро?" Во всех этих случаях какие-то отдельные предметы или явления оцениваются как добро или зло; на вопрос: "Что есть добро?" — мы отвечаем: "То-то и то-то". Но не в этом смысле ставит вопрос научная этика. Ни этот, ни великое множество ответов подобного рода, даже и правильных, не могут войти

в состав этической системы, поскольку эта наука должна содержать причины и принципы, достаточные для решения вопроса о правильности каждого отдельного ответа. Существует слишком много людей, вещей и событий в мире, прошлом, настоящем и будущем, чтобы какая-либо наука могла заниматься обсуждением их конкретных достоинств. Этика тоже вовсе не занимается фактами подобного рода — уникальными, единичными, абсолютно индивидуальными фактами, которыми обязаны, хотя бы в какой-то мере, заниматься такие науки, как история, география или астрономия. И поэтому философ-этик не обязан давать советы или увещевания отдельным людям.

4. Но вопрос: "Что такое добро?" может иметь и другое значение. "Книги — это добро" было бы ответом на него, хотя ответом явно неправильным, так как некоторые книги действительно очень плохи. И этические суждения такого рода относятся к этике, однако многими из них я не буду заниматься. К ним относится и суждение "удовольствие — это добро", истинность которого должна обсуждать этика, хотя оно гораздо менее важно, чем другое суждение, которым мы будем заниматься ниже, а именно: "Одно только удовольствие — добро". Суждения этого рода приводятся в книгах, содержащих перечень "добродетелей", например в аристотелевской этике. Но они составляют содержание науки, которая, как обычно считается, должна быть совершенно отличной от этики или, выражаясь несколько менее респектабельно, казуистики. Можно сказать, что выводы казуистики отличаются от выводов этики тем, что первые более детальны и подробны, в то время как выводы этики имеют гораздо более общий характер. Но важнее всего отметить, что и казуистика не занимается ничем таким, что было бы абсолютно частным и индивидуальным. Она не изучает частное в том смысле, в каком данная книга является частной книгой или совет друга *A* является частным советом.

Рассуждения казуистики действительно могут быть *более* частными, а этики — *более* общими, но это означает лишь, что они отличаются друг от друга степенью общности, а не по существу. И это отличие всегда характерно для терминов "частное" и "общее", понимаемых в этом общепринятом, но не точном смысле. Как только этика позволяет себе давать "списки" ценностей или же перечислять составные части идеала, ее невозможно отличить от казуистики. Обе занимаются общими понятиями в том смысле, в каком физика или химия занимаются общими понятиями. Точно так же, как химия стремится открыть свойства кислорода вообще, *где бы они ни проявлялись*, а не свойства того или иного его количества, и казуистика стремится обнаружить, какие поступки являются правильными, независимо от того, *где и когда они совершаются*. В этом отношении и этика и казуистика могут быть причислены к одному и тому же классу наук, что и физика, химия и физиология, причем этот класс абсолютно отличается от другого, к которому принадлежат история и география.

Следует также обратить внимание на то, что исследования в области казуистики благодаря своей частной природе на самом деле ближе к физике или химии, нежели исследования, обычно принимаемые за предмет этики. Ибо как физика не может ограничиться простым утверж-

дением, что свет распространяется волнами, но должна продолжать исследовать конкретную природу световых волн каждого отдельного цвета, так и казуистика, не ограничиваясь общим правилом, что милосердие является добродетелью, должна попытаться установить сравнительную ценность каждого конкретного вида милосердия. Казуистика составляет поэтому часть идеальной системы этической науки: этика не может быть полной без нее. Недостатки казуистики не имеют принципиального характера, никаких возражений против ее целей и предмета исследования привести нельзя. Они возникают только потому, что предмет казуистики слишком труден, чтобы его можно было адекватно рассмотреть при современном состоянии знания. При исследовании конкретных случаев казуист не может выделить те элементы, от которых зависит их оценка. Поэтому он часто думает, что два случая одинаковы в ценностном отношении, в то время как на самом деле они похожи лишь в каком-то одном отношении, и только ошибками такого рода объясняется вредное влияние казуистики. Ибо казуистика составляет цель этических исследований. Следовательно, ею необходимо заканчивать исследование, но не начинать с нее. Только тогда исследование будет успешным.

5. Но наш вопрос: "Что такое добро?" может иметь и другое значение. Мы можем иметь в виду не то, какие предметы или явления являются хорошими (*are good*), а то, как следует определить содержание "добра". В этом случае поставленный выше вопрос следует сформулировать по-другому, а именно: "Что означает добро?", обратив на него самое пристальное внимание. И этот вопрос является самым фундаментальным вопросом этики. То, что обозначается как "добро", действительно представляет собой, за исключением его противоположности — "зла", *единственный* простой предмет мышления, который относится исключительно к этике. Поэтому его дефиниция — существенный момент для определения этики, и, более того, ошибка в этой дефиниции влечет за собой гораздо больше ошибочных этических суждений, чем любая другая. Если этот первый вопрос не будет правильно понят и решен, все остальное в этике с точки зрения систематического знания будет представляться не имеющим ценности. Правда, верные этические суждения двух рассмотренных выше видов могут высказываться как теми, кто не знает ответа на поставленный вопрос, так и теми, кто его знает, не говоря уже о том, что и те и другие отвечающие могут вести одинаково нравственную жизнь. Но крайне маловероятно, чтобы, не зная верного ответа на этот вопрос, можно было правильно решать *самые общие* этические проблемы. Я попытаюсь здесь показать, что своими самыми серьезными ошибками этические теории обязаны неправильному ответу на этот вопрос. И во всяком случае до тех пор, пока на него не будет получен ответ, до тех пор невозможно *доказательство* какого-либо этического суждения. Между тем главный предмет этики как систематической науки состоит в том, чтобы давать правильные *обоснования* отдельных суждений о добре, и, если этот вопрос не решен, такие доказательства не могут быть даны. И поэтому, даже несмотря на то что ошибочный ответ ведет к неправильным выводам, поиск ответа является самой нужной и важной частью этики.

6. Итак, что же означает термин "добро"? Как следует определить, что такое добро? Можно, правда, подумать, что это — терминологический вопрос. Действительно, под дефиницией часто понимается выражение значения какого-либо слова с помощью других слов. Но я говорю не о такой дефиниции. Такая дефиниция не может иметь важного значения ни в одной науке, кроме разве лексикографии. Если бы я хотел дать такого рода дефиницию, я должен был бы рассмотреть в первую очередь, в каком значении обычно употребляется слово "добро"; но меня интересует не обычное употребление этого слова, установленное традицией. Я, разумеется, выглядел бы смешным, если бы попытался использовать данное слово для обозначения того, что, как правило, им не обозначается: если, например, я заявил бы, что, употребляя слово "добро", я имею в виду предмет, обычно обозначаемый словом "стол". Я буду поэтому употреблять это слово в том значении, в котором, с моей точки зрения, оно обычно употребляется; но в то же самое время я не собираюсь обсуждать, прав ли я, считая, что употребляю его в обычном значении. Меня интересует только предмет или понятие, для обозначения которого, как я думаю — правильно или неправильно, — это слово обычно употребляется. Здесь я хотел бы именно установить природу этого предмета или понятия, и меня в этом вопросе крайне заботит достижение результатов, не подлежащих сомнению.

Но если мы понимаем вопрос в этом смысле, мой ответ на него может, кажется, весьма разочаровать. На вопрос: "Что такое добро?" — я скажу, что добро — это добро, и это весь мой ответ. На вопрос же: "Как следует определять добро?" — я отвечаю, что это понятие не может быть определено, и это все, что я могу сказать о нем. Но несмотря на разочарование, которое могут принести эти ответы, они имеют очень важное значение. Читателю, знакомому с философской терминологией, я могу подчеркнуть их важность с помощью следующего равносильного утверждения: все суждения о добре всегда являются синтетическими и никогда аналитическими, и ясно, что это вопрос не тривиальный. И ту же самую мысль можно выразить более популярно, сказав, что если мои ответы правильны, то никто не может навязать нам в качестве аксиомы такое суждение, как "удовольствие — единственное добро" или "добром является то, что желаемо", лишь на том основании, что эти суждения выражают «само значение слова "добро"».

7. Давайте поэтому разберем мою позицию. Моя точка зрения состоит в том, что "добро" — такое же простое понятие, как и понятие "желтое", что как невозможно кому-либо, кто еще не знает, что такое "желтое", объяснить, что это такое, так невозможно в аналогичной ситуации объяснить, что такое "добро". Дефиниции такого рода, о которых я веду речь, то есть дефиниции, которые описывают действительную сущность предмета или понятия, обозначенного словом, а не просто говорят нам о том, что это слово обычно означает, возможны только тогда, когда предмет или понятие, о котором идет речь, являются чем-то сложным. Вы можете дать определение лошади потому, что лошадь имеет много различных свойств и качеств, которые вы можете перечислить. Но, перечислив их все, разложив понятие лошади на ее простейшие определения, вы не сможете дальше дефинировать эти термины. Они

просто нечто, что вы понимаете или представляете, и тому, кто не понимает или не может представить их, вы никогда никакими дефинициями не сможете объяснить их природу.

Здесь, вероятно, возможны возражения, что мы в состоянии описать другим людям предметы, которых они никогда не видели и не представляли. Мы можем, например, объяснить, что такое химера, тому, кто никогда о ней не слышал или не знал, сказав, что это — животное с головой и телом льва, с головой козла, растущей из середины спины, и змеей вместо хвоста. Но описываемый здесь предмет является сложным, он весь состоит из частей, которые всем хорошо известны, — змея, козел, лев; мы знаем также, каким способом эти части должны быть соединены вместе. И так обстоит дело со всеми предметами, а не только с известными, которые мы способны определить: все они — сложные предметы, состоящие из частей, которые можно, как в первом примере, раскладывать на более простые части до тех пор, пока в конечном счете они не будут сведены к простейшим частям, уже не поддающимся определению. Но "желтое" и "добро", говорим мы, не суть комплексы: они — простые понятия, из которых построены дефиниции и на которых заканчивается дальнейший процесс дефиниции.

8. Когда мы говорим, что выражение "лошадь — четвероногое животное, имеющее копыта" является дефиницией лошади, мы в действительности можем иметь в виду один из трех различных вариантов. (1) Когда я произношу слово "лошадь", следует понимать, что я говорю о "четвероногом животном, имеющем копыта". Это можно назвать произвольной вербальной дефиницией, и я не считаю, что "добро" неопределимо в этом значении. (2) Когда большинство англичан говорят "лошадь", они подразумевают "четвероногое животное, имеющее копыта". В этом значении данное предложение можно считать соответствующей вербальной дефиницией, и я здесь не утверждаю, что термин "добро" тоже нельзя определить в этом смысле; обычно можно установить, в каком значении используется это слово в данном языке, иначе мы никогда не могли бы знать, что слову "добро" (good) в немецком языке соответствует "gut", во французском — "bon". Но (3) давая дефиницию лошади, мы можем иметь в виду нечто гораздо более важное, а именно то, что определенный предмет, известный нам всем, построен определенным способом из частей, каждая из которых находится в определенном соотношении с другими. Именно в этом смысле, по моему мнению, и нельзя определить "добро". Я знаю, что оно не состоит из частей, на которые мы могли бы разделить его мысленно, когда мы думаем о нем. Мы могли бы столь же ясно и правильно представить себе лошадь, подразумевая все ее части и их структурное соотношение, вместо того чтобы размышлять о ней в целом: подобным образом мы могли бы, например, определить, чем лошадь отличается от осла. Но в отношении понятия "добро" такого рода замена невозможна, и именно это я имею в виду, когда утверждаю, что добро неопределимо.

9. Но я опасаясь, что все еще не преодолел главной трудности, которая может помешать принять утверждение, что добро неопределимо. Я не собираюсь утверждать, что *добро*, то есть то, что является хорошим, нельзя определить в последнем значении. Если бы я так

думал, я не писал бы книгу по этике, в которой для меня главной задачей является содействие установлению этой дефиниции. Я настаиваю на неопределимости *хорошего* именно потому, что считаю, что при таком условии риск ошибиться в наших поисках дефиниции добра станет меньше. Попытаюсь выяснить различие между двумя этими понятиями. Предположим, каждый согласится с тем, что "хорошее" является прилагательным. А поэтому "добро", то есть то, что является хорошим, должно быть существительным, к которому относится "хорошее" как прилагательное: понятием "добро" должно быть вообще все то, к чему приложимо прилагательное "хороший", и это прилагательное должно быть *всегда* приложимо к нему. Но если под "добром" мы подразумеваем предмет, к которому приложимо прилагательное "хороший", то он должен быть чем-то отличным от самого прилагательного, то есть этот предмет должен чем-то отличаться от этого свойства. Общее всех предметов, к которым приложимо прилагательное "хороший", как раз и составляет содержание понятия "*добро*". Может быть и так, что хорошие предметы будут иметь и другие прилагательные, помимо "хороший", приложимые к ним, например, приносящий удовольствие; и если то или иное свойство действительно неизменно принадлежит хорошим предметам, то правильным будет сказать, что это свойство является добром. И поэтому многие, по-видимому, считают, что если мы говорим: "Удовольствие есть добро" или когда мы говорим, что "только удовольствие и здравомыслие — добро", то мы таким образом дефинируем понятие "добро". Я не могу отрицать, что суждения этого рода можно назвать дефинициями; я не знаю достаточно хорошо всех значений слова "дефиниция", чтобы решить данный вопрос. Хочу лишь объяснить, что не такую дефиницию я имею в виду, когда говорю о невозможности дать дефиницию "добра", и что не ее я буду иметь в виду, употребляя это слово. Я глубоко убежден, что некоторые суждения типа "Здравомыслие — это добро" и "Только одно здравомыслие — добро" могут быть обоснованы; если бы это было не так, невозможна была бы наша дефиниция "*добра*". А поскольку это так, я полагаю, что "*добро*" можно определить, и тем не менее я все же утверждаю, что понятие "добро" неопределимо.

10. Понятие "добро", следовательно, если мы подразумеваем под ним качество, которое присуще всем предметам, о которых мы говорим, что они — хорошие, не поддается никакой дефиниции в третьем, самом важном значении этого слова. А самым важным значением "дефиниции" является то значение, в котором она устанавливает, из каких частей, инвариантно образующих определенное целое, оно состоит. В этом значении понятие "добро" неопределимо, ибо оно — простое понятие, не имеющее частей и принадлежащее к тем бесчисленным объектам мышления, которые сами не поддаются дефиниции, потому что являются неразложимыми крайними терминами, ссылка на которые и *лежит* в основе всякой дефиниции. То, что число таких терминов должно быть бесконечным, становится очевидным после некоторого размышления; так как всякое дефинирование основано на анализе, который, продолжаясь, насколько это возможно, приводит нас к чему-то, что является простым и отличается по своей природе от всякого другого объекта, это

неразложимое "нечто" придает своеобразный характер содержащему его целому, которое, помимо этого, может быть сходно со многими другими сложными предметами. Следовательно, нет никакого внутреннего противоречия в утверждении, что понятие "добро" означает некоторое простое и неопределимое качество. Имеется много других качеств такого рода.

Рассмотрим, например, качество "желтый". Мы можем попытаться определить его, описывая физический эквивалент "желтого"; мы можем установить, какой вид световых волн должен воздействовать на нормальный глаз, чтобы получился желтый цвет. Но минутного размышления достаточно для того, чтобы убедиться в неадекватности световых волн тому, что мы подразумеваем под желтым цветом. *Самих волн* мы не воспринимаем. Правда, мы никогда бы не смогли их обнаружить, если бы не существовало различий между разными цветовыми качествами. Об этих же волнах можно лишь сказать, что они — пространственные явления, связанные с желтым цветом, который мы актуально воспринимаем.

Обычно ошибка именно этого простого рода совершается в понимании "добра". Может быть, верно, что все хорошие предметы имеют *одновременно* и еще какое-то свойство, как верно, например, то, что все предметы желтого цвета производят определенный вид световых волн. И этика фактически стремится установить, каковы те другие свойства, которые присущи всем хорошим предметам. Но слишком многие философы думали, что установление этих других свойств и есть в действительности определение понятия "добро"; что эти свойства в действительности были не просто чем-то "иным", а абсолютно и целиком тем же самым, что и добро. Эту точку зрения я предлагаю назвать "натуралистической ошибкой", и анализом ее я попытаюсь теперь заняться.

11. Давайте рассмотрим, что говорят философы, придерживающиеся именно этой точки зрения. Во-первых, следует отметить, что между ними нет согласия. Причем каждый из них не только убежден в своей правоте относительно того, что такое добро, но и пытается доказать ошибочность позиции тех, кто называет добром что-то другое. Один, например, утверждает, что добро есть удовольствие, другой определяет добро как то, чего желают; и каждый из них стремится доказать, что его противник не прав. Но как возможно такое: утверждать, что добро есть не что иное, как предмет желания, и в то же время доказывать, что удовольствие не является добром? Однако из первого утверждения, согласно которому добро означает именно предмет желания, должно следовать как подтверждение его доказательства одно из двух:

(1) Философ, его высказывающий, может стараться доказать, что предметом желания не является удовольствие. Но если он остановится на этом, то где же здесь этика? Позиция, которую он отстаивает, — всего лишь психологическая позиция. Желание есть нечто такое, что связано с нашим сознанием, то есть оно является психологическим состоянием, и удовольствие — тоже, и наш квазиэтик просто утверждает, что удовольствие не бывает предметом желания. Но какое это имеет отношение к обсуждаемому вопросу? Его оппонент придерживается этического утверждения, согласно которому удовольствие является доб-

ром; и, хотя бы наш философ миллион раз доказывал правильность психологического утверждения, что удовольствие не является предметом желания, он ничуть не приближается к доказательству ошибочности позиции своего оппонента. Данная ситуация напоминает следующую. Один человек говорит, что треугольник — это круг, другой ему возражает, называя треугольник прямой линией и доказывая свою правоту единственным аргументом: "Так как прямая линия не может быть кругом". "Совершенно верно, — может ответить первый, — но тем не менее треугольник — это круг, и вы не сказали ничего, чтобы доказать противоположное. Доказано лишь, что один из нас не прав, ибо мы оба согласились, что треугольник не может быть ни кругом, ни прямой линией; но кто из нас не прав — этого не поймет никто, так как вы определяете треугольник как прямую линию, а я определяю его как круг". Такова одна из альтернатив, перед которой может встать всякая натуралистическая этика; если, *определяя* понятие "добро", считать, что оно идентично чему-то еще, тогда невозможно ни доказать, что какая-либо другая дефиниция неправильна, ни даже отбросить ее.

(2) Другая альтернатива не более желательна, чем первая. Она состоит в том, что данная дискуссия имеет в конце концов чисто вербальный характер. Когда *A* говорит: "Добро означает удовольствие", а *B* говорит: "Добро означает желаемое", они, возможно, хотят сказать, что большинство людей пользуются словом "добро" для обозначения и удовольствия, и того, что желаемо. Фактическое использование слов — интересный предмет для обсуждения, однако эта проблема относится к этике не в большей мере, чем первая. Но я не думаю, что каждый представитель натуралистической этики захотел бы признаться в том, что он имел в виду только эту лексикографическую проблему. Все они усиленно убеждают нас в следующем: то, что они называют добром, и есть то, что мы действительно должны делать. "Поступайте так, потому что слово "добро" обычно используется для обозначения поступков этого рода" — такова с этой точки зрения была бы сущность их доктрины. И поскольку они говорят нам, как мы должны действовать, их доктрина — чисто этическая, как они ее понимают.

Но насколько абсурдна та причина, которую они выдвигают в ее пользу! "Вы не должны делать это потому, что большинство людей употребляет определенное слово для обозначения такого поведения". Или: "Вы не должны говорить то, чего нет, потому что большинство людей говорит об этом как о лжи". На аргументацию такого рода можно было бы ответить: «Мои дорогие, от вас, как ученых-этиков, мы хотим узнать не то, как люди употребляют данное слово, и даже не то, какого рода поступки они одобряют, какое использование слова "добро" может обычно подразумеваться. Мы просто хотим знать, "что такое добро?"». Мы, конечно, можем согласиться с тем, что то, что большинство людей считает добром, действительно является добром, и, во всяком случае, будем рады знать их мнение; но, когда мы обсуждаем их мнения о том, что *такое* добро, мы имеем в виду именно то, что формулируем в словах; нам неважно, называют ли они тот предмет, о котором говорят, словами "лошадь", или "стол", или "стул", или словами "gut", "bon", или "αναθός"; мы хотим знать, что есть то, что



они так называют. Когда они говорят: "Удовольствие есть добро", мы не можем полагать, будто они просто имеют в виду, что "удовольствие есть удовольствие" и ничего более.

12. Предположим, кто-то говорит: "Я испытываю удовольствие", "Мне приятно", и предположим, что это не ложь и не ошибка, а истина. Что это означает? Это означает, что в сознании говорящего, в конкретном определенном сознании, отличающемся некоторыми определенными чертами от сознания всех других людей, имеется в данный момент определенное конкретное чувство, называемое удовольствием. "Мне приятно" *не означает* ничего, кроме испытывания удовольствия, и, хотя наше удовольствие может быть бóльшим или меньшим и мы даже можем испытывать разные виды удовольствия, все же насколько то, что мы испытываем, есть именно удовольствие, будь его меньше или больше, будь то один его вид или другой, настолько то, что мы испытываем, то есть удовольствие, является абсолютно неопределимым. Это — всегда одна и та же вещь, неизменная во всех различных степенях и оттенках качества. Мы можем сказать, как удовольствие соотносится с другими вещами, например, что оно возникает в сознании, что оно является предметом желания, что мы осознаем его и т. д. и т. п. Мы можем, повторяю, описать его соотношение с другими вещами, но определить его мы *не* можем. И если бы кто-то попытался определить удовольствие, отождествляя его с каким-то другим естественным предметом, если бы кто-то, например, сказал, что удовольствие *означает* восприятие красного цвета, и захотел бы отсюда сделать вывод, что оно является цветом, мы могли бы посмеяться над ним и решительно отвергнуть его будущие заявления о том, что такое удовольствие.

Итак, мы имели бы дело с той же самой ошибкой, которую я назвал "натуралистической ошибкой". То, что "испытывать удовольствие" не означает "воспринимать красный цвет" или что-либо подобное, не мешает нам понять, что оно означает. Для нас достаточно знать, что "испытывать удовольствие" означает "иметь ощущение удовольствия", и поскольку удовольствие абсолютно невозможно определить, поскольку удовольствие есть удовольствие и ничто другое, то мы не обнаруживаем ничего затруднительного для понимания, говоря, что мы "испытываем удовольствие". Ибо высказывание: "Я испытываю удовольствие" *не* означает, что «"я" есть удовольствие»). И точно так же нетрудно обнаружить в моем высказывании: "Удовольствие есть добро", что удовольствие не то же самое, что "добро", что удовольствие *не значит* добро и что добро *не значит* удовольствие. Если бы я собирался предположить, что, говоря "я испытываю удовольствие", я имел в виду отождествить себя с "удовольствием", я не стал бы называть это "натуралистической ошибкой", хотя это было бы той же самой ошибкой, которую я назвал "натуралистической ошибкой" в этических рассуждениях. Причина этого очевидна. Когда смешиваются два естественных предмета путем определения одного через другой или если, например, человек смешивает себя самого с понятием "довольный" или "удовольствие", то нет никакой причины называть эту ошибку "натуралистической". Но если смешивается "добро", которое не является в собственном смысле каким-то естественным

предметом, с любым естественным предметом, тогда есть причина называть это "натуралистической ошибкой". То, что смешение касается здесь добра, делает ее несколько иной по сравнению с другими, столь же распространенными в этических рассуждениях ошибками, и поэтому ее следует обозначить специальным термином.

Причину же того, почему добро нельзя рассматривать как естественный предмет, следует обсудить в другом месте. Но пока достаточно отметить следующее: даже если добро было бы каким-то естественным предметом, это не изменило бы сущности самой ошибки и не уменьшило бы ее важность. Все, что я сказал о ней, осталось бы столь же правильным, только название, которое я ей дал, не было бы уже таким подходящим, каким, по моему мнению, оно является в данном случае. И меня беспокоит не название, беспокоит сама ошибка. Ведь вопрос не в том, как назвать ее, а в том, чтобы распознать ее, встретив в каком-либо рассуждении. А с ней можно встретиться почти в каждой книге по этике, и все же она не распознается: именно поэтому необходимо проиллюстрировать ее на большом количестве примеров и имеет смысл дать ей особое название.

Сущность ее очень проста. Когда мы говорим "апельсин желтый", мы не думаем, что наше высказывание обязывает нас считать, что "апельсин" не означает ничего другого, кроме желтого, или что ничто, кроме апельсина, не может быть желтым. Ведь апельсин может быть еще и сладким! Обязывает ли это нас сказать, что "сладкое" то же самое, что "желтое", что "сладкое" может быть определено как "желтое"? И затруднит ли предположение, что "желтое" означает только "желтое" и ничего другого, наше мнение о том, что апельсин желтый? Наиболее вероятно — не затруднит: наоборот, было бы абсолютно бессмысленно утверждать, что апельсин желтый, если бы "желтое" означало только "желтое" и ничего другого вообще — если бы оно было абсолютно неопределимо. Мы не получили бы никакого достаточно ясного представления о предметах желтого цвета, мы не могли бы продвинуться никуда с нашей наукой, если бы обязаны были считать, что все, что было желтым, означало именно это самое качество — желтизну. Мы пришли бы в таком случае к мысли, что апельсин — то же самое, что лимон, кусок желтой бумаги, стена и все, что захотите. Мы могли бы доказать таким способом любое число абсурдностей, но были бы мы при этом ближе к истине? Чем же тогда данная ситуация отличается от проблемы решения "добра"?

Если добро есть добро и оно неопределимо, почему я должен отрицать, что удовольствие есть добро? Не правильнее ли считать, что истинно и то и другое? Наоборот, суждение "удовольствие есть добро" имеет смысл только тогда, когда добро есть нечто отличное от удовольствия. Абсолютно бесполезно для этики доказывать, как пытался это сделать Спенсер, что увеличение удовольствия совпадает с развитием жизни, поскольку "добро" не означает чего-то иного, чем жизнь или удовольствие. Спенсер мог бы точно так же попытаться доказать, что апельсин является желтым, поскольку он всегда завернут в бумагу.

13. Действительно, если "добро" не означает что-то простое и неопределимое, то возможны только две альтернативы: либо оно есть слож-

ное целое, и различия во мнениях могут возникать только в том, что касается его правильного анализа; либо же этот термин вообще ничего не означает, и в таком случае не существует такого предмета, как этика. Тем не менее философы-этики пытались определить в общих чертах понятие "добро", не отдавая себе отчета в том, что должна означать такая попытка. Они обычно использовали аргументы, содержащие ту или иную ошибку, рассмотренную в пункте 11, или даже обе вместе. Мы поэтому вправе сделать вывод, что попытка определить понятие "добро" возникает главным образом из желания прояснить, насколько это возможно, сущность дефиниции. Фактически же следует рассмотреть только две серьезные альтернативы, чтобы признать, что "добро" означает простое и неопределимое понятие. Либо оно, по всей вероятности, могло обозначать некоторое сложное понятие, как понятие "лошадь", либо оно могло вообще не иметь никакого значения. Ни одна из этих возможностей не была ясно и серьезно осознана теми, кто принимался определять добро. Обе они могут быть опровергнуты путем простого обращения к фактам.

(1) Гипотеза, согласно которой разногласия относительно значения добра являются разногласиями по поводу правильности анализа данного сложного целого, явно неверна. В этом можно убедиться, если исходить из того, что какая бы дефиниция ни была предложена, всегда можно задать себе вопрос: "Является ли определяемое сложное понятие добром самим по себе?" Возьмем, например, одну из наиболее вероятных (хотя и одну из наиболее сложных) таких дефиниций. На первый взгляд можно свободно предположить, что "добро" означает то, что мы хотим желать. Так, если мы применим эту дефиницию к какому-либо отдельному случаю и скажем: "Утверждая, что *A* есть добро, мы имеем в виду, что *A* есть одно из того, что мы хотим желать", то наше суждение может показаться совершенно правильным. Но если мы продолжим исследование и спросим себя: "Является ли добром хотение желать *A*?", то после некоторого размышления станет ясно, что этот вопрос сам по себе столь же понятен, как и исходный вопрос: "Является ли *A* добром?" — что теперь мы, по сути дела, требуем точно такую же информацию о желании хотеть *A*, какую мы раньше потребовали относительно самого *A*. Но точно так же очевидно, что значение этого второго вопроса в форме: "Является ли желание хотеть *A* одним из того, что мы хотим желать?" не может быть правильно проанализировано: нет ничего более сложного для нас, чем вопрос: "Хотим ли мы желать хотеть желать *A*?" Более того, в процессе рассмотрения каждый может легко убедиться сам, что предикат "добро" в данном суждении явно отличается от понятия "хотеть желать", которое входит в его субъект: "То, что мы хотели бы желать *A*, есть добро", просто *не равнозначно* выражению: "То, что *A* должно быть добром, есть добро". Правда, возможно, что то, чего мы хотим желать, всегда является добром, даже обратное утверждение может быть верным; но весьма сомнительно, так ли это, и тот факт, что мы хорошо понимаем, что значит сомневаться в правильности этого положения, ясно показывает следующее: мы здесь имеем дело с двумя различными понятиями.

(2) Этого же рассуждения достаточно и для опровержения гипотезы, что понятие "добро" якобы вообще не имеет значения. Вполне естествен-

но ошибиться, предполагая, что то, что универсально правильно, таково по природе, что его отрицание было бы внутренне противоречивым: важность, которая придается аналитическим суждениям в истории философии, показывает, насколько легко совершить подобную ошибку. Таким образом, из этой ошибки очень просто сделать следующие выводы: то, что кажется нам универсальным этическим принципом, на самом деле есть синтез идентичных понятий; если, например, все, названное добром, кажется приносящим удовольствие, то суждение "удовольствие есть добро" не утверждает связи двух различных понятий, но содержит лишь одно, а именно удовольствие, которое легко распознать как некую особую реальность.

Но если кто-нибудь внимательно задумается над тем, что он действительно имеет в виду, спрашивая: "Является ли удовольствие или все, что может им быть, добром в конечном счете?", то легко убедится в том, что он не просто выражает заинтересованность тем, является ли удовольствие удовольствием. И если он попытается проделать этот эксперимент поочередно с каждой предлагаемой ему дефиницией, он приобретет достаточный опыт, чтобы понять: в каждом случае он имеет дело с уникальным предметом, о связи которого с другими предметами можно поставить особый вопрос. Каждый, конечно, понимает вопрос: "Является ли это добром?"

Когда мы думаем об этом, состояние нашего сознания отлично от того, каким бы оно было, если бы нас спросили: "Является ли это приятным, или желаемым, или одобряемым?" Каждый из этих вопросов имеет для нас особое значение, даже если мы не можем понять того, в чем состоит это своеобразие. Как только мы задумываемся над понятиями "внутренней ценности" или "внутреннего добра" или говорим, что какая-то вещь "должна существовать", предметом нашего мышления становится уникальный объект — единственное в своем роде свойство предметов, которое я обозначаю как "добро". Каждый из нас понимает значение этого понятия, хотя, может быть, мы никогда вообще не осознаем, чем оно отличается от других понятий. Но для правильного этического рассуждения крайне важно осознать данный факт, и, как только природа этой проблемы окончательно понята, останутся незначительные трудности в деле ее успешного анализа.

14. "Добро", следовательно, неопределимо, и все же, насколько я знаю, есть только один этик, Г. Сиджуик, кто ясно осознал и сформулировал эту истину. Позднее мы увидим, что, в сущности, многие из наиболее известных этических систем не смогли сделать выводы, которые следуют из понимания этой истины. Здесь я приведу только один пример, который послужит иллюстрацией значения и важности того принципа, что "добро неопределимое" и, как утверждает Г. Сиджуик, "не поддающееся анализу понятие". На этот пример ссылается сам Сиджуик в примечании к тому разделу, в котором он доказывает, что понятие "должен" не поддается анализу<sup>1</sup>.

"Бентам, — пишет Сиджуик, — объясняет, что его фундаментальный принцип "устанавливает, что наибольшее счастье всех тех людей, кото-

<sup>1</sup> Sidgwick H. The Methods of Ethics. 1874. Bk. I. Ch. III. § 1 (6-th edition).

рые заинтересованы в данном вопросе, является правильной и достойной целью человеческих поступков”; но ведь “из его способов выражения мысли в других местах той же главы, кажется, должно было бы следовать”, что под словом “правильной” он *понимает* “ведущей к общему счастью” — Сиджуик замечает, что, соединив два эти предложения, мы получим абсурдный результат: “наибольшее счастье является конечной целью человеческих поступков, которые приводят к общему счастью”. Ему кажется столь абсурдным называть этот результат, как это делает Бентам, “фундаментальным принципом моральной системы”, что он выдвигает предположение, будто Бентам не мог так понимать свой принцип.

И все же сам Сиджуик говорит в другом месте<sup>1</sup>, что психологический гедонизм “нередко смешивается с этическим гедонизмом” и что эта ошибка, как мы позже увидим, основана главным образом на той самой ошибке, “натуралистической ошибке”, которая содержится в утверждениях Бентама. Сиджуик признает, следовательно, что эта ошибка иногда совершается, хотя она и абсурдна, и он склонен думать, что Бентам действительно мог быть одним из тех, кто совершил ее. Милль, как мы убедимся, определенно совершил ее. Во всяком случае, совершил ее Бентам или нет, его доктрина, как отмечалось выше, будет служить хорошей иллюстрацией этой ошибки, а также и того, какое важное значение имеет противоположное суждение, согласно которому добро является понятием неопределимым.

Итак, рассмотрим доктрину Бентама. Бентам, по-видимому, считал, как говорит Сиджуик, что слово “правильное” (*right*) *означает* “ведущее к общему счастью”. Но ведь это утверждение само по себе не обязательно содержит “натуралистическую ошибку”. Ибо слово “правильное” очень часто прилагается к поступкам, ведущим к достижению того, что есть добро, к действиям, которые рассматриваются как *средства* для достижения идеала, а не как цели сами по себе. Употреблять слово “правильное” для обозначения добра как средства независимо от того, является ли оно также и добром как целью, буду и я. Если бы Бентам употреблял “правильное” в этом значении, он мог бы в полном согласии с самим собой *определять* “правильное” как “ведущее к общему счастью”, *но при том единственном условии* (это следует заметить), если бы он ранее уже доказал или высказал в качестве аксиомы, что общее счастье является *добром*, или (что то же самое) что только общее счастье является добром. Тем самым он бы уже определил *добро* как общее счастье (позиция, как мы видели, совершенно согласующаяся с тем, что “добро” является неопределимым понятием), в то время как “правильное” было бы определено как “ведущее к общему счастью”. Но этот метод избежания упрека в совершении “натуралистической ошибки” Бентам сам себе закрыл. Ибо, согласно его фундаментальному принципу, наибольшее счастье заинтересованных людей является *правильной* и достойной *целью* человеческого действия. Следовательно, он применяет слово “правильное” к цели как таковой, а не только к средствам, ведущим к ней, и поэтому “правильное” уже нельзя определять как “ведущее к общему счастью”, не впадая в указанную ошибку.

---

<sup>1</sup> Sidgwick H. The Methods of Ethics. Bk. I. Ch. IV. § 1.

Теперь очевидно, что определение "правильного" как ведущего к общему счастью Бентам может использовать для подкрепления своего фундаментального принципа — общее счастье является правильной целью — вместо того чтобы вывести его из этого принципа. Если правильное, согласно определению, означает "ведущее к общему счастью", то очевидно, что общее счастье является правильной целью. Нет необходимости поэтому доказывать или утверждать, что общее счастье является правильной целью, раньше чем будет дана дефиниция правильного как ведущего к общему счастью; между тем именно такой способ действия был бы единственно правильным. Наоборот, если дефиницию правильного как ведущего к общему счастью мы возьмем в качестве исходного пункта, то доказательство положения, что общее счастье является правильной целью, опирается на дефиницию; но это будет совершенно неправильный способ связи, так как в этом случае утверждение, что "общее счастье является правильной целью человеческих действий" — вообще не этический принцип, а либо суждение о значении слов, либо суждение о *природе* общего счастья, а не о его правильности или о том, что оно есть добро.

Но я не хочу, чтобы значение, которое я придаю этой ошибке Бентама, было ложно истолковано. Указывая ее, я вовсе не хотел бы опровергнуть тезис Бентама о том, что наибольшее счастье является правильной целью человеческих поступков, если понимать его как этическое суждение, как его, несомненно, понимает сам Бентам. Возможно, этот принцип правилен сам по себе; в следующей главе мы рассмотрим, так ли это. Возможно, Бентам, как и Сиджуик, считал бы его правильным, даже если бы такая ошибка была показана ему. Тогда я утверждаю, что *основания*, которые он фактически приводит в пользу своего этического суждения, будут ошибочными до тех пор, пока он выводит их из дефиниции понятия "правильного". По моему мнению, он не заметил их ошибочности; так, если бы он понял это, он искал бы другие основания для подкрепления своего утилитаризма; а в поисках других оснований он не смог бы найти таких, которые считал бы достаточными. В таком случае он должен был бы изменить всю свою систему, что было бы наиболее важно. Возможно, конечно, и то, что он мог бы найти другие основания, которые считал бы достаточными, и тогда главные результаты его этической системы остались бы неизменными. Но даже в этом последнем случае тот факт, что он допустил "натуралистическую ошибку", был бы серьезным упреком ему как философу-этику. Ибо дело этики, я должен это подчеркнуть, состоит не только в формулировании правильных выводов, но и в нахождении для них разумных аргументов. Непосредственный предмет этики — знание, а не практика; и каждый, кто совершает "натуралистическую ошибку", обычно не выполняет этой первой задачи, как бы правильны ни были его практические принципы.

Мои возражения против натурализма состоят прежде всего в том, что он не дает никаких оснований вообще, а тем более правильных оснований в пользу каких-либо этических принципов, и с этой точки зрения он уже не удовлетворяет требованиям этики как научного исследования. Кроме того, я считаю, что, даже если натурализм вовсе не обосновывает никаких этических принципов, он служит *причиной* приня-

тия ложных этических принципов — он обманывает ум, склоняя его к принятию ложных этических принципов в качестве истинных; таким образом, он противоположен всем целям этики. Нетрудно обнаружить, что, если мы начнем с дефиниции "Правильное поведение есть поведение, ведущее к общему счастью" и зная, что правильное поведение всегда приводит к добру, мы придем к выводу, что добро является общим счастьем. Если же, наоборот, мы признаем, что должны начать нашу этику без дефиниции, мы будем гораздо более склонны к тому, чтобы без скрупулезного анализа не принимать никакого этического принципа в качестве истинного; и чем тщательней будет наш поиск, тем меньше вероятность, что мы примем ложный принцип. На это нам могут возразить сторонники противоположной точки зрения: "Да, это так, но ведь и мы ищем и обсуждаем так же тщательно, прежде чем установить нашу исходную дефиницию, и именно поэтому с такой же вероятностью можем допустить, что не ошибаемся". Но я попытаюсь показать, что это не столь правильно. Если мы начнем с убеждения, что дефиниция добра может быть найдена, то мы, следовательно, считаем, что слово "добро" *не может означать* ничего другого, кроме как некоторого свойства самих предметов, и тогда нашей единственной задачей будет обнаружение этого свойства. Но если мы уже знаем, что "добро" — понятие многозначное, любая вещь может быть "добром", мы начнем наш поиск дефиниции добра гораздо менее предубежденно. Более того, если мы будем думать, что располагаем дефиницией добра, то не сможем, оставаясь в согласии с логикой, предпринять доказательство наших этических принципов; мы не сможем обосновать их никаким способом, даже если пренебрежем логикой. Ибо мы начнем с убеждения, что добро должно иметь некоторое определение, такое-то, а не иное, значение, и будем поэтому склонны либо не понимать аргументов наших противников, либо просто прервать их коротким ответом: "Этот вопрос не может быть предметом дискуссии, ибо само значение слова решает всю проблему, различие во мнениях может возникать лишь вследствие смешения понятий".

15. Наш первый вывод относительно предмета этики состоит поэтому в следующем: существует некий простой, неопределимый, не поддающийся анализу предмет мышления, и этику можно определить как науку, которая исследует этот предмет. Но как мы назовем этот уникальный предмет — безразлично, лишь бы только мы ясно осознали, каков он и чем он отличается от других предметов. Все слова, которые обычно берутся для выражения этических суждений, связаны с ним, и они суть этические суждения только благодаря этой связи. Но они могут быть связаны с ними двумя различными способами, которые очень важно разграничивать, если мы хотим иметь полную дефиницию этических суждений.

Приступая к доказательству того, что в этических суждениях содержится такое неопределимое понятие, я высказал следующее мнение (в п. 4): для этики необходимо перечислить все универсальные истинные суждения, содержащие утверждение, что такой-то предмет всегда является добром. Но хотя этические суждения связаны с этим уникальным понятием, которое я назвал "добром", не все связаны с ним одинаково.

В одних суждениях содержится такое неопределимое понятие, оно всегда присуще предмету, о котором идет речь, другие только утверждают, что предмет, о котором идет речь, является *причиной или необходимым условием* для существования других предметов, которым это уникальное качество присуще. Эти два вида универсальных этических суждений крайне различны; и большая часть трудностей, которые встречаются в обычном этическом рассуждении, возникает из-за того, что их четко не различают. В обычном языке различие между ними передается противопоставлением терминов "добро как средство", "добро само по себе", "ценность как средство" и "внутренняя ценность". Но данные термины удается применять правильно только в самых простых случаях, и это, кажется, объясняется тем фактом, что различие понятий, обозначенных ими, никогда не было предметом специального исследования. Это различие можно коротко охарактеризовать следующим образом.

16. Утверждая, что какой-то предмет есть "добро как средство", мы высказываем суждение, касающееся причинных связей: мы устанавливаем, *во-первых*, что он будет иметь какие-то конкретные последствия, и, *во-вторых*, что эти последствия будут добром самим по себе. Но найти универсально истинные причинные суждения — дело в высшей степени трудное. Это подтвердило и большинство физических наук. Что же касается наиболее часто встречающегося предмета этических суждений, а именно — поступков, то здесь нас не может удовлетворить тот факт, что наши универсальные суждения о причинных связях являются истинными, даже если они имеют ценность научных законов. В этой области мы не можем установить гипотетические законы типа: "Данный поступок будет всегда, при данных условиях, приводить именно к таким-то результатам". Но для того чтобы этическое суждение, касающееся результатов определенных поступков, было правильным, требуется нечто большее с двух точек зрения. (1) Нужно, чтобы мы знали, что данный поступок дает определенный результат, *при каких бы обстоятельствах он ни совершался*. Но это, конечно, невозможно. Несомненно, что в различных обстоятельствах один и тот же поступок может привести к совершенно различным во всех отношениях результатам, и ценность этих результатов зависит от обстоятельств. Следовательно, мы никогда не можем отважиться на большее, чем *обобщение*, а именно на утверждение: "Этот результат *вообще* следует из этого типа поступков"; и даже данное обобщение будет истинным только в том случае, если обычно сохраняются обстоятельства, при которых он был совершен. В действительности же условия и обстоятельства остаются в значительной степени неизменными в границах определенной эпохи и состояния общества. Но если мы примем во внимание другие эпохи, то во многих наиболее важных случаях обычные обстоятельства, при которых совершаются поступки данного типа, будут столь различны, что обобщение, которое истинно для одной эпохи, может быть неистинным для другой. Применительно к этическим суждениям, утверждающим, что поступок определенного вида есть добро как средство, приводящее к определенному рода результатам, ни одно не будет *универсально* истинным, но многие суждения, истинные в *большинстве случаев* в одну эпоху, будут в большинстве случаев ложны в другие эпохи.



Однако (2) для оценки поступка необходимо знать не только то, что он даст какой-то *один* хороший результат, но и то, что при всех условиях интересующий нас поступок даст сумму добра *большую*, чем при совершении какого-либо другого возможного поступка. Другими словами, утверждая, что такой-то поступок в большинстве случаев является средством для достижения добра, мы устанавливаем не только то, что он в большинстве случаев дает *какие-то* хорошие последствия, но и то, что он в большинстве случаев даст наибольшее добро, возможное при данных обстоятельствах. В этом отношении установление истинных этических суждений о результатах поступков представляет трудность и сложность гораздо *большие*, чем установление научных законов. Для того чтобы установить научный закон, нам нужно рассмотреть лишь непосредственный результат; в этических же суждениях важно рассмотреть не только его, но и результаты этих результатов, и так далее до тех пор, куда наш взгляд может охватить будущее. Между тем очевидно, что наше предвидение никогда не может быть настолько точным, чтобы мы могли с уверенностью сказать, что рассматриваемый поступок даст наилучшие из возможных результатов. Мы должны удовлетвориться тем, что наибольшую возможную сумму добра данный поступок даст в ограниченный период времени. Но важно отметить, что вся серия результатов в рассматриваемый период времени действительно взята в расчет в наших общих суждениях о том, что поступок является добром как средством, и это дополнительное осложнение, из-за которого этические обобщения гораздо труднее вывести, чем научные законы, всегда возникает в каждой этической дискуссии и имеет практическую важность. Самые общие правила поведения опираются на подобные рассуждения о несовпадении будущих плохих результатов и немедленных выгод, следующих из данного поступка. И если даже мы никогда не можем установить достаточно определенно, как обеспечить наибольшую возможную сумму добра, то мы попытаемся по крайней мере убедить себя, что вероятные будущие плохие последствия данного поступка не будут больше, чем его немедленные выгоды.

17. Существуют, следовательно, суждения, утверждающие, что определенные виды поступков приносят хорошие результаты, и такие суждения, именно в силу перечисленных выше причин, отличаются важными особенностями. (1) Маловероятно, что они истинны, если утверждают, что такие-то виды поступков, о которых идет речь, *всегда* имеют хорошие последствия, и (2) если даже они лишь утверждают, что данные виды поступков *в большинстве случаев* дают хорошие результаты, то многие из них будут истинными только в определенные периоды истории. С другой стороны, существуют суждения, утверждающие, что определенные виды поступков суть добро сами по себе, и эти суждения отличаются от предыдущих тем, что если они вообще истинны, то истинны универсально. Крайне важно поэтому различать эти два вида возможных суждений.

Суждения обоих видов могут быть выражены одинаково: в обоих случаях мы обычно говорим, что "такая-то и такая-то вещь есть добро". Но в одном случае слово "добро" будет означать "добро как средство", то есть речь будет идти о том, что данная вещь, являющаяся средством

для достижения добра, даст хорошие результаты. В другом случае слово "добро" может означать "добро как цель", и наше суждение будет о том, что данная вещь сама по себе имеет то свойство, о котором в первом случае мы утверждали, что оно присуще только ее результатам. Ясно, что это очень разные утверждения. Ясно, что о каждой вещи можно высказать или одно из них, или даже оба — и то и другое может быть как истинным, так и ложным, но одно несомненно: до тех пор, пока мы не уясним себе, о каком из двух видов суждений мы говорим, у нас будет очень мало шансов правильно решить проблему о том, истинны наши суждения или ложны. Именно этой ясности относительно значения обсуждаемого вопроса обычно недостает этическим рассуждениям. Этика всегда занималась в основном исследованием ограниченного класса поступков, по отношению к которым мы можем поставить *оба* вопроса: "Насколько *они* являются добром самим по себе?" и "Насколько они имеют общую тенденцию давать хорошие результаты?". Аргументы, приводимые в этических дискуссиях относительно данной проблемы, также всегда бывают двух видов — и такие, которые могли бы доказать, что поведение, о котором идет речь, является добром самим по себе, и такие, которые могли бы доказать, что оно есть добро как средство. Но тот факт, что подобные вопросы есть именно те вопросы, которые может поставить этика, как и то, что решение одного из них еще не означает решение другого, — эти два фундаментальных факта вообще выпали из внимания философов-этиков. Этические проблемы обычно формулируются неясно. Задают, например, вопрос: "Что является долгом человека в данных обстоятельствах?", или "Правильно ли поступать таким-то образом?", или "К какой цели мы должны стремиться?" Все эти вопросы подлежат дальнейшему анализу; правильный ответ на любой из них требует как суждения о том, что такое добро само по себе, так и суждения о причинных связях. Это признают даже те, кто утверждает, что об абсолютных правах и обязанностях мы имеем прямое и непосредственное суждение. Подобное суждение может лишь означать, что обсуждаемые поступки являются *наилучшими* из тех, которые нужно совершить, и что, поступая таким образом, мы получаем все то добро, которое *может* быть получено.

Сейчас мы не касаемся вопроса, может ли такое суждение когда-либо быть истинным. Нас интересует другое: что оно означает, если оно истинно? Единственно возможный здесь ответ таков: это суждение независимо от того, истинно оно или ложно, опирается как на суждение, выявляющее степень добра обсуждаемого поступка в сравнении с другими, так и на некоторое число суждений, устанавливающих причинные связи. Ибо нельзя отрицать, что поступок будет иметь какие-то последствия: даже отрицая моральное значение этих последствий, мы выражаем суждение об их внутренней ценности в сравнении с ценностью самого поступка. Утверждая, что поступок является *наилучшим* из тех, которые нужно совершить, мы утверждаем, что он вместе с его последствиями дает большую сумму внутренней ценности, чем какой-либо другой из возможных. Перевес этого поступка может возникнуть в силу одной из следующих трех причин: (а) если сам поступок имеет большую внутреннюю ценность, чем любой другой, тогда как и его последствия, и последствия альтернативных возможностей абсолютно индифферентны в мо-

ральном отношении; (b) если его последствия являются внутренним злом, но сумма внутренней ценности самого поступка больше, чем у альтернативного; (c) если его последствия суть внутреннее добро и степень ценности поступка вместе с ценностью его последствий больше, чем у любых альтернативных.

Одним словом, утверждать, что определенная линия поведения является в данное время абсолютно правильной или обязательной, очевидно, означает то же самое, что и попытаться установить, больше добра или меньше зла будет существовать в мире, если принята будет эта линия поведения, а не любая другая вместо нее. Данное утверждение опирается на суждение, касающееся ценности как последствий избранного поступка, так и последствий возможных альтернативных поступков. Суждение же о том, что этот поступок будет иметь такие-то и такие-то последствия, снова складывается из некоторого числа суждений, касающихся причинных связей.

Точно так же и ответ на вопрос: "Что мы должны делать, чтобы достичь цели?" опять-таки предполагает суждения о причинных связях, но несколько иного типа. Мы легко забываем о том, поскольку это слишком очевидно, что на данный вопрос никогда нельзя ответить правильно, если цель, которую мы ставим, должна быть тем, что *может* быть достигнуто. Не все может быть достигнуто; и даже если мы утверждаем, что ничто из того, чего нельзя достичь, не могло бы равняться по ценности тому, что достижимо, возможность последнего, как и его ценность, есть именно то, что должно быть определено как конечная цель действия; и не только ценность чего-то, но и его достижимость являются основным условием того, чтобы эта цель могла быть правильно поставлена в качестве цели поведения. Соответственно ни наши суждения о том, какие действия мы должны совершать, ни даже наши суждения о целях не являются чистыми суждениями о внутренней ценности.

Что касается суждений первого рода, то поступок, исполнение которого абсолютно обязательно, вообще *может* не иметь никакой внутренней ценности, и тот факт, что он является моральным поступком, может просто означать, что его последствия — наилучшие из возможных. Что касается суждений второго рода, то те наилучшие из возможных последствий, которые придают нашему поступку моральный смысл, могут, во всяком случае, иметь только такую внутреннюю ценность, какую позволяют достичь законы природы; и даже они, в свою очередь, *могут* не иметь никакой внутренней ценности, а быть просто средством для достижения (в еще более отдаленном будущем) чего-то такого, что имеет внутреннюю ценность. Поэтому ответы на вопросы: "Что мы должны делать?" или "Чего мы должны пытаться достичь?" требуют ответа на два других вопроса, совершенно отличных друг от друга по типу. Мы должны знать, *с одной стороны*, в какой степени располагают внутренней ценностью различные предметы, *а с другой стороны*, каким способом различные предметы могут быть достигнуты.

Большинство проблем, которые были предметом дискуссий в этике, — все практические вопросы, в сущности, — требуют знания двух этих вопросов; они же обсуждались без какого-либо четкого их различения. Почти все разногласия, встречающиеся в этике, следует отнести на счет именно этого недостатка в анализе понятий. Но оперирование поняти-

ями, содержащими и понятие внутренней ценности, и понятие причинной связи, так, как если бы они содержали только понятие внутренней ценности, порождает две различные широко распространенные ошибки. Одни утверждают, что не имеет внутренней ценности все то, что недостижимо, другие же утверждают, что все то, что необходимо, должно иметь внутреннюю ценность. Отсюда главная и особая задача этики, то есть определение того, что и в какой степени имеет внутреннюю ценность, вообще не получила никакого адекватного рассмотрения.

С другой стороны, этике явно недостает *исчерпывающего* обсуждения средств, в силу непонимания ее исследователями той истины, что проблема ценности средств не имеет ничего общего с вопросом о внутренней ценности. Но как бы то ни было и какую бы позицию ни занял каждый отдельный читатель относительно противоречащих друг другу этических систем и независимо от того, какой из даваемых ими ответ либо на вопрос о том, что имеет внутреннюю ценность, либо на вопрос о том, что мы должны делать, либо на оба, является правильным, следует, по крайней мере, согласиться, что вопросы: "Что является наилучшим само по себе?" и "Что принесет наилучшее из возможных последствий?" совершенно различны; оба они относятся к действительному предмету этики, и чем яснее мы различим их, тем больше у нас шансов ответить на них правильно.

18. Остается еще один пункт, о котором не следует забывать, давая точное описание проблем, входящих в сферу этики. В этике, как я говорил, существуют две главные проблемы: одна — это вопрос о том, что является добром само по себе, вторая — вопрос о том, что имеет ценность как средство для достижения добра. Первый из них составляет главную проблему этики, и его решение является условием решения второго. Для того чтобы ответить на первый вопрос, следует произвести правильное сравнение различных предметов, обладающих внутренней ценностью (если имеется много ценных предметов), по степени их ценности. В таком сравнении есть принципиальная трудность, которая во многом послужила причиной смешения понятия внутренней ценности с "добром как средством". Выше мы уже указали на различие между суждением о том, что предмет имеет внутреннюю ценность, и суждением, что предмет имеет ценность как средство для достижения добра; и состоит оно в том, что суждение первого рода, будучи правильным применительно к отдельным предметам данного класса, обязательно будет правильным относительно целого класса, в то время как предмет, ценный как средство, дающий хорошие результаты при некоторых обстоятельствах, может дать плохие при других. Поэтому абсолютно верно, что все суждения о внутренней ценности в этом смысле универсальны; между тем принцип, который я хочу теперь сформулировать, может легко создать видимость, будто эти суждения не универсальны, но напминают, как и суждения о средствах, простые обобщения.

По моему мнению, существует множество различных предметов, обладающих внутренней ценностью; безусловно, есть очень много плохих предметов и еще более значительный класс предметов этически индифферентных. Но предмет, относящийся к какому-либо из этих трех классов, может входить в состав целого, другие составные части которого относятся или к тому же самому классу, или к двум другим классам,

причем это целое, как таковое, может также иметь внутреннюю ценность. Парадокс, на который необходимо обратить внимание, состоит в том, что *между ценностью такого целого и суммой ценности частей не существует никакого постоянного соотношения*. Вполне достоверно, что между двумя ценными предметами может существовать такая связь, что ценность целого, составленного из них, несравненно больше, чем сумма ценностей этих двух составляющих его частей. Вполне достоверно также, что целое, составленное из ценного предмета и предмета индифферентного, может иметь несравненно большую ценность, чем ценность этого предмета самого по себе. Точно так же два внутренне плохих предмета или какой-то плохой предмет и индифферентный могут составить целое, гораздо худшее, чем сумма зла его частей. И вероятно, что целое, составленное из индифферентных предметов, может иметь большую моральную ценность, либо положительную, либо отрицательную. Во всяком случае, весьма сомнительно, что добавление плохого к хорошему целому может увеличить положительную ценность целого или добавление плохого к плохому произвести целое, имеющее положительную ценность. Но это по меньшей мере возможно, и такая возможность должна быть учтена в этических исследованиях. Хотя мы решаем частные вопросы, принцип ясен. *Ценность целого не обязательно должна быть равна сумме ценностей его частей*.

Простого примера будет достаточно, чтобы проиллюстрировать рассматриваемый принцип. Созерцание красивого предмета, по-видимому, имеет большую внутреннюю ценность, в то время как сам этот предмет, если никто не видит его, обладает ценностью сравнительно небольшой, и обычно считается, что совсем ее не имеет. Но созерцание прекрасного предмета — это, несомненно, некое сложное целое, в котором мы можем выделить как составные части сам предмет, с одной стороны, и его созерцание — с другой. Последнее оказывается частью многих других видов целого, когда мы созерцаем что-либо, и, по-видимому, некоторые виды этого целого в определенных случаях могут иметь очень малую ценность или даже быть индифферентными или морально отрицательными ценностями. Однако их малую ценность мы не всегда можем приписывать какой-то конкретной отрицательной черте предмета, которая отличает его восприятие от чувства созерцания красоты; созерцаемый предмет может быть почти абсолютно морально нейтральным. Стало быть, поскольку само созерцание не всегда придает большую ценность целому, в которое оно входит как его составная часть, даже если предмет созерцания не имеет конкретной отрицательной ценности, мы не можем приписывать большее превосходство созерцанию красивого предмета перед самим красивым предметом лишь простым добавлением ценности созерцания к ценности самого красивого предмета. Какова бы ни была внутренняя ценность созерцания, она не дает тому целому, в состав которого входит, ценности, пропорциональной сумме ценности ее самой и ценности предмета созерцания. Мы имеем здесь пример целого, внутренняя ценность которого не является суммой ценностей составляющих его частей.

19. Существуют, следовательно, виды целого, особенность которых состоит в том, что ценность такого целого отлична от суммы ценностей составляющих его частей, и отношения, складывающиеся между состав-

ными частями и целым, часть которого они образуют, до сих пор не исследованы и не получили специального названия. Два момента следует отметить особенно. (1) Ясно, что существование каждой такой части является необходимым условием существования той ценности, которой располагает целое. И точно так же можно выразить отношение, возникающее между средством для достижения чего-то ценного и самим этим ценным. Тем не менее существует очень важное различие между двумя этими случаями, состоящее в том, что часть ценного предмета, в противоположность средству, является именно такой его частью, существование которой является одновременно необходимым условием существования самого ценного предмета. Необходимость существования средства, обеспечивающего существование ценного предмета, иного рода. Это просто естественная или причинная необходимость. Тот же самый предмет мог бы существовать при других законах природы, хотя бы не существовало то, что является необходимым условием для его существования сейчас. Существование средств не имеет внутренней ценности; и их полное устранение не изменило бы ценности того предмета, который сегодня необходимо получить, если только этот предмет может быть получен другим путем.

Но иначе обстоит дело, когда речь идет о частях ценного предмета. В этом случае существование ценности целого, о которой идет речь, невозможно себе представить, если не существует его часть. Необходимость, которая связывает часть и целое, совершенно не зависит от законов природы. Для утверждения о внутренней ценности чего-то требуется существование целого, а существование целого включает существование частей. Представим себе, что часть изъята, а то, что осталось, уже *не* есть тот предмет, которому приписывалась внутренняя ценность. Но (2) даже существование части может *само по себе* иметь не большую ценность, чем ценность средств. Именно этот факт порождает парадоксальность того отношения, которое мы обсуждаем.

Уже было сказано, что внутреннюю ценность имеет существование целого и что оно содержит существование частей; и отсюда, как могло бы показаться, вытекает естественный вывод, что существование части имеет внутреннюю ценность. Между тем такой вывод был бы столь же ошибочным, как и тот, что поскольку число "два" соответствует двум вещам, то и каждой из них в отдельности тоже будет соответствовать число "два". Часть ценного целого сохраняет неизменной свою ценность, независимо от того, является она частью целого или нет. Если она имела ценность в других условиях, то ее ценность не станет больше из-за того, что эта вещь станет частью более ценного целого; если же она сама по себе не имела ценности, то она не приобретет ее, даже войдя в состав более ценного целого. У нас нет основания утверждать, что одна и та же вещь в одних условиях имеет внутреннюю ценность, а в других нет, тогда как о средствах мы с уверенностью можем сказать, что в одних условиях они приносят хорошие результаты, а в других плохие. И все же мы можем утверждать, что гораздо более желательно, чтобы данная вещь существовала именно при данных обстоятельствах, а не при других; то есть тогда, когда мы знаем, что только в этих условиях будут существовать другие вещи и находиться с ней в таких отношениях, что смогут создать более ценное целое. *Сама эта вещь* не будет иметь большую внутреннюю ценность в этих условиях по сравнению с той, которую она бы могла иметь

при других обстоятельствах; она не будет необходима даже как средство для существования других вещей, имеющих бóльшую внутреннюю ценность. Но она, подобно средству, есть необходимое условие существования того, что *имеет* бóльшую внутреннюю ценность, хотя в отличие от средства сама будет составной частью более ценного целого.

20. Я уже говорил, что особое отношение между частью и целым, которое я только что пытался определить, не получило выражения в специальном термине. Было бы, однако, полезным найти такой термин. И есть даже название, которое наиболее подошло бы для этого, если бы оно могло быть отделено от его теперешнего неудачного значения. Философы, в особенности те, кто утверждает, что извлекли бóльшую пользу из произведений Гегеля, часто употребляли термины "органическое целое", "органическое единство", "органическая связь". Эти термины могли бы подойти для предлагаемого использования понятий по причине того, что особая связь части и целого, о которой шла речь, является одним из характерных свойств именно тех видов целого, для обозначения которых эти термины действительно наиболее часто употребляются. И было бы желательным отказаться от употребления данных терминов в их теперешнем значении, поскольку в этом значении они не имеют четко определенного содержания и, наоборот, сами являются источником и причиной ошибок и смешения понятий.

Говоря, что данная вещь есть "органическое целое", обычно подразумевают, что ее части находятся в таком отношении друг с другом и с самим целым, как средства с целью. Этот термин понимается также в том смысле, что частям присущи определенные свойства, о которых можно сказать, что они не имеют значения или значимости вне целого; и наконец, такому целому приписывается особенность, которую я предлагаю называть "органическим целым" и хотел бы ограничить им данное название. Но те, кто использует упомянутый термин, вообще не говорят о том, как эти три свойства связаны друг с другом. Вероятно, обычно господствует мнение, что они идентичны или по меньшей мере связаны друг с другом необходимым образом.

То, что они не идентичны, я уже пытался показать выше. Предположить же их тождество — это значит отказаться от различий, указанных в последнем параграфе. Думаю, что прекратить употребление термина в старом значении следует хотя бы потому, что оно ведет к недооценке такого различия. Но еще более важная причина против его употребления в старом значении состоит в том, что второе из обозначенных свойств не только не связано необходимым образом с другими, но и вообще не может относиться ни к одному предмету как свойство внутренне противоречивое; первое же и третье свойства далеко не всегда присущи одним и тем же предметам.

21. Отношения, возникающие между выделенными выше тремя свойствами, могут быть проиллюстрированы предметами такого рода, которым в первую очередь было дано название "органическое целое", в научном смысле слова, а именно человеческому телу.

(1) Между многими частями нашего тела (хотя и не между всеми) существует отношение, популярно изложенное в сказке о человеческом теле и его частях, приписываемой Менению Агринпе. В теле человека можно найти такие части, непрерывное существование которых является

необходимым условием для существования каких-то других частей; одновременно непрерывное существование последних также является необходимым условием для существования первых. Следовательно, в человеческом теле имеются части, взаимно причинно зависящие друг от друга, — наглядный пример отношений "взаимной зависимости". Обычно именно это отношение имеется в виду, когда говорят, что части тела образуют "органическое единство" или что они являются взаимными средствами и целями друг для друга. Несомненно, это отношение — одна из поразительных характерных черт живых организмов. Но было бы крайне опрометчиво утверждать, что отношение взаимной причинной зависимости присуще якобы только частям живых организмов и поэтому достаточно для определения характерных особенностей живых существ. Очевидно, что из двух вещей, связанных этой взаимной зависимостью, ни та ни другая может не иметь внутренней ценности или же одна может ее иметь, а другая — нет. Одна для другой не обязательно должна быть "целью" в каком-либо смысле, кроме того случая, когда под "целью" имеется в виду результат. Более того, в этом значении целое не может быть целью для своих частей.

Мы неоднократно противопоставляли "целое" одной из его частей, имея по сути дела в виду не целое, а лишь *остальные части* этого целого. Между тем "целое" в точном значении этого слова должно охватывать все его части, и ни одна составная часть не может быть причиной целого, поскольку она не может быть и своей собственной причиной. Поэтому в выражении "взаимная причинная зависимость" не содержится никакого утверждения о ценности предметов, связанных этим отношением. И если даже случается, что оба из них имеют ценность, это не изменяет того факта, что отношение взаимной зависимости не может возникать между частью и целым.

Но (2) возможно, что человеческое тело, как некое целое, имеет ценность большую, чем сумма ценностей его частей; и именно это могут иметь в виду те, кто утверждает, что части являются средствами для целого. Очевидно, что во многих случаях на вопрос: "Почему части *должны быть* таковы, каковы они есть?" — подходящим ответом может быть следующий: "Потому что целое, которое они образуют, имеет такую большую ценность". Но точно так же очевидно, что отношение, которое, как мы утверждаем, существует между частью и целым, совершенно иное, чем отношение между частями, когда мы говорим: "Эта часть существует, потому что другая часть не может существовать без нее". В последнем случае мы утверждаем, что между двумя частями одного целого существует причинная связь, а в первом — что часть и целое не могут быть связаны причинной связью и отношение, которое мы утверждаем, может существовать между ними даже тогда, когда части тоже не связаны причинно друг с другом. Все части картины не находятся между собой в отношении взаимной причинной зависимости, в которой находятся определенные части тела, однако могут быть существенным условием ценности целого — всей картины. Эти два типа отношений совершенно различны, и из существования одного мы не можем выводить существование другого. Не может поэтому служить никакой полезной цели их обозначение одним и тем же словом; и если мы можем сказать, что целое является органичес-



ким, потому что его части являются (в этом смысле) "средствами" для целого, то мы *не* должны говорить, что оно является органическим, потому что его части причинно зависят друг от друга.

22. Наконец, (3) термин "органическое целое" наиболее часто употребляется в значении, согласно которому части целого имеют такое свойство, которого не может иметь часть вне целого. Предполагается, что части не были бы тем, чем они есть, если бы не существование целого, точно так же, как существование части выступает условием того, что целое является тем, чем оно есть. Это предположение следует понимать не просто так, что всякая отдельная часть не могла бы существовать, если и другие части не существуют (это тот случай, где отношение (1) между частями существует), а в том смысле, что часть не является отдельным предметом мышления — что целое, частью которого выступает данная часть, является, в свою очередь, частью своей части. Достаточно небольшого размышления над этой проблемой, чтобы убедиться во внутренней противоречивости такого предположения.

Мы действительно можем согласиться с тем, что данная вещь, будучи частью какого-то целого, имеет определенную характерную черту, которую она бы не имела при других обстоятельствах, а именно то, что она есть часть данного целого. Но мы не можем согласиться с тем, что эта ее характерная черта якобы изменяет сущность предмета, которому она свойственна или входит в его дефиницию в качестве компонента. Если мы имеем в виду *саму* часть, то считаем, что утверждаемое в этом случае *имеет* предикат, который есть часть целого. Уже в самом определении, согласно которому *данная* часть является частью какого-то целого, подразумевается отличие данного предмета от того, *что* мы утверждаем о нем. Иначе мы бы сами себе противоречили, утверждая, что не *сам предмет*, а что-то иное — а именно этот предмет вместе с тем, *что* мы о нем утверждаем, — обладает приписываемой нами характерной чертой.

Одним словом, понятие части никогда, очевидно, не охватывает аналитически ни целое, которому она принадлежит, ни какие-то другие части этого целого. Отношение части к целому *не* то же самое, что отношение целого к части; из самой дефиниции целого вытекает, что часть содержится в нем аналитически. Тем не менее этот внутренне противоречивый тезис является главным отличительным признаком влияния Гегеля на современную философию, влияния, которым пронизана почти вся ортодоксальная философия. Обычно именно эта доктрина подразумевается в протестах против фальсификации действительности путем той понятийной абстракции, что целое всегда есть часть своей части! "Если вы хотите знать истину о части, — говорят нам, — вы должны рассматривать *не* часть, но что-то иное, а именно целое: ибо *нельзя* познать часть, не познав целое". Ведь очевидно, что мы можем сказать о части по крайней мере то, что она есть часть целого; но очевидно, что, говоря это, мы *не* имеем в виду, будто целое является частью самого себя. Поэтому доктрину, согласно которой часть *не* может иметь "никакого содержания или значения вне своего целого", следует решительно отвергнуть. Сама она допускает определенный смысл в утверждении: "Это есть часть целого"; но для того чтобы данное утверждение имело смысл, и субъект, и предикат должны иметь

различное значение. И легко проследить, как возникла эта ошибочная доктрина вследствие смешения двух отношений (1) и (2), которые действительно могут быть свойствами целого.

(а) *Существование* части может быть связано естественной или причинной необходимостью с существованием других частей этого целого; и возможно, далее, что часть целого и часть, которая перестала быть частью целого, хотя они и отличаются внутренне одна от другой, могут быть названы одним и тем же именем. Возьмем типичный пример: руку, отрезанную от живого человеческого тела, мы все равно продолжаем называть рукой. Но рука, являющаяся частью живого тела, несомненно отличается от мертвой руки, и поэтому мы можем легко прийти к выводу, что рука, которая является частью живого тела, не была бы тем, чем она есть, если бы она не была именно частью тела, и при этом считать, что выраженное в данном выводе противоречие есть в действительности характерная черта данной вещи. Фактически же мертвая рука никогда не была частью тела; она лишь *частично* идентична живой руке. Те части мертвой руки, которые идентичны частям живой руки, остаются в точности теми же самыми независимо от того, принадлежит она живому телу или не принадлежит; и в этом случае мы имеем убедительный пример вещи, которая в один момент времени образует часть того, что мы назвали "органическим целым", а в другое время — не входит в его состав.

С другой стороны, те свойства, которые *имеет* только живая рука и *не* имеет мертвая, не существуют, даже в измененной форме, в последней: здесь они просто не существуют *вообще*. Их существование связано причинной необходимостью с другими частями живого тела, и именно эту зависимость мы выражаем, говоря, что они суть его части. Однако если бы они даже могли когда-либо не быть частью тела, они *были бы* точно такими же, какие они есть. То, что эти свойства внутренне отличаются от свойств мертвой руки, и то, что они являются свойствами тела, — это суждения, аналитически не вытекающие одно из другого. Нет никакого противоречия в предположении, что, сохраняя внутреннее отличие от свойств мертвой руки, они все же не являются свойствами живого тела.

Но (b) сказать, что живая рука не имеет никакого *значения* или *важности* вне тела, которому она принадлежит, — значит прийти к другой ошибке. Выражение "иметь значение или важность" обычно употребляется в смысле "быть важным", а "быть важным", в свою очередь, означает "иметь ценность либо как средство, либо как цель". В таком случае вполне возможно, что даже живая рука сама по себе, вне тела, не имела бы никакой внутренней ценности, хотя целое, частью которого она является, имеет большую внутреннюю ценность, которой оно обязано именно руке как своей части. Отсюда мы можем легко прийти к выводу, что рука, *как* часть тела, имеет большую ценность, в то время как *сама по себе* она не имела бы ее, или что все ее "значение" состоит в ее связи с телом. Но на самом деле ценность, о которой идет речь, вообще, очевидно, не присуща руке как таковой. Иметь ценность просто в качестве части означает то же самое, что не иметь ценности вообще, а просто быть частью целого, имеющего ценность. Однако если мы пренебрежем этим различием, то утверждение, что часть *как часть* имеет ценность, которой бы она иначе не имела, легко может привести

к утверждению, что часть как часть есть одновременно что-то отличное от того, чем она была бы в ином случае. Этот вывод опирался бы на правильное суждение, что две вещи, различные с точки зрения ценности, должны различаться между собой также и в других отношениях. Следовательно, утверждение, согласно которому одна и та же вещь, входя как часть то в более, то в менее ценное целое, имеет то бóльшую, то меньшую внутреннюю ценность, привело бы к другому внутренне противоречивому выводу, что одна и та же вещь может быть двумя разными вещами и что только в одной из этих форм она такова, как она есть.

По этим причинам там, где это покажется уместным, я буду свободно пользоваться термином "органическое" в особом смысле. Этим термином я буду пользоваться для обозначения того факта, что какое-то целое имеет внутреннюю ценность, отличающуюся по величине от суммы ценностей своих частей. Я буду пользоваться им, чтобы обозначать только это и ничего больше. Данный термин не будет обозначать никакой причинной связи между частями и целым. И он не будет означать ни того, что части данного целого нельзя представить себе иначе как только части этого целого, ни того, что, являясь частями такого целого, они имеют ценность, отличающуюся от той, какую они имели бы в другом случае. Если понимать указанный термин в этом особом и точно определенном значении, то отношение "органического целого" к его части является одним из наиболее важных отношений, которые должна исследовать этика. Главной задачей этой науки должно быть сравнение относительной ценности различных видов добра; в таком сравнении можно допустить самые большие ошибки, если считать, что ценность целого есть сумма ценностей частей, входящих в его состав. Проблема "органического целого" дополняет, следовательно, число тех проблем, которыми занимается этика.

23. В этой главе я старался обратить внимание на следующее. (1) Специфика этики состоит не в том, что она исследует утверждения, относящиеся к человеческому поведению, но в том, что она исследует утверждения, касающиеся таких качеств предметов, которые я обозначил термином "добро", а противоположные качества — термином "зло". Этические исследования должны дать обоснование истинности *всех* таких утверждений, *за исключением* тех, в которых "добро" относится только к отдельным конкретным предметам [1—4]. (2) Это качество, определяющее предмет этики, само является простым и неопределимым [5—14]. (3) Все утверждения, касающиеся его отношения к другим предметам, делятся на два, и только на два, вида: либо они утверждают, в какой степени какой-то предмет сам по себе обладает этим качеством, либо они утверждают причинную связь между данным предметом и теми предметами, которые это качество имеют [15—17]. (4) Наконец, рассматривая различные степени обладания данным качеством у разных предметов, мы должны принять во внимание тот факт, что целое может иметь его в степени, отличной от арифметической суммы степеней этого качества его частей [18—22].

## НАТУРАЛИСТИЧЕСКАЯ ЭТИКА

24. Из рассуждений главы I следует, что все этические проблемы делятся на три класса. Первый класс проблем связан с одним-единственным вопросом — какова природа того особого предиката, отношение которого к другим вещам и предметам составляет объект всех этических исследований? Иными словами — что мы *понимаем* под добром? На этот вопрос я уже попытался ответить. Тот особый предикат, со ссылкой на который должна быть определена сфера этики, является простым, неанализируемым, неопределимым. Остаются два класса проблем, касающихся отношения этого предиката к другим предметам. Здесь могут возникнуть вопросы: (1) Какие предметы и в какой степени располагают этим качеством непосредственно? Какие предметы суть добро само по себе? Или: (2) Какие средства мы должны применить, чтобы сделать существующую действительность как можно лучше? Какие причинные связи имеются между тем, что является наилучшим само по себе, и другими предметами?

В этой и следующих двух главах я намереваюсь обсудить ряд теорий, которые предлагают нам ответ на вопрос — что такое добро как таковое? Все эти теории характеризуются тем, что, если бы они были истинными, они в значительной степени упростили бы изучение этики. Все они утверждают, что существует только *один* вид факторов, имеющих вообще какую-либо ценность. Указанные теории отличают также другие характерные черты, которые послужили для меня основанием сгруппировать их вместе и рассмотреть их в первую очередь: главной причиной, по которой все они считают один простой вид фактов единственным добром, является то, что, по их мнению, именно этот вид фактов обозначает содержание понятия "добро". Иными словами, это теории этической цели или идеала, основанные главным образом на "натуралистической ошибке": все они смешивают первую и вторую из поставленных выше этических проблем. Именно этот факт и объясняет их споры относительно того, что только один вид предметов является добром. То, что предмет мог бы быть добром, *означает* якобы, что он обладает именно этим качеством, следовательно, только то, что обладает этим качеством, является добром. Такой вывод кажется вполне естественным; и все же то, что подразумевается под ним, является внутренне противоречивым. Ибо исследователи, которые приходят к нему, не понимают, что их вывод, согласно которому "то, что обладает этим качеством, есть добро", является важным доказательством; он не означает также, что то, "что обладает этим качеством, обладает им" или что "слово "добро" означает, что предмет обладает этим качеством". Однако если данный вывод *не* означает ни то ни другое, то он противоречит своим собственным посылкам.

Я предлагаю поэтому обсудить некоторые теории, касающиеся того, что является добром самим по себе, которые *базируются* на "натуралистической ошибке" в том смысле, что совершение этой ошибки было главной причиной их широкого распространения. Цель такого обсуждения: (1) подтвердить тот факт, что "натуралистическая ошибка" является ошибкой, или, другими словами, что нам всем известно некое простое качество, которое есть именно то, что мы в большинстве случаев подразумеваем под термином "добро"; и (2) показать, что не одна, а многие различные вещи обладают этим качеством. Ибо я не могу надеяться, что мой тезис, состоящий в том, что предметы, которые суть добро, не обязаны своей ценностью обладанию каким-то другим общим качеством, будет признан правильным, если я не подвергну критике главные доктрины, противоположные моей теории, сила которых уже доказана их широким распространением.

25. Теории, которые я собираюсь обсудить, могут быть разделены на две группы. "Натуралистическая ошибка" всегда заключается в том, что, говоря: "Это есть добро", мы подразумеваем, что предмет, о котором идет речь, находится в некотором определенном отношении к какой-то другой вещи. Но эта вещь, путем ссылки на которую определяется понятие "добро", может быть либо естественным предметом, то есть чем-то, о существовании чего мы знаем из непосредственного опыта, или же предметом, о котором мы можем судить лишь опосредованно, как о существующем в некоем сверхчувственном мире. Эти два типа этических теорий я предлагаю рассмотреть отдельно. Теории второго типа имеет смысл назвать "метафизическими" и рассмотреть их только в главе IV. В этой же и следующей главах я займусь теориями, которые обязаны своим широким распространением тому, что они опираются на предположение, согласно которому понятие "добро" может быть определено путем соотнесения с каким-то *естественным предметом*. Именно эти теории я имел в виду, давая название данной главе — "Натуралистическая этика".

Следует отметить, что ошибка точки зрения, согласно которой я назвал вторую группу теорий "метафизической этикой", — это ошибка того же самого рода; поэтому я и даю в обоих случаях одно название — "натуралистическая ошибка". Но при рассмотрении этических теорий, основанных на указанной ошибке, по-видимому, следует различать теории, которые рассматривают добро как качество чего-то существующего во времени и пространстве, и теории, которые так не считают. Согласно первым, этика есть эмпирическая или позитивная наука: все ее выводы могут быть подтверждены путем эмпирического наблюдения и индукции. Но иначе обстоит дело с метафизической этикой. Существует поэтому заметное различие между перечисленными двумя группами этических теорий, основанных на одной и той же ошибке. Внутри натуралистических теорий следует также провести соответствующие различия. Имеется один естественный предмет, а именно удовольствие, который, вероятно, чаще всего считается единственным добром. Кроме того, есть еще и другие причины, чтобы рассмотреть гедонизм отдельно.

Эта доктрина, по моему мнению, в такой же степени, как и все другие, обязана своим распространением "натуралистической ошибке";

но специфичным для нее было то, что писатель, который первый ясно представил ошибки натуралистических аргументов, с помощью которых была сделана попытка *доказать*, что удовольствие является единственным добром, сам утверждал тем не менее, что удовольствие не является единственным добром. Поэтому я предлагаю отделить обсуждение гедонизма от обсуждения других натуралистических теорий, рассмотрев в общем натуралистическую этику в этой главе, а гедонизм, в частности, в следующей.

26. Предметом данной главы будут поэтому этические теории, которые заявляют, что внутренняя ценность зависит исключительно от обладания некоторым *естественным качеством* (иным, чем удовольствие); эти теории исходят из предположения, что быть "добром" *означает* обладать именно этим качеством. Такие теории я называю "натуралистическими". Термином "натурализм" я обозначаю конкретный метод постановки этических проблем — метод, который в строгом смысле слова вообще несовместим с возможностью существования этики как науки. Этот метод состоит в замещении "добра" некоторым свойством естественного предмета или группы естественных предметов и, таким образом, в превращении этики в какую-то одну из естественных наук. Наука же, поставленная на место этики, является одной из наук, специально занимающихся человеком; это вытекает из общей ошибки (каковой я ее считаю), что предметом этики является только человеческое поведение.

Обычно той наукой, которая ставится на место этики, является либо психология, как у Дж. Ст. Милля, либо социология, как у Клиффорда и других современных авторов. Но с таким же успехом любая другая наука могла бы занять место этики. Та же самая ошибка содержится в высказывании Тиндаля, который рекомендует нам "поступать в соответствии с законами материи": здесь предлагается заменить этику физикой. Название "натурализм", следовательно, совершенно общее, ибо, несмотря на то, что обозначается как добро, эта теория все же остается натуралистической. Определяется ли добро как "желтое", "зеленое" или "голубое", как "громкое" или "мягкое", "круглое" или "квадратное", как "способствующее жизни" или "дающее удовольствие", как "желаемое" или "ощущаемое", каждая теория, приписывающая добру какое-нибудь из этих или любое другое значение, будет натуралистической теорией. Такие теории я назвал натуралистическими потому, что все они термином "добро" обозначают качества либо простые, либо сложные некоторого простого или сложного естественного предмета; и прежде чем я начну рассматривать их в отдельности, следует определить, что мы понимаем под "естественным" или "естественным предметом".

Итак, под "естественным" я понимаю то, что составляет предмет исследования естественных наук, а также психологии. Можно сказать, что "естественное" включает в себя все то, что существовало, существует или будет существовать во времени. Если о каком-то предмете мы можем сказать, что он существует сейчас, существовал или будет существовать, то этот предмет — естественный; и наоборот, ни один предмет, о котором этого нельзя сказать, не есть естественный. Так, например, о нашем сознании мы можем сказать, что оно существовало вчера,

существует сегодня и, вероятно, будет существовать через минуту. Мы можем сказать, что вчера у нас были мысли, которые сегодня исчезли из нашего сознания, хотя, может быть, остались их последствия: как нечто, что существовало, эти мысли тоже являются естественными предметами.

Сами "предметы" в этом значении термина не вызывают никаких трудностей. Легко определить, какие из них являются естественными, а какие (если такие вообще существуют) — естественными не являются. Но когда мы начинаем рассматривать свойства предметов, тогда, боюсь, проблема становится более трудной. Какие из свойств естественных предметов являются естественными, а какие нет? Я не отрицаю, что слово "добро" обозначает свойства определенных естественных предметов: некоторые естественные предметы, я думаю, *являются* добром; и все же я сказал, что само "добро" не означает естественного свойства. И выдвинутый мной критерий существования во времени относится также и к их свойствам. Можем ли мы вообразить себе, что "добро" существует во времени *само по себе*, а не просто как свойство некоторого естественного предмета? По моему мнению, это вообразить невозможно, тогда как в отношении большого количества свойств предметов — а именно тех, которые я называю естественными свойствами, — можно представить себе, что они существуют независимо от существования других предметов. Они являются, скорее, частями, из которых состоит предмет, а не просто предикатами, которые ему свойственны. Если отнять их все, от предмета в таком случае не осталось бы ничего, даже чистой субстанции: ибо эти свойства сами по себе субстанциональны и дают предмету субстанциональное содержание.

Иначе обстоит дело с добром. Если бы действительно добро означало некое чувственно воспринимаемое качество, как нас хотят уверить некоторые исследователи, то оно существовало бы во времени. Именно поэтому такое определение добра и есть совершение "натуралистической ошибки". Вопрос, является ли само чувственное восприятие добром, будет всегда оставаться разумным, и если на него отвечать утвердительно, то добро не может означать то же самое, что "чувственно воспринимаемое".

27. Следовательно, натуралистическими являются те теории этики, которые заявляют, что единственным добром является одно какое-то свойство предмета, существующее во времени, то есть теории, в которых добро определяется в зависимости от такого естественного свойства. Теперь мы можем приступить к рассмотрению теорий подобного рода.

На первый план выступает одна из наиболее известных этических максим, рекомендующая "жить в согласии с природой". Это был принцип этики стоиков; но так как этику стоиков можно с определенной точки зрения назвать метафизической, то я не буду рассматривать ее здесь. Ту же самую рекомендацию вновь дает Руссо; даже сегодня часто утверждается, что мы должны жить естественно. Давайте исследуем этот тезис в его общей формулировке. Прежде всего, мы, очевидно, не можем утверждать, что все, что естественно, есть добро, поскольку мы не опираемся на одну из таких метафизических теорий, о которых я буду говорить позже. Если все, что естественно, есть добро, то, несомненно,

этика, как мы ее понимаем, перестает существовать: ибо с этической точки зрения нет ничего более определенного, чем то, что одни предметы являются добром, а другие — злом; и главный предмет этики состоит в установлении общих правил, как избежать зла и достичь добра. Каково же тогда значение слова "естественное" в этой максиме — "жить в согласии с природой", то есть "естественно", если, очевидно, не все, что естественно, есть добро?

Эта фраза, по-видимому, опирается на представление, что существует такая вещь, как естественное добро, что природа устанавливает и определяет, что есть добро, точно так же, как она устанавливает и определяет, что должно существовать. Кто-нибудь может предположить, что "здоровье" удастся определить как естественный предмет, что природа установила, чем должно быть здоровье; что можно сказать, что здоровье есть очевидное добро, то есть что в данном случае сама природа решила этот вопрос, и мы должны только обратиться к ней и спросить: "Что такое здоровье?" — и мы будем знать, что такое добро: таким образом, мы будем основывать этику на науке. Но каково это определение здоровья с точки зрения природы? Я думаю, что в естественных терминах здоровье следовало бы определить только как *нормальное* состояние организма, ибо, несомненно, и болезнь есть тоже продукт природы. Если сказать, что здоровьем является то, что было сохранено в процессе эволюции и что само стремится сохраниться в борьбе за существование организма, который им обладает, то, в сущности, это означает то же самое. Ибо главной задачей понятия эволюции должно быть причинное объяснение того, почему одни формы жизни нормальны, а другие аномальны; оно объясняет происхождение видов. Поэтому когда мы говорим, что здоровье является естественной вещью, то под этим следует подразумевать, что здоровье — нормальная вещь; совет же стремиться к здоровью как к естественной цели опирается на предположение, что все то, что нормально, одновременно должно быть добром.

Но так ли очевидно, что все то, что нормально, должно быть добром? Действительно ли так уж очевидно, что здоровье, например, это добро? Разве гений Сократа или Шекспира был нормальным явлением? Не было ли это скорее ненормальным, экстраординарным явлением? Несомненно, не все то, что является добром, является в то же время нормальным. Наоборот, ненормальное часто лучше, чем нормальное: особое совершенство, так же как особая порочность, должно, очевидно, быть чем-то ненормальным. И все же можно сказать тем не менее, что то, что нормально, является добром; я и сам не собираюсь спорить, что здоровье есть добро. Я хотел бы только подчеркнуть, что не следует считать очевидным этот тезис; его нужно доказать. Объявить его очевидным — значит совершить "натуралистическую ошибку": рассуждения подобного рода могут привести к выводу, что не следует поддерживать гениев, ибо гениальность есть болезнь, ненормальность. Такое рассуждение ошибочно, и опасно ошибочно. Никто не станет отрицать, что в самих словах "здоровье" и "болезнь" уже обычно содержится оценка: здоровье есть добро, а болезнь — зло. Но когда мы попытаемся дать их так называемую научную дефиницию в естественных терминах,



то оказывается, что единственно возможным является их определение через понятия "нормальный" и "ненормальный". Легко доказать, что некоторые вещи, ошибочно считающиеся исключительно совершенными, — ненормальны; отсюда следует, что они — болезненные явления. Но отсюда не следует, если не впадать в "натуралистическую ошибку", что те вещи, которые обычно считаются добром, являются поэтому злом.

Данный пример лишь показывает, что в некоторых случаях возникает противоречие между обычным суждением, согласно которому гений есть добро, и другим обычным суждением, согласно которому здоровье есть добро. Здесь не обращено достаточное внимание на тот факт, что последнее суждение несколько не очевиднее первого; что оба они являются тезисами, нуждающимися в доказательстве. Может быть, правильно, что под "здоровьем" мы обычно подразумеваем "добро"; но это только доказывает, что, используя так слово "здоровье", мы имеем в виду не то же самое, что под ним понимает медицина. Если в понятии "здоровье" уже будет подразумеваться "добро", то выражение "здоровье есть добро" будет, конечно, правильным; но отсюда не следует, что здоровье — если этот термин будет означать только нормальное — есть добро. Мы могли бы таким же образом сказать, что поскольку слово "рак" означает, с одной стороны, болезнь, а с другой — животное, то болезнь и животное — одно и то же. Из того факта, что данный предмет является естественным, мы не должны, поддавшись внушению, сделать вывод, что он есть добро; добро не означает по своему определению ничего естественного, и поэтому вопрос — является ли все естественное добром? — остается открытым.

28. Но в другом, несколько отличном смысле слово "естественное" содержит момент положительной оценки. Это происходит тогда, когда мы говорим о естественных чувствах или противоестественных преступлениях и пороках. Здесь имеется в виду, видимо, не нормальность или ненормальность обсуждаемого действия, а его необходимость. Именно в таком значении слова "естественное" нам советуют подражать дикарям и животным. Это — довольно странный совет, но в нем, конечно, что-то может содержаться. Я не касаюсь здесь вопроса, при каких обстоятельствах некоторые из нас должны с пользой для себя брать пример с животных. Я не сомневаюсь, что это бывает возможным. Меня интересует некоторый вид аргументов, иногда, как я полагаю, используемых для поддержания этой доктрины, а именно натуралистические аргументы. Сторонники натурализма глубоко убеждены, что мы не можем исправить природу. Это, несомненно, правильно в том смысле, что все то, что мы можем сделать для улучшения положения вещей, будет естественным делом. Но авторы упомянутой фразы под природой имели в виду только часть природы. Это не та часть, которую составляет все нормальное, а некоторый произвольно установленный минимум того, что необходимо для жизни. И когда такой минимум сторонники данной доктрины рекомендуют нам как "естественный" — как тот образ жизни, который указывает сама природа, — тогда именно и имеет место "натуралистическая ошибка". В противоположность этой постановке проблемы я хотел бы только отметить следующее. Хотя определенные

поступки, нежелательные сами по себе, можно *извинить*, объяснив необходимость их совершения как средство для сохранения жизни, это не дает основания *хвалить* их или советовать людям ограничиться этими простыми поступками, которые необходимы и неизбежны, если возможно улучшение наших условий жизни также и при выполнении того, что в этом смысле не является необходимым. Природа действительно ограничила пределы возможного, она контролирует средства, которыми мы располагаем для достижения добра. С этим фактом практическая этика, как мы увидим позже, должна, конечно, считаться. Но когда мы предполагаем, что природа отдает предпочтение тому, что необходимо, тогда последнее означает только необходимое для достижения определенной цели, которой является — мы предполагаем — высшее добро, но что такое высшее добро, этого природа определить не может. Почему мы должны предполагать, что необходимое для жизни является *ipso facto*\* лучшим, например, того, что необходимо для изучения метафизики, хотя такое изучение внешне может показаться бесполезным? Можно подумать, что жизнь имеет ценность только потому, что дает нам возможность изучать метафизику, является неким необходимым условием для этого.

Ошибка этой аргументации, апеллирующей к природе, открыта давно еще Лукианом. "Я был почти готов смеяться, — говорит Каликратид в одном из диалогов, приписываемых Лукиану<sup>1</sup>, — когда Калликл хвалил и превозносил неразумных животных и диких скифов: увлекшись своей аргументацией, он почти жалел, что родился греком. Что же удивительного в том, если львы, медведи и свиньи не поступают так, как я хотел бы? То, чем руководствуются разумные люди и что позволяет им принимать решения, не может иметь для животных, не имеющих разума, никакой ценности просто потому, что они столь глупы. Если бы Прометей или какой-нибудь бог дал каждому из них разум человека, то они не жили бы в пустынях и в горах и не поедали бы друг друга. Они строили бы храмы, как это делаем мы, жили бы в кругу своей семьи и создавали бы народы, объединенные общеобязательными законами. Есть ли что-либо удивительное в том, что животные, которые имели несчастье родиться неспособными получить возможность понимания, как достичь тех благ, которых достигли мы, не знают также и любви? Львы не умеют любить, но они не умеют также философствовать, медведи тоже не знают, что такое любовь, не знают и сладости дружбы. Одни только люди, благодаря своему разуму и знаниям, поняли после многих испытаний, что является наилучшим".

29. Ошибочно поэтому доказывать, что какой-то предмет является добром *потому*, что он естественный, или злом *потому*, что он неестественный, если данные термины будут использоваться в этом обычном смысле слова. Тем не менее с такими аргументами мы очень часто встречаемся. Но они, как правило, подаются без претензии на систематическую теорию этики. Среди попыток *систематизировать апелляции* к природе наиболее распространенными являются так называемые "эволюционистские" доктрины, для которых характерно стремление

<sup>1</sup> "Ερωτες", 436—7.

применить к этическим проблемам понятие эволюции. Согласно этим доктринам, ход эволюции, показывая направление, в котором идет наше развитие, уже тем самым показывает направление, в котором мы *должны* далее развиваться. Представители подобных доктрин, в настоящее время очень популярных, весьма многочисленны, и я предлагаю рассмотреть в качестве примера точку зрения одного из них, вероятно, наиболее известного, а именно Герберта Спенсера. Доктрина Спенсера (следует это признать) не является *самым типичным* образцом "натуралистической ошибки", на которой основана эволюционистская этика.

Более ясным примером является доктрина М. Гюйо<sup>1</sup>, философа, довольно модного во Франции, но не так хорошо известного, как Спенсер. Гюйо можно было бы назвать учеником Спенсера, он стоит на позициях эволюционизма и натурализма, и я не думаю, чтобы он считал, что между его доктриной и натурализмом Спенсера есть различие. Он не согласен со Спенсером только в вопросе о том, в какой степени цели "достижение удовольствия" и "усиление жизни" связаны между собой в качестве мотивов и средств для достижения идеала. По-видимому, Гюйо не считает, что между ним и Спенсером есть различия в фундаментальном принципе, согласно которому идеалом является "распространение жизни вширь и вглубь" (по словам Гюйо, "экспансивность и интенсивность жизни"), или в том натуралистическом основании, которое он дает этому принципу. Я не уверен, отличается ли он от Спенсера в этих пунктах. Спенсер, как я покажу в дальнейшем, совершает "натуралистическую ошибку" в деталях; что касается его фундаментальных принципов, то здесь возникают следующие сомнения: является ли он гедонистом по своей сути? И если да, то является ли он натуралистическим гедонистом? В этом случае его взгляды следовало бы рассмотреть в следующей главе. Считает ли он, что тенденция к увеличению количества жизни служит просто *критерием* хорошего поведения? Или же он утверждает, что такой рост жизни предназначается природой как цель, к которой мы должны стремиться?

Я думаю, что подтверждение каждой из этих гипотез дали бы высказывания Спенсера во многих его работах, хотя некоторые из них противоречат друг другу. Попытаемся обсудить главные проблемы.

30. Современная мода на эволюционизм возникла главным образом под влиянием дарвиновского исследования происхождения видов. Дарвин развил гипотезу чисто биологического характера о способе, которым некоторые виды животной жизни развивались, в то время как другие ее виды перестали существовать. Согласно его теории, этот процесс может быть объяснен, хотя бы частично, следующим образом. Когда возникли какие-то новые разновидности животной жизни, могло случиться, что некоторые особенности, отличающие их от родительских видов или от других видов, существовавших в то время, облегчили их приспособление к окружающей среде. Это приспособление могло состоять, например, в том, что они лучше переносили холод, жару или изменения климата, лучше защищались от врагов, успешнее сопротивлялись тем видам, для которых они служили кормом, могли лучше

---

<sup>1</sup> См.: Гюйо М. Опыт морали без обязанностей и санкций. Спб., 1896.

выполнять функции продолжения рода. Будучи же лучше защищенными от гибели, они увеличивали свою численность по сравнению с другими видами, и это увеличение их численности могло привести к уничтожению других видов. Эта теория, которую Дарвин назвал "теория естественного отбора", была также названа теорией выживания наиболее приспособленных видов, а сам естественный процесс, который она описывала, получил название эволюции. Таким образом, предполагалось, что эволюция означает развитие от низшего к высшему. В частности, было отмечено, что по крайней мере один вид, называемый высшим, а именно человеческий род, имеет вышеупомянутую приспособленность. Отсюда возникло мнение, что доктрина эволюции объясняет, каким способом высшие виды превосходят низшие. Спенсер, например, постоянно пользуется выражением "более развитый" как эквивалентом "высшего".

Но здесь следует отметить, что в научной теории Дарвина вообще нет такой замены терминов. Его теория одинаково хорошо может объяснить, как путем изменений, происшедших в среде (например, постепенным охлаждением климата), на земле могли сохраниться совершенно отличные от человека виды, которые, с нашей точки зрения, несравненно ниже человека. Выживание сильнейшего *не* означает, как кто-то может подумать, что выживает тот, кто лучше приспособлен к достижению хороших целей. Этот термин в конечном счете просто означает "выживание особей, наилучшим образом приспособленных к выживанию", и ценность его в том, что он устанавливает, какие причины вызывают определенные биологические явления. Являются ли они добром или злом — судить об этом данная теория не претендует.

31. Послушаем теперь, что говорит Спенсер о применении понятия "эволюция" в этике. "Руководствуясь тою истиною, что то поведение, с которым имеет дело этика, составляет часть поведения вообще, и что поэтому мы должны достигнуть сначала общего понимания поведения вообще, после чего только и станет возможным специальное понимание этой особой части поведения, а также руководствуясь тою дальнейшею истиною, что для уразумения поведения вообще мы должны уразуметь развитие поведения, — мы были приведены к заключению, что этика имеет своим предметом ту форму [универсального] поведения, которую оно принимает на последних ступенях своего развития. Мы принуждены были также заключить, что эти последние ступени развития поведения суть именно те, которые проявляются у самого высокого типа живых существ, т. е. у человека, когда возрастание его численности вынуждает его жить все более и более в присутствии своих собратьев. А из этого следовало снова то заключение, что поведение все более и более приобретает этическую санкцию, в той самой мере, в какой [виды] человеческой деятельности, становясь все менее и менее воинственными и все более и более промышленными, превращаются мало-помалу в такие, которые не только не влекут за собою необходимым образом взаимного вреда или помех, но оказываются вполне совместимыми с сотрудничеством и взаимною помощью и даже извлекающими из них для себя самые благоприятные последствия.

Мы сейчас увидим, что эти заключения, подсказанные нам гипотезой развития, оказываются в полной гармонии с главнейшими нравственными идеями, добытыми людьми совсем другими путями”<sup>1</sup>.

Если мы возьмем последнее предложение в его точном значении — если Спенсер действительно думает, что суждения, которые подкрепили это мнение, в сущности, являются *выводами* из эволюционной гипотезы, — в таком случае не может быть сомнений, что Спенсер совершил ”натуралистическую ошибку”. Эволюционная гипотеза говорит нам только, что определенные виды поведения имеют более длительную историю развития, чем другие, и это все, что Спенсер фактически пытался доказать в двух главах, посвященных этому вопросу. Между тем он говорит нам, что из всех его доказательств одно состоит в том, что *поведение получает этическую санкцию* пропорционально тому, как в нем проявляются некоторые характерные черты. Единственное, что удалось доказать Спенсеру, состоит в следующем: поведение становится *более развитым* пропорционально проявлению в нем этих характерных черт. Таким образом, он *идентифицирует* получение этической санкции с большим развитием: это четко следует из его слов. Но Спенсер выражает свои мысли крайне неясно, и мы убедимся, что он, кажется, сам счел ошибочной точку зрения, приведенную выше. Мы не можем поэтому признать окончательной точкой зрения Спенсера тезис, согласно которому ”лучшее” означает лишь ”более развитое”, или даже тезис, согласно которому ”более развитое” является *поэтому* ”лучшим”. Но мы имеем право утверждать, что эти точки зрения, а вместе с ними и ”натуралистическая ошибка” оказали влияние на его позицию. Только воздействием такого влияния мы можем объяснить тот факт, что Спенсер не отдавал себе отчета в том, что он действительно доказывает, а также отсутствие в его выводах всякой попытки доказать тезис, который он считает доказанным, а именно, что то поведение лучше, которое более развито.

Мы напрасно бы искали какую-либо попытку доказать, что этическая санкция находится в пропорциональной зависимости от эволюции или что ”высшему типу” свойственно более развитое поведение, а ведь Спенсер выдвигает эти тезисы. Следует только отметить, что он недостаточно осознает, насколько эти тезисы нуждаются в доказательстве, насколько разными являются термины ”более развитое”, ”высшее” и ”лучшее”. Конечно, возможно, что ”более развитое” является одновременно ”высшим” и ”лучшим”. Но Спенсер, по-видимому, не заметил, что утверждать одно ни в коем случае не означает то же самое, что утверждать другое. Сначала он странно доказывает, что некоторые виды поведения есть ”более развитые”, а затем сообщает нам, что он доказал, будто формы поведения приобретают этическую санкцию пропорционально тому, как развиваются, не понимая, что опустил в своем доказательстве самое существенное. Уже одно это убедительно свидетельствует о том, что он не заметил, насколько важны пропущенные доказательства.

---

<sup>1</sup> Сочинения Герберта Спенсера. Основания этики. Ч. 1. Данные этики. Спб., 1899. С. 12.

32. Какова бы ни была степень собственной вины Спенсера, сказанное выше послужит иллюстрацией того вида ошибки, которую постоянно совершают исследователи, пытающиеся основать этику на понятии эволюции. Однако следует добавить, что точка зрения, которую Спенсер еще более усиленно защищает, совершенно отличается от указанной выше. В данном случае полезно коротко проанализировать ее, чтобы не совершить несправедливости по отношению к нему. Обсуждение будет поучительным по той причине, что Спенсер не высказывается ясно, в каком отношении находится эта точка зрения к уже описанной эволюционистской точке зрения, и отчасти потому, что есть основание подозревать, что и в отстаиваемой им точке зрения он находится под влиянием "натуралистической ошибки".

Итак, в конце второй главы своей книги Спенсер утверждает, будто он доказал, что определенные характерные черты поведения являются мерой его этической ценности. Он, по-видимому, думает, что доказал это путем рассмотрения эволюции поведения; в сущности же он не дал никакого такого доказательства, поскольку мы не считаем термин "более развитое" простым синонимом "этически лучшего". Теперь Спенсер обещает нам лишь *подтвердить* этот свой вывод, показав, что он "гармонирует с ведущими моральными идеями, которые люди постигли иным путем". Но если мы обратимся к третьей главе его книги, то обнаружим, что он делает нечто совершенно другое.

Спенсер утверждает, что "поведение, к которому мы прилагаем название хорошего, есть всегда относительно более развитое поведение"<sup>1</sup>. Этот тезис будет *неправильным*, если не будет истинным некое суждение, еще не рассматривавшееся нами, а именно если не будет истинным суждение, согласно которому жизнь, в целом *приятная*, является удовольствием. И таким образом оказывается, что этическое суждение, для которого Спенсер искал опоры в "ведущих моральных идеях" человечества, превращается в суждение, что "жизнь является благом или злом, смотря по тому, приносит ли она с собою или не приносит избыток приятного чувствования"<sup>2</sup>. Следовательно, Спенсер здесь выступает не как эволюционист, а как этический гедонист. Поведение не является лучшим, *потому* что оно более развитое. Степень эволюции может, самое большее, быть *показателем* этической ценности, причем она будет им тогда, если нам удастся доказать одно из труднейших для доказательства обобщение, согласно которому только то, что более развито, всегда, вообще говоря, является более приятным. Ясно, что Спенсер в данном случае отказывается от натуралистического отождествления понятия "лучшее" с понятием "более развитое", но, возможно, он остается под влиянием другого натуралистического отождествления — понятия добра с понятием удовольствия. Возможно, что Спенсер — натуралистический гедонист.

33. Рассмотрим собственные слова Спенсера. Он начинает третью главу своей книги с попытки доказать, что *мы считаем* хорошими (добром) поступки, способствующие развитию жизни, своей или других,

<sup>1</sup> Сочинения Герберта Спенсера. Основания этики. Ч. 1. Данные этики. С. 15.

<sup>2</sup> Там же. С. 17.

а плохими (злом) — поступки, прямо или косвенно ведущие к уничтожению личности или рода. И затем он продолжает: "Называя хорошими такие действия, которые способствуют собственной или чужой жизни, и дурными такие, которые прямо или косвенно клонятся к частной или общей смерти, не исходили ли мы при этом из некоторого, молчаливо допущенного, основного предположения? Да, мы действительно все время допускали одно чрезвычайно важное предположение — предположение, лежащее в основании всех наших нравственных оценок.

Есть один вопрос, который должен быть поставлен и разрешен самым определенным образом прежде, чем приступить к какому бы то ни было этическому рассуждению; этот вопрос, возбуждивший так много споров в последнее время, заключается в том: стоит ли жизнь того, чтобы жить? Станем ли мы тут на сторону пессимистов? Или же примкнем к мнению оптимистов? Или, наконец, взвесив хорошенько пессимистические и оптимистические доводы, придем к заключению, что весы склоняются в пользу ограниченного должным образом оптимизма?

От ответа на этот вопрос зависит вполне всякое наше решение касательно того, что следует считать хорошим или дурным в деле поведения"<sup>1</sup>. Но Спенсер не сразу приступает к ответу на него; он задает новый вопрос: "Не имеют ли эти совершенно не согласные между собою мнения чего-нибудь общего друг с другом?"<sup>2</sup>. На этот вопрос он отвечает утвердительно: "Да, действительно, есть один постулат, на котором сходятся одинаково и пессимисты, и оптимисты. И те и другие в своих рассуждениях принимают постоянно за самоочевидную истину, что жизнь является благом или злом, смотря по тому, приносит ли она с собою или не приносит избыток приятного чувствования"<sup>3</sup>. В конце главы Спенсер формулирует свой вывод в следующих словах: "Никакая школа не может избежать того, чтобы не признать конечною нравственною целью известное желательное состояние чувствования, каким бы именем оно ни называлось — удовольствием ли, наслаждением или счастьем. Удовольствие где бы то ни было, когда бы то ни было, для какого бы то ни было существа или существ — вот неискоренимый, основной элемент этого понятия"<sup>4</sup>.

В этих выводах есть два пункта, на которые я хотел бы обратить внимание. Первый состоит в том, что Спенсер в конечном счете не говорит нам ясно, как он понимает соотношение "удовольствия" и "эволюции" в этической теории. Очевидно, он полагает, что удовольствие представляет собой *единственное*, что достойно желания само по себе; другие виды добра являются "добром" только в том смысле, что они — средства для его достижения. Именно так можно понять утверждение, согласно которому удовольствие является "*конечной* нравственной целью", или (как Спенсер говорит далее в § 62) удовольствие является "*конечной* верховной целью"<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Сочинения Герберта Спенсера. Основания этики. Ч. 1. Данные этики. С. 16.

<sup>2</sup> Там же. С. 17.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же. С. 30.

<sup>5</sup> Там же. С. 118.

Если так понимать это утверждение, то из него следовало бы, что поведение более развитое лучше, чем менее развитое, только потому и пропорционально тому, что ведет к достижению большего удовольствия. Но Спенсер утверждает, будто два условия, взятые вместе, *достаточно* для доказательства того, что более развитое поведение лучше: (1) чтобы более развитое поведение способствовало производству большего количества жизни; (2) чтобы жизнь имела ценность или содержала бы преобладание удовольствия. И здесь я хочу подчеркнуть, что если этих условий достаточно, то удовольствие не может быть единственным добром. Ибо производство большего количества жизни, если второе из приведенных суждений Спенсера правильно, является только *одним* из многих возможных *способов* производства большей суммы удовольствия, но не единственным. Вполне возможно, что менее продолжительная жизнь, но более интенсивная и постоянно приносящая удовольствие, дала бы большую сумму удовольствия, чем самая продолжительная по возможности, которая едва ли стоила того, чтобы ее прожить. В таком случае, следуя гедонистической установке, согласно которой удовольствие — единственное, что стоит иметь, мы должны были бы предпочесть меньшее количество жизни, и, принимая тезис Спенсера, менее развитое поведение. Соответственно, если Спенсер — настоящий гедонист, то он *не* должен считать тот факт, что жизнь дает преобладание удовольствия, достаточным аргументом для утверждения, что более развитое поведение — лучшее. Если он хочет, чтобы этот факт *был* для нас достаточным аргументом, то его взгляд на удовольствие может быть лишь следующим: удовольствие не является единственным добром или "конечной высшей целью", но его преобладание — необходимый составной элемент высшей (верховой, по терминологии Спенсера. — *Примеч. ред.*) цели.

Короче говоря, Спенсер, по-видимому, утверждает, что большее количество жизни решительно лучше, чем меньшее, *если только* она дает перевес удовольствия: но это утверждение несовместимо с тезисом, провозглашающим удовольствие "конечной нравственной целью". Спенсер принимает положение, что из двух количеств жизни, дающих равное количество удовольствия, большее количество было бы, однако, предпочтительнее, чем меньшее. И если он так считает, тогда он должен признать, что количество жизни или степень ее развития сами по себе являются конечным условием ценности. Спенсер поэтому оставляет нас в сомнении относительно того, какой из двух тезисов он считает правильным, и не исключено, что правильными он считает оба тезиса: эволюционистский, согласно которому "более развитое" лучше просто потому, что оно более развитое, и гедонистический, согласно которому "более приятное" лучше потому, что оно более приятное.

Но я хотел бы обратить внимание еще на одну проблему: какие основания были у Спенсера для того, чтобы придать удовольствию то значение, которое он ему придает? Он говорит, как мы видели выше, что "как оптимисты, так и пессимисты согласно исходят из того общего постулата, что жизнь должна считаться благословением или проклятием, смотря по тому, будет ли сопровождающее ее сознание приятным или тягостным в общей своей сложности. А так как открытые или



тайные пессимисты и оптимисты того или другого оттенка, взятые вместе, исчерпывают собою весь людской род, то отсюда выходит, что этот постулат может считаться общепризнанным для всего мира"<sup>1</sup>. То, что эти утверждения, конечно, абсолютно неправильны, совершенно очевидно; но почему Спенсер считает их правильными и, что еще важнее (причем этот вопрос он не отличает от последнего), почему он считает этот постулат сам по себе истинным?

Спенсер говорит нам о своем "доказательстве" следующее: меняя местами слова "добро" и "зло" в суждениях, касающихся поведения, применяя слово "добро" к оценке поведения, результаты которого приятны, а слово "зло" к оценке поведения, результаты которого неприятны, мы создаем абсурдные, ошибочные суждения. Он не объясняет, однако, потому ли возникает эта абсурдность, что абсурдно считать качество, которое мы *подразумеваем под словом "добро"*, действительным качеством приятных вещей. Однако даже если мы допустим, что именно это он имел в виду, и даже если мы сами согласимся, что абсурды действительно возникают по этой причине, то и при таком условии (мы это должны признать) Спенсер только доказал, что правильным будет считать неприятные вещи злом, а приятные добром; но это еще не доказывает, что удовольствие является *"единственной высшей целью"*.

У нас все же есть основание думать, что взгляды Спенсера частично основаны на "натуралистической ошибке", в особенности тогда, когда он утверждает, что "приятное" и "вызывающее удовольствие" являются собственным значением слова "добро" и что те абсурды, о которых он говорил выше, возникают именно благодаря такому его значению. Во всяком случае, определено то, что Спенсер не различает значение слова "добро" от другого значения, которое имел бы этот термин, если бы "добро" означало уникальное, неопределимое качество. Поэтому его утверждение, согласно которому "добродетель" можно определить только в соотношении с понятием "счастье", безусловно, опирается на доктрину натуралистического гедонизма<sup>2</sup>; и хотя мы, как уже отмечалось, не можем однозначно интерпретировать слова Спенсера, так как он выражает одними и теми же словами несовместимые альтернативы, но одной из таких альтернатив является тезис, основанный на "натуралистической ошибке". У Спенсера невозможно найти еще какие-либо аргументы, которые бы обосновывали его убеждение в том, что удовольствие является высшей целью и что оно всеми считается таковой. Он, по-видимому, последовательно утверждает, что под хорошим поведением мы *должны* подразумевать поведение, которое приводит к удовольствию, а под плохим — поведение, которое приводит к страданию. Следовательно, его гедонизм, вероятно, является натуралистическим гедонизмом.

Но довольно о Спенсере. Конечно, вполне возможно, что его трактовка этики содержит много интересных и поучительных замечаний. Может показаться, что главная точка зрения Спенсера, которую он

<sup>1</sup> Сочинения Герберта Спенсера. Основания этики. Ч. 1. Данные этики. С. 29.

<sup>2</sup> См. там же. С. 22—23.

наиболее ясно и чаще всего формулирует, состоит в том, что удовольствие — единственное добро и что рассмотрение направления эволюции является наилучшим *критерием* для нахождения пути, на котором мы сможем обрести наибольшую сумму удовольствия. *Если бы он смог установить, что количество удовольствия всегда прямо пропорционально степени эволюции, а также* выяснить, какое поведение является более развитым, тогда эта теория *была бы* весьма ценным вкладом в социологию и даже, если бы удовольствие было единственным добром, в этику. Но вышеприведенная дискуссия должна была показать, что, если мы ждем от философа-этика научной и систематической теории этики, а не просто этики, "основанной на науке", если мы ждем ясного обсуждения фундаментальных принципов этики и установления принципиального критерия того, почему один вид поступков должен рассматриваться как лучший по сравнению с другим, тогда книга Спенсера под названием "Основания этики" неизмеримо далека от удовлетворения этих требований.

34. Остается лишь четко установить, что является ошибочным в господствующих в настоящее время точках зрения на проблему соотношения эволюции и этики, в тех точках зрения, о которых мы затрудняемся сказать, как Спенсер намередвался поддерживать их. Я предлагаю ограничить употребление термина "эволюционистская этика" точкой зрения, согласно которой следует лишь рассмотреть тенденции эволюции, чтобы определить, в каком направлении мы *должны* действовать. Эту точку зрения необходимо тщательно отличать от других, с которыми ее легко можно спутать.

(1) Например, кто-нибудь может утверждать, что направление, в котором живые существа до сих пор развивались, является в действительности направлением прогресса. Иными словами, здесь утверждается, что "более развитое" фактически является также и "лучшим". И в такой точке зрения не содержится никакой ошибки. Но для того, чтобы можно было извлечь из данной точки зрения какие-либо указания о том, как мы должны поступать в будущем, нужно предпринять длинное и трудное исследование и точно установить, в чем состоит преимущество более развитого. Мы не можем, однако, утверждать, что поскольку эволюция есть прогресс *в целом*, то каждый момент в ней, который более развит, чем другой, является также и лучшим по сравнению с тем моментом, который менее развит. Поэтому простого взгляда на ход эволюции с этой точки зрения недостаточно, чтобы определить направление поведения, которому необходимо следовать. Мы должны будем прибегнуть к помощи точных этических исследований, чтобы дать правильную оценку различных результатов эволюции, выделить более ценные из менее ценных и из тех, которые не лучше позднейших, а может быть, даже хуже. Если, следовательно, мы остановимся на точке зрения, согласно которой эволюция была *в целом* прогрессом, то трудно себе представить, каким образом теория эволюции может как-то помочь этике. Суждение, утверждающее, что эволюция была прогрессом, само по себе независимо от других этических суждений; и если даже мы признаем его более определенным и очевидным, чем отдельные суждения, от которых логически зависит его обоснование, то все же мы не

можем считать его той основой, из которой можно вывести подробности. Во всяком случае, если допустить, что союз между этикой и теорией эволюции выражается *лишь* в совпадении эволюции и прогресса, то, несомненно, и тогда никакой важности нельзя было бы придать понятию эволюции в этике, как этого требует большинство современных авторов.

(2) Точку зрения, которая, как я говорил, является, по-видимому, главной точкой зрения Спенсера, можно было бы развивать, не совершая ошибки. Можно, например, признать, что более развитое не является само по себе лучшим, но служит *критерием* в качестве сопутствующего условия того, что лучше. Но и эта точка зрения для оценки конкретных случаев тоже, очевидно, требует исчерпывающего обсуждения фундаментальной проблемы этики — на чём, в конечном счете, основано лучшее. Я уже показал, что Спенсер совсем ушел от этого обсуждения, которым он должен был бы поддержать свой тезис, провозглашающий удовольствие единственным добром; теперь же я постараюсь показать, что, предприняв такое обсуждение, мы не достигнем столь простых результатов, как утверждение Спенсера. Если же добро не является чем-то простым, то, вероятно, мы не смогли бы подтвердить, что эволюция есть критерий добра. Мы должны были бы установить связь между двумя в высшей степени сложными группами фактов, и, более того, если бы мы уже установили, что является добром и какова сравнительная ценность разных видов добра, то крайне маловероятно, чтобы мы захотели прибегнуть к понятию эволюции и из него почерпнуть указания, как достичь наибольшей суммы добра. И здесь опять-таки ясно, что если, установив связь между понятием эволюции и этикой, ограничиться вышеуказанным тезисом Спенсера, то трудно было бы придать какое-либо значение теории эволюции для этики.

Наконец, (3) кто-то мог бы считать, что, хотя теория эволюции не помогает установить, какие из результатов наших поступков будут наилучшими, она отчасти помогает установить цели, *возможные* для достижения, и средства для их достижения. И этим теория эволюции действительно может оказать услугу этике.

Таким образом, сам факт, что три вышеизложенные ошибки в точке зрения на отношение теории эволюции к этике выявили столь малое ее значение для этики, является достаточным основанием для применения термина "эволюционистская этика" к той ошибочной точке зрения, которая приписывает решающее значение в теории этики понятию эволюции. Данная точка зрения утверждает, что в своем поведении мы должны выбирать направление, обозначенное эволюцией, просто *потому*, что это — направление, в котором идет эволюция. То, что силы природы действуют в этом направлении, считается достаточным доказательством его правильности.

Как я попытался показать выше, рассмотренная точка зрения, помимо содержащихся в ней метафизических предпосылок, которыми я займусь специально, просто ошибочна. Она может основываться лишь на неясном убеждении, что добро просто *означает* то же самое, что направление, в котором действует природа. И здесь, следовательно, обнаруживается еще одно ошибочное убеждение, проявившееся во всем употреб-

лении Спенсером понятия эволюции. Ибо, помимо всего прочего, является ли эволюция тем направлением, в котором действует природа? В том значении, какое Спенсер придает этому термину, и вообще в любом значении, при котором можно принять как факт, что более развитое — выше, термин "эволюция" означает только *временный исторический процесс*. У нас нет ни малейшего основания считать, что эволюция будет постоянно совершаться в будущем, поскольку она совершалась в прошлом. Ибо эволюция в этом смысле не означает *закона природы* вроде закона гравитации.

Дарвиновская теория естественного отбора действительно устанавливает естественный закон природы, а именно что некоторые определенные условия всегда произведут некоторые определенные последствия. Но эволюция, как ее понимает Спенсер и как ее обычно понимают, означает лишь процесс, который действительно произошел в определенный период времени, потому что условия в начале рассматриваемого отрезка времени имели определенный характер. Нельзя утверждать, что такие условия всегда будут существовать или что они всегда были в прошлом; и только тот процесс, который в соответствии с законами природы должен был всегда возникнуть именно в *этих* условиях, а не в других, оказывается в целом прогрессом. Точно те же самые законы природы, например закон, сформулированный Дарвином, при других исходных условиях означали бы столь же неизбежно не эволюцию, то есть не развитие от низшего к высшему, но обратный процесс, который может быть назван инволюцией.

Однако Спенсер постоянно говорит о процессе, примером которого служит развитие человека, как будто бы этому процессу принадлежит достоинство универсального закона природы; между тем у нас нет никакого основания считать его чем-то иным, кроме как одноразовым стечением обстоятельств, обусловленным не столько некоторыми общими законами природы, сколько существованием некоторого состояния вещей в определенный период времени. Сами *законы*, которые тут действуют, таковы, что при других обстоятельствах на их основе можно было бы сделать вывод, что человек в будущем будет не развиваться, а погибнет. Полагать же, что такие обстоятельства всегда будут полезными для дальнейшего развития и что природа всегда будет действовать в направлении эволюции, у нас вообще нет никаких оснований. Поэтому идея о том, что эволюция проливает свет на проблемы этики, возникла благодаря двойной ошибке.

Наше уважение к процессу эволюции возникает из того, что мы воображаем его себе законом природы. Но наше уважение к законам природы быстро бы уменьшилось, если бы мы не воображали себе, что этот желаемый нами процесс эволюции является одним из них. Делая вывод, что закон природы *поэтому* достоин уважения, мы совершаем "натуралистическую ошибку", но никто, наверное, не пытался бы совершить ее, если бы мы не представляли себе нечто, достойное уважения, в качестве закона природы. Если бы мы четко осознали, что нет никакого основания полагать, будто сама природа стоит на стороне добра, то мы были бы, возможно, менее склонны придерживаться мнения, что обоснование этого допущения вообще не нужно и что можно доказать

его ложность. Если бы была четко осознана ложность обоих утверждений, то стало бы ясно, что теория эволюции на самом деле почти ничем не может помочь этике.

35. В этой главе я начал критику отдельных концепций, которые, по-видимому, обязаны своим влиянием главным образом "натуралистической ошибке" — ошибке, состоящей в отождествлении простого понятия, обозначаемого словом "добро", с каким-либо другим понятием. Это концепции, которые, по мнению их сторонников, могут сказать нам, что такое добро как таковое, и моя критика в их адрес направлена в основном на то, чтобы: (1) показать, что у нас нет никаких оснований считать единственным добром именно то, что эти концепции представляют как добро, — таков негативный результат моих рассуждений;

(2) проиллюстрировать, далее, позитивный результат, установленный уже в главе I, что фундаментальные принципы этики должны быть *синтетическими* суждениями, объясняющими, какие предметы и в какой степени обладают неким простым, не поддающимся анализу качеством, которое может быть названо "добром" или "внутренней ценностью". Глава начинается (1) разделением критикуемых точек зрения на два класса: (a) те, которые, полагая, что понятие "добро" должно определяться путем соотнесения с некоей сверхчувственной реальностью, делают вывод, что единственное добро можно найти в этой сверхчувственной реальности, и которые поэтому можно назвать "метафизическими"; b) те, которые приписывают подобное значение определенным естественным предметам (предметам природы) и поэтому могут быть названы "натуралистическими". Из натуралистических точек зрения самое полное и серьезное обсуждение получают те из них, согласно которым удовольствие рассматривается как единственное добро, и поэтому им будет посвящена глава III. Все другие формы натурализма могут быть рассмотрены на наиболее типичных образцах [24—26].

(2) В качестве типичных натуралистических концепций, исключая гедонизм, проанализировано, в первую очередь, общеизвестное восхваление всего, что "естественно". При этом было обращено внимание на то, что под словом "естественный" можно понимать либо "нормальный", либо "необходимый" и что нельзя всерьез утверждать, будто "нормальное" или "необходимое" всегда является "добром" или "единственным добром" [27—28].

(3) Но самой важной разновидностью этих концепций является "эволюционистская этика", поскольку она одна претендует на систематичность. Влияние ошибочного тезиса, согласно которому быть "лучше" означает то же самое, что быть "более развитым", проиллюстрировано рассмотрением этики Спенсера, причем особо отмечен тот факт, что если бы не влияние этого тезиса, то едва ли могла возникнуть точка зрения, согласно которой понятие эволюции имело важное значение для этики [29—34].

## ГЕДОНИЗМ

36. В этой главе мы займемся, быть может, наиболее известным и наиболее распространенным из всех этических принципов, а именно принципом, согласно которому только удовольствие есть добро. Главной причиной рассмотрения здесь данного принципа, как я уже упоминал выше, является то, что гедонизм, по-видимому, представляет собой одну из основных форм натуралистической этики. Другими словами, он утверждает, что широко распространенный тезис, провозглашающий удовольствие единственным добром, почти целиком вытекает из того факта, что считается, будто понятие удовольствия имплицитно содержится в *определении* добра, на что указывает само значение слова. Если это так, то широким распространением гедонизм обязан главным образом тому, что я назвал "натуралистической ошибкой" — ошибкой, состоящей в неумении ясно вычленивать уникальное и неопределимое качество, которое мы подразумеваем под словом "добро".

Убедительным подтверждением этого служит тот факт, что из всех представителей гедонизма только Сиджуик ясно осознавал невозможность проанализировать то, что мы подразумеваем под "добром". Он один, благодаря пониманию этого, особо акцентировал то, что если гедонизм правилен, то его положения должны основываться только лишь на их самоочевидности. Иными словами, мы должны считать положение "удовольствие — это единственное добро" *интуитивно* истинным. Сиджуику показалось новым открытием то, что метод интуитивизма, названный им так, следует применять наряду и даже в качестве основы методов утилитаризма и эгоизма. И несомненно, это было новым открытием. У гедонистов — предшественников Сиджуика — мы не найдем никакого ясного понимания и признания того факта, что в их фундаментальном принципе содержится предположение о возможности непосредственно убедиться в том, что некоторый единственный в своем роде предикат принадлежит среди всего существующего только удовольствию. Гедонисты не придавали особого значения тому, что эта истина независима от всех других истин, чего они не могли бы не заметить, если бы осознали ее.

Более того, легко понять, как могло случиться, что удовольствию приписывалось столь уникальное положение без ясного осознания содержащихся здесь допущений. Гедонизм по совершенно очевидным причинам является той первой концепцией, к которой естественно приходит каждый, кто начинает размышлять об этике. Довольно легко заметить, что окружающие нас предметы доставляют нам удовольствие. Предметы, которые доставляют нам удовольствие, с одной стороны, и предметы, которые нам неприятны, — с другой, образуют два класса, столь различных, что их трудно перепутать. Но еще труднее отличить факт

одобрения какого-то предмета от факта, что мы получаем от него удовольствие. Однако, присмотревшись к этим двум состояниям нашего сознания, мы должны будем заметить, что они различны. И, хотя обычно они существуют в сознании одновременно, очень трудно определить, на чем основано их различие, или понять, что в любом акте сознания данное различие может иметь большее значение, чем многие другие различия между разными видами удовольствия, которые, несмотря на их очевидность, все же столь трудны для анализа. Очень нелегко понять, что "одобрение" означает убеждение в том, что данный предмет имеет особый предикат, а именно тот, на основе которого мы определяем собственную сферу этики, в то время как в переживании удовольствия не содержится никакого единственного в своем роде предмета мышления.

Нет ничего естественнее общей ошибки, которую мы обнаруживаем в одной из книг по этике: "Основным фактом морали... является то, что одно мы одобряем, другое — не одобряем, что, иными словами, идеальное представление в сознании некоторых событий в виде ощущения, восприятия или впечатления сопровождается чувством удовольствия или неудовольствия"<sup>1</sup>. В повседневном языке обороты "я хочу это", "мне нравится это", "меня интересует это" постоянно используются как эквиваленты выражения "я считаю это добром (хорошим)". И таким образом вполне естественно можно прийти к выводу, что не существует никакого особого класса предметов, ценных в моральном смысле, а существует только класс предметов, приносящих удовольствие. Это предположение может возникнуть, несмотря на тот факт, совершенно очевидный, хотя и не очень признаваемый, что мы не всегда одобряем то, что нам приносит удовольствие.

Конечно, из предположения, что суждение "я считаю это добром" идентично суждению "это доставляет мне удовольствие", нельзя логически вывести, что только удовольствие есть добро. Однако, с другой стороны, очень трудно вообще вообразить, что можно было бы логически вывести из этого предположения; и по-видимому, данный вывод хотя и не вполне логичен, но психологически естествен. Достаточно небольшого исследования материала по этой проблеме, чтобы показать, что логическая ошибка такого рода весьма распространена. Более того, сам характер "натуралистической ошибки" таков, что те, кто ее совершает, не понимают ясно значения суждения "это — добро": они не в состоянии отличить данное суждение от других, внешне на него похожих, а тем более уяснить его логическое соотношение с другими суждениями.

37. Поэтому у нас есть полное основание считать, что гедонизм в общих чертах является формой натурализма, а его принятие, как правило, результат "натуралистической ошибки". Правда, только тогда, когда мы обнаруживаем эту ошибку и ясно осознаем тот единственный в своем роде предмет, который мы обозначаем словом "добро", мы в состоянии дать основному тезису гедонизма то точное определение, которое мы дали выше, а именно: "только удовольствие есть добро"; но здесь мне могут возразить, что, критикуя упомянутую доктрину как

---

<sup>1</sup> Taylor A. E. Problem of Conduct. 1901. P. 120.

гедонистическую, я борюсь против точки зрения, которая в действительности никогда никем не защищалась. На это я отвечаю: вполне естественно, что те, кто ее защищал, не осознавали ясно, что именно они защищали. И когда гедонисты приводят аргументы в пользу своей доктрины, я допускаю, что они, чтобы считать свои аргументы правильными, могут иметь в виду что-то *другое*, чем сформулированный мной тезис; но что касается выводов гедонистов, то, чтобы их сделать, они, с моей точки зрения, должны были *также* иметь в виду и вышеприведенный тезис.

Мое убеждение в том, что я опровергну *исторический* гедонизм, опровергнув суждение "только удовольствие есть добро", основано на следующем факте: хотя гедонисты редко формулировали свой исходный принцип в той форме, в какой его сформулировал я, и хотя его правильность, по всей вероятности, не вытекает из приведенных ими аргументов, все же их этический *метод* логически выведен именно из того тезиса, который я сформулировал. Все претензии гедонистского метода на то, чтобы открыть нам практические истины, которые мы иначе не смогли бы узнать, опираются на принцип, согласно которому направление действия, приносящее перевес удовольствия, несомненно является наилучшим. А поскольку не даются доказательства того, что перевес удовольствия *всегда* совпадает с перевесом всех других видов добра, то этот принцип может быть правильным только тогда, когда удовольствие принято считать единственным добром. Действительно, едва ли можно сомневаться, что гедонисты отличаются именно тем, что при обсуждении спорных практических вопросов рассуждают так, как *если бы удовольствие* было единственным добром. И поэтому я надеюсь, что дальнейшее обсуждение убедительно покажет, что это еще один аргумент из многих возможных в пользу того, чтобы признать сформулированный мной тезис *основным*, центральным *этическим* принципом гедонизма.

Итак, под гедонизмом я понимаю доктрину, согласно которой "*только удовольствие является добром как целью*" (под "добром" я понимаю здесь то неопределимое качество, о котором шла речь в главе I). Доктрина, согласно которой удовольствие *наряду со всем другим* является добром как целью, не есть гедонизм; и я не буду обсуждать ее истинность. Но, с другой стороны, доктрина, признающая, что и другие предметы, кроме удовольствия, являются добром как средством, вообще противоречит гедонизму. Ибо гедонист не обязан считать, что "*только удовольствие является добром*", если под добром подразумевается, как это обычно бывает, *и все то*, что является добром как средством для достижения цели, *и то*, что является добром как целью. Поэтому, критикуя гедонизм, я буду опровергать доктрину, согласно которой "*только удовольствие является добром как целью или добром как таковым*". Я, напротив, не буду критиковать доктрину, утверждающую, что "*удовольствие является добром как целью или добром как таковым*"; и я не буду критиковать ни один из тезисов, касающихся того, каковы наилучшие средства для достижения удовольствия или какой-нибудь другой цели. Вообще говоря, гедонисты рекомендуют способ поведения, очень похожий на тот, который рекомендовал бы я сам. Большинство их практических решений я не стал бы оспаривать; я воз-



ражаю только против тех их аргументов, которые, по-видимому, по их мнению, поддерживают их выводы; и особенно я возражаю против того, что правильность их выводов якобы является каким-то основанием для заключения о правильности их принципов.

Правильный вывод всегда может быть получен из ложных оснований; и моральная жизнь, и добродетельные максимы гедонистов не дают никаких абсолютно оснований для того, чтобы считать правильной этическую философию гедонистов. Меня в данном случае интересует именно этическая философия, и я ставлю под сомнение ценность аргументации гедонистов, а не достоинства их характеров как людей или даже как моралистов. Можно подумать, что предмет моего спора не так уж важен, но нет никаких оснований считать, что я не прав. Меня волнует только знание, но я не утверждаю, что такое знание сделает нас более полезными членами общества. Тем, кто не заботится о знании как таковом, я не могу ничего сказать. Однако не следует думать, что из отсутствия интереса к проблемам, которые я здесь обсуждаю, можно сделать вывод, что мои аргументы неправильны.

38. Гедонисты, следовательно, утверждают, что все остальное, кроме удовольствия, будь то хорошее поведение или добродетель, знание, жизнь, природа или красота, не является ценностями сами по себе или целями сами по себе. Этой точки зрения придерживались Аристипп, ученик Сократа, и школа киренаиков, основанная им; с ней ассоциируются имена Эпикура и эпикурейцев; ее придерживаются и современные философы, главным образом те, которые называют себя утилитаристами, например Бентам и Милль. Герберт Спенсер, как мы видели, тоже говорит, что он считает эту точку зрения правильной, и, как мы увидим дальше, профессор Сиджуик также является ее сторонником.

Однако все эти философы более или менее отличаются друг от друга и в том, как они понимают гедонизм, и в том, какие аргументы они приводят в пользу своей доктрины. Поэтому проблема, очевидно, не столь проста, как это может показаться на первый взгляд. Моя цель — показать как можно яснее, какие тезисы должна содержать эта теория, если взять ее в чистом виде и устранить всю путаницу понятий и противоречия в ее понимании. Я полагаю, что когда мы это сделаем, то окажется, что все различные аргументы, приводимые для доказательства ее истинности, на самом деле совершенно неадекватны; что они не обосновывают гедонизм, а поддерживают некоторую другую доктрину, смешиваемую с ним.

Для достижения этой цели я предполагаю рассмотреть прежде всего доктрину Милля в той форме, в какой он ее изложил в книге "Утилитарианизм": у Милля мы обнаружим концепцию гедонизма и аргументы в его пользу, которые типичны для большинства сторонников гедонизма. Против этой концепции и типичных аргументов веские возражения, которые кажутся мне убедительными, высказал Сиджуик. Я изложу их своими словами, а затем рассмотрю и попытаюсь опровергнуть концепцию и аргументы самого Сиджуика, являющиеся гораздо более строгими. Таким образом, я полагаю, мы познакомимся со всей гедонистической доктриной. В результате этого обсуждения обнаружится, что решить вопрос о том, что является или не является добром самим по себе,

весьма трудно; и, следовательно, такое обсуждение послужит нам хорошим примером метода, которым обязательно следует пользоваться, чтобы продолжать попытку достичь действительно истинных основных этических принципов. В частности, окажется, что необходимо иметь в виду два методологических принципа: (1) не должна быть совершена "натуралистическая ошибка" и (2) не следует путать средства и цели.

39. Итак, начнем с рассмотрения работы Милля "Утилитарианизм". В этой книге Милль дал исключительно ясное и четкое изложение многих этических принципов и методов. Он описал также несколько простых ошибок, которые, по-видимому, очень легко сделать, если подходить к решению этических проблем без достаточного предварительного осмысления. Но меня особенно интересуют те ошибки, которые, по-видимому, совершил сам Милль, причем только те из них, которые относятся к принципу гедонизма. Давайте еще раз повторим, каков этот принцип. Он состоит, как я говорил, в том, что удовольствие — единственное, к чему мы должны стремиться, единственное, что является добром как целью, добром самим по себе. А теперь обратимся к книге Милля и посмотрим, согласится ли он с такой формулировкой проблемы исследования. "Удовольствие, — говорит он, — и отсутствие страдания желательны сами по себе, как цель"<sup>1</sup>, а в конце его вывода мы читаем: "Находить, что такой-то предмет для нас желателен (сам по себе, а не ради его последствий), и находить, что он приятен, — совершенно одно и то же"<sup>2</sup>. Эти утверждения, взятые вместе, помимо некоторого очевидного смещения понятий, по-видимому, содержат тот принцип, который я зафиксировал выше; и если теперь мне удастся показать, что аргументы, которые Милль приводит для его доказательства, не доказывают его, то надо будет, по крайней мере, признать, что я не борюсь с тенями или призраками. Следует отметить, что Милль в своем первом предложении говорит и об "отсутствии страдания", и об "удовольствии", а во втором — только об удовольствии. В этом есть неточность, которой, однако, мы не будем заниматься. Чтобы сделать дискуссию более достоверной, я буду говорить только об "удовольствии", но все мои аргументы будут относиться а fortiori\* и к "отсутствию страдания", если сделать необходимую перестановку терминов.

Милль считает, следовательно, что "желательно — счастье, что оно одно только и желательно (курсив Дж. Мура. — Примеч. ред.), как цель, а что все прочее желательно только потому, что составляет средство для его достижения"<sup>3</sup>. Счастье же он определил как "удовольствие и отсутствие страдания"<sup>4</sup>, не считая такое определение чем-то большим, чем произвольным вербальным определением, и в качестве такового я ничего не имею против него. Тогда его основной принцип мы можем сформулировать следующим образом: "удовольствие — единственное желаемое", если согласимся, что термин "удовольствие" будет включать в себя (насколько это необходимо) отсутствие страдания. А теперь

<sup>1</sup> Милль Дж. Ст. Утилитарианизм. Спб., 1900. С. 99.

<sup>2</sup> Там же. С. 150.

<sup>3</sup> Там же. С. 143.

<sup>4</sup> Там же. С. 99.

зададим вопрос: "Какие аргументы приводит Милль для доказательства правильности этого принципа?" Выше он уже говорил нам, что "вопросы о конечных целях не подлежат непосредственным доказательствам. Мы не иначе можем доказать, что что-нибудь хорошо, как *признав без доказательств хорошим* (курсив Дж. Мура. — *Примеч. ред.*) то, для чего оно служит целью"<sup>1</sup>.

С этим я совершенно согласен. И главу I своей книги я посвятил тому, чтобы показать это.

То, что какой-то предмет является добром как целью, мы должны понять без доказательства. Мы согласны с Миллем до этого пункта, и он даже использует тот же самый пример, который я привел в главе II. "Есть ли возможность, — говорит он, — доказать, что само здоровье является добром?" В главе IV своей книги, где Милль занимается доказательством принципа утилитаризма, он повторяет это положение в таких словах: "Вопросы о конечных целях, как я уже говорил, не подлежат доказательству, если понимать слово "доказательство" в том смысле, в каком оно обыкновенно употребляется"<sup>2</sup>. "Выражение: вопросы о конечных целях можно перефразировать так: вопросы о том, что желательно"<sup>3</sup>. Я цитирую эти повторяющиеся обороты, ибо они ясно свидетельствуют о том, что иначе могло бы показаться сомнительным, а именно что Милль использует слова "желаемое" и "желаемое как цель" как абсолютно точные синонимы слова "добро как цель". Мы можем поэтому теперь послушать, какие аргументы он приводит для обоснования своей доктрины, согласно которой только удовольствие является добром как целью.

40. Вопросы о "конечных целях", говорит он, — это, иными словами, "вопросы о том, что желательно. Утилитарианская доктрина говорит, что желательно — счастье, что оно одно только и желательно, как цель, а что все прочее желательно только потому, что составляет средство для его достижения"<sup>4</sup>. Как обосновывает эти тезисы Милль?

"Что такой-то предмет виден, такой-то звук слышен, — мы не можем представить на это никакого другого доказательства, как только то, что его все видят, все слышат: такова доказательность всякого опытного знания. Что такой-то предмет желателен, — мы точно так же не можем представить на это другого доказательства, как только то, что его все желают. Если бы жизнь действительно не имела той цели, которую признает за ней утилитарианская доктрина, то и не было бы никакой возможности убедить кого-нибудь в том, что такова действительно цель жизни. Что общее счастье желательно, на это может быть только одно доказательство: что каждый человек желает себе счастья, насколько считает его для себя достижимым. Желание человеком счастья есть факт; существование такого факта составляет совершенно полное доказательство, какое только возможно по существу вопроса и какого только можно требовать, — полное доказательство того, что

---

<sup>1</sup> Милль Дж. Ст. Утилитарианизм. С. 94.

<sup>2</sup> Там же. С. 143.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же.

счастье есть благо, а если для каждого человека его счастье есть его благо, то общее счастье есть общее благо, и, следовательно, тот факт, что человек желает себе счастья, составляет полное доказательство того, что счастье есть *одна* (курсив Дж. Мура. — *Примеч. ред.*) из целей человеческих поступков, а стало быть, и один из критериев нравственности”<sup>1</sup>.

Итак, достаточно. Милль так наивно и безыскусно совершил “натуралистическую ошибку”, как только можно себе вообразить. “Добро”, говорит он нам, означает то же самое, что “желаемое”, а что является желаемым, вы можете обнаружить, лишь найдя то, что действительно желаемо. Это, конечно, лишь первый шаг к доказательству гедонизма. Ибо возможно, как скажет далее сам Милль, что в действительности желаемы и какие-то другие вещи, помимо удовольствия. Является ли удовольствие единственно желаемым в действительности или нет — это, как признает сам Милль, та психологическая проблема, к решению которой мы теперь переходим. Сделан важный шаг для этики: Милль утверждает, что доказал, что “добро” означает то же самое, что “действительно желаемое”.

Однако ошибку в этом первом рассуждении столь легко обнаружить, что просто удивительно, как Милль не заметил ее. Очевидно, что “желаемое” не означает “могущее быть желаемым”, тогда как “видимое” означает “могущее быть увиденным, а “осуждаемое” — не то, что может им быть, а то, что достойно осуждения. Милль, следовательно, под видом термина “желаемое” протаскивает именно то понятие, которое он должен был выяснить. “Желаемое” на самом деле означает то же самое, “что достойно желания”; но когда этот термин мы будем понимать в таком значении, то уже нельзя будет сказать, что поскольку данная вещь действительно желаемая, то этот факт является критерием *того*, что она достойна желания. Разве это просто тавтология, когда говорят о *добрых* желаниях, разве невозможны *злые* желания? Ведь Милль сам говорит о “более желательных и более ценных”<sup>2</sup> предметах желания, как если бы не все, что фактически желается, было *ipso facto* добром, и добром в степени, пропорциональной степени желания. Более того, если то, что желается, *ipso facto* является добром, в таком случае добро *ipso facto* является мотивом наших поступков и исчезает проблема поисков хороших мотивов и целей, что как раз с таким трудом пытается сделать Милль. Если Милль *правильно* толкует значение слова “желаемое”, тогда неверно его утверждение, что якобы правило поведения может быть *смешано* с мотивом: ибо тогда в соответствии с допущением Милля мотив поведения будет *ipso facto* одновременно правилом поведения. Коль скоро не будет существовать никакого различия между ними, то невозможно будет и перепутать их, и Милль, следовательно, противоречит сам себе.

Таковы образцы противоречий, которые, как я пытался показать, всегда возникают при совершении “натуралистической ошибки”, и я надеюсь, что мне ничего больше не нужно добавлять по этому вопросу.

<sup>1</sup> Милль Дж. Ст. Утилитарианизм. С. 144.

<sup>2</sup> См. там же. С. 101.

41. Итак, первый сделанный Миллем шаг на пути обоснования гедонизма оказался просто ошибочным. Он попытался установить тождество добра и желаемого, смешивая собственное значение слова "желаемое" (то, что достойно желания) с тем значением, которое оно могло бы иметь, если бы было аналогично такому слову, как "видимое". Если бы "желаемое" как "то, что достойно желания" было идентично добру, тогда оно должно иметь один смысл, а если бы оно было идентично просто "желаемому", тогда оно должно иметь совершенно другой смысл. И все же для доказательства тезиса Милля, согласно которому желаемое обязательно является добром, очень важно, чтобы два эти смысла "желаемого" были бы идентичными. Если Милль считает, что они одинаковы, тогда он противоречит самому себе; если он считает, что они не одинаковы, тогда первый его шаг на пути обоснования гедонизма не имеет абсолютно никакого значения.

Но теперь мы должны заняться вторым этапом в рассуждениях Милля. Доказав, как он воображает себе, что добро означает то же самое, что желаемое, Милль признает, что он сможет защищать свой тезис, согласно которому "только удовольствие является добром", при условии, если докажет, что "только удовольствие является действительно желаемым". Эту доктрину, согласно которой "только удовольствие является единственным предметом всех наших желаний", Сиджвик назвал психологическим гедонизмом. Все наиболее известные психологи отрицают ее. Однако данная доктрина — необходимый этап в обосновании натуралистического гедонизма в той форме, как его представляет Милль, и она столь широко распространена среди людей, не являющихся специалистами ни в психологии, ни в философии, что я хотел бы заняться ею несколько подробнее.

Оказывается, что Милль не признает ее в этой радикальной форме. Он признает, что желаемы и другие предметы, помимо удовольствия; и этим признанием он сразу вступает в противоречие со своим гедонизмом. Одну подмену понятий, с помощью которой он пытается уйти от данного противоречия, мы рассмотрим впоследствии. Но кое-кто может подумать, что такие подстановки понятий здесь не нужны, и сказать о Милле то, что Калликл сказал о Поле в диалоге Платона "Горгий" (482 d), а именно, что Милль столь фатально расширил свой тезис единственно из-за самого недостойного для мыслителя страха показаться парадоксальным; что он, с другой стороны, будучи стойким в своих убеждениях, не постыдится пойти на любой парадокс, если убежден, что его защита является правильной.

42. Итак, нам предлагают считать, что удовольствие является целью всех желаний, что оно — общепризнанная цель всей человеческой деятельности. Обычно говорится, и я допускаю, этого никто не будет отрицать, что люди желают и многого другого, помимо удовольствия, например, мы часто говорим о желании есть и пить, о желании иметь деньги, признание, славу. Здесь, следовательно, нужно поставить вопрос о том, что подразумевают люди под желанием и под предметом желания. Тезис, который мы начали рассматривать, утверждает, несомненно, какую-то необходимую и всеобщую связь между тем, что называется желанием, и тем, что называется удовольствием. Вопрос состоит только

в том, какого рода эта связь, можно ли на ней в соединении с "натуралистической ошибкой" построить обоснование гедонизма. Я не собираюсь отрицать, что существует какая-то общая связь между удовольствием и желанием, но я надеюсь показать, что существование связи будет скорее аргументом против гедонизма, чем в пользу его.

Гедонист утверждает, что удовольствие всегда является целью желания, и я готов согласиться с тем, что удовольствие всегда, по крайней мере отчасти, является *причиной* желания. Но различие между двумя этими взглядами очень важно. Оба они, правда, могут быть выражены одним и тем же положением, об обоих можно сказать так: они утверждают, что мы всегда желаем чего-то *ради* какого-то удовольствия. Если я спрошу нашего предполагаемого гедониста: "Почему вы хотите этого?" — он, в полном соответствии со своим тезисом, должен ответить: "Потому, что это дает удовольствие". Если бы гедонист обратился ко мне с тем же самым вопросом, то я в соответствии со своим тезисом тоже мог бы ответить ему: "Потому, что это дает удовольствие". Но наши два ответа имели бы разное значение. Я считаю, что использование одних и тех же языковых оборотов для обозначения совершенно разных вещей является главной причиной того, что психологический гедонизм имеет так много приверженцев, тем же самым я объясняю и "натуралистическую ошибку" Милля.

Попытаемся проанализировать психологическое состояние, называемое "желанием". Этим термином обычно обозначается состояние сознания, при котором мы имеем представление какого-либо предмета или явления, еще не существующего в действительности. Предположим, например, что у меня есть желание выпить бокал вина. Я воображаю, будто я пью это вино, хотя в действительности я еще не пью его. Но в какой связи с этим представлением находится удовольствие? Я считаю, что оно связано с ним следующим образом. *Представление*, что я пью вино, является причиной возникновения чувства удовольствия в моем сознании, которое, в свою очередь, способствует возникновению в нем (то есть в сознании. — *Примеч. ред.*) того состояния пробуждающейся активности, которое называется "желанием". Поэтому благодаря удовольствию, испытываемому мною в тот момент, удовольствию, вызванному представлением, я хочу вина, которого в данную минуту перед собой не имею. И я даже готов согласиться с тем, что удовольствие этого рода, актуальное удовольствие, всегда является одной из причин всякого желания, и даже не только всякого желания, но и всякого проявления психической активности, как сознательной, так и бессознательной. Я говорю, что готов *согласиться* с этим, но не могу поручиться, что такая точка зрения психологически верна, но, во всяком случае, на первый взгляд она не совсем абсурдна.

Перейдем ко второй интерпретации предложения: "Мы желаем чего-нибудь всегда ради какого-то удовольствия". В этой интерпретации данное предложение выражает точку зрения, которую, по моему мнению, Милль считает правильной и которая, во всяком случае, типична для его аргументации. Смысл ее можно передать следующим образом: когда я хочу вина, я хочу, собственно, не вина, которого я хочу, а удовольствия, которое я ожидаю получить от него. Другими словами,

эта точка зрения состоит в том, что представление *не существующего* еще удовольствия всегда является необходимой и постоянной причиной желания, в то время как моя точка зрения состоит в том, что *действительное* удовольствие, вызванное воображением чего-то желаемого, а не удовольствия, всегда является необходимой причиной желания. Психологический гедонизм, как я полагаю, смешивает эти различные точки зрения; смешиваются, как сказал Брэдли, "приятные мысли" с "мыслями о приятном"<sup>1</sup>. В действительности только в том случае, когда в сознании возникает "мысль об удовольствии", мы можем сказать, что удовольствие является *предметом* желания или *мотивом* поступка. Когда же в сознании существует только "приятная мысль", то, согласно нашему допущению, *возможно*, что удовольствием всегда окрашивается чувство желания; тогда предметом желания и мотивом поступка является сам предмет, о котором мы думаем, а удовольствие, которое вызывает эта мысль, может, действительно, быть причиной нашего желания или побудителем к действию, но оно не является ни предметом желания, ни мотивом нашего поступка.

Итак, надеюсь, это различие достаточно разъяснено. Теперь рассмотрим, какое значение оно имеет для этического гедонизма. Я считаю совершенно очевидным, что воображение предмета желания не всегда и не исключительно является воображением удовольствия. Во-первых, ясно, что мы не всегда сознательно ожидаем удовольствия, когда желаем чего-то. Мы можем иметь в сознании только воображение желаемого, и это воображение может сразу побудить нас к поступку без всяких расчетов, принесет ли этот наш поступок удовольствие или страдание. И во-вторых, даже в тех случаях, когда мы сознательно ожидаем удовольствия, оно, по всей вероятности, очень редко бывает *единственным* предметом желания.

Допустим, например, что, желая выпить бокал вина, я воображаю одновременно удовольствие, которого я ожидаю от этого; однако ясно, что удовольствие здесь не может быть единственным предметом желания. Думая о предмете желания, мы должны ясно осознать, что мы хотим именно вина; в противном случае это же желание могло привести нас к тому, чтобы выпить пива вместо вина. Если бы желание было направлено *только* на получение удовольствия, оно не могло бы заставить меня выпить именно вино; если же желание должно иметь определенное направление, то абсолютно необходимо, чтобы воображение того предмета, с которым связано наше удовольствие, также существовало в сознании и контролировало нашу активность. Следовательно, точка зрения, согласно которой мы всегда желаем только удовольствия, должна быть отвергнута; невозможно, аргументируя подобным образом, доказать, что удовольствие является единственным добром. Но если на место этой точки зрения мы поставим другую, быть может, правильную, согласно которой удовольствие всегда является причиной желания, тогда сразу исчезает всякая вероятность правильности нашей этической доктрины, гласящей, что якобы удовольствие — единственное добро. Ибо в этом случае удовольствие не является предметом желания; удовольствие уже существует в сознании прежде, чем возникает желание.

---

<sup>1</sup> Bradley F. H. Ethical Studies. Oxford. P. 232.

И кто же захочет утверждать, будто то, что мы уже имеем в момент, когда желаем еще чего-то, всегда является единственным добром?

43. Вернемся теперь к рассмотрению других аргументов, которые Милль приводит в пользу своего тезиса, провозглашающего счастье единственной целью человеческих поступков. Милль признает, как мы уже отмечали, что удовольствие не является единственным, чего люди действительно хотят. "Люди желают добродетели и отсутствия порока, и хотя это желание не есть факт столь же всеобщий, как желание счастья, но тем не менее это — факт несомненный"<sup>1</sup>. И далее: "Деньги становятся предметом желания сами по себе"<sup>2</sup>. Эти допущения, конечно, находятся в явном противоречии с его собственным аргументом, согласно которому удовольствие — единственное, что достойно желания, потому что оно единственное, чего желают. Каким же образом Милль может попытаться избежать этого противоречия? Его главным аргументом, по-видимому, является то, что достижение добродетели, денег и других подобных предметов желательно для нас только как то, что составляет "часть самого счастья"<sup>3</sup>. Но что это означает? Счастье, об этом уже говорилось, Милль определяет как "удовольствие и отсутствие страдания". Хотел ли Милль сказать, что деньги, а именно реальные монеты, будучи предметом желания сами по себе, являются "частью" либо удовольствия, либо того, что мы называем "отсутствием страдания"? Хочет ли он сказать, что эти монеты сами по себе мы имеем в своем сознании и что они действительно являются составной частью счастья?

Против таких аргументов напрасны были бы все слова: исчезли бы всякие различия между понятиями, ибо какие же различия столь явны, как не различия между физическим предметом и психическим переживанием? В таком случае мы должны быть готовы услышать, что этот стол является составной частью этой комнаты, что лошадь, запряженную в повозку, нельзя отличить от собора святого Павла, что книга Милля, которую я в данный момент держу в руках, является (поскольку ее написание доставило Миллю удовольствие) составной частью чувства счастья, которое он ощущал много лет тому назад и которое уже так давно не существует. Задумаемся на минуту, что действительно означает этот нонсенс? "Деньги, — говорит Милль, — составляют для нас предмет желания... как средство иметь желаемое"<sup>4</sup>. Быть может, это так, но что из того? Милль отвечает, что они "становятся предметом желания сами по себе и ради самих себя"<sup>5</sup>. По Миллю, если деньги желаемы ради них самих, то они должны быть достойны желания как цель сама по себе: это вытекает из его прежних выводов. "Но, — говорим мы, — ведь вы только что утверждали, что деньги желаемы только как средство". Милль пытается тут же исправить это противоречие, добавив, что то, что является лишь средством к достижению цели, есть то же самое, что "и части этой цели"<sup>6</sup>. Он был убежден, что читатели не заметят этой подстановки.

<sup>1</sup> Милль Дж. Ст. Утилитарианизм. С. 144—145.

<sup>2</sup> Там же. С. 146.

<sup>3</sup> Там же. С. 148.

<sup>4</sup> Там же. С. 146.

<sup>5</sup> Там же.

<sup>6</sup> См. там же.



И читатели действительно не заметили ее. Однако ясно, что Милль отбросил различие между средствами и целями, на четком соблюдении которого он как раз и основал свой гедонизм. И он вынужден был сделать это, потому что ему не удалось провести различие между целью, достойной желаний, и целью, действительно желаемой, в то время как на это различие опирается и данный его вывод, и вся его книга. Это — следствие "натуралистической ошибки".

44. Миллю, следовательно, нечего больше сказать. Два своих фундаментальных принципа он формулирует следующим образом: "Желать чего-нибудь и находить что-нибудь приятным суть совершенно нераздельные феномены или, скорее, две части одного и того же феномена, или, строго говоря, два различных приема для названия одного и того же психологического факта... желание чего бы то ни было всегда пропорционально идее о приятности желаемого, — иначе быть не может, потому что противное этому составляет и физическую, и метафизическую невозможность"<sup>1</sup>. Оба эти утверждения, как мы видели выше, просто основаны на ошибке. Первое из них основано, по-видимому, на "натуралистической ошибке", второе частично основано на ней, частично на ошибке смещения целей и средств, частично на смешении приятных мыслей с мыслями о приятном. Сами его словесные обороты показывают это. Ибо, говоря во втором утверждении, что воображение чего-то является приятным, он, очевидно, имел в виду то же самое, что в первом утверждении он обозначил как "представлять себе какой-то предмет как приятный".

Поэтому аргументы Милля в защиту суждения, согласно которому "удовольствие является единственным добром", и наше опровержение этих аргументов можно суммировать следующим образом.

Во-первых, Милль берет термин "желаемое", который он использует как синоним слова "добро" в значении, что что-то *может* быть желаемым. Критерием же того, что может быть желаемым, является, согласно Миллю, то, что действительно желается. Поэтому если даже, говорит он, мы можем установить, что действительным предметом желаний всегда и исключительно является только одно, то оно обязательно будет единственным, что является добром как целью. В данном аргументе явно содержится "натуралистическая ошибка". Как я уже объяснил, эта ошибка состоит в убеждении, что словом "добро" *обозначают* не что иное, как некое простое или сложное понятие, которое может быть определено с помощью терминов, обозначающих естественные (natural) качества. В данном случае Милль считает, что добро *означает* просто то, что фактически желается, а то, что желается, может быть определено в терминах естественных качеств.

Милль говорит нам, что мы должны желать данный предмет (этическое суждение) потому, что мы его действительно желаем. Но если правильно его утверждение, что "я должен желать данный предмет" означает то же самое, что "я действительно желаю данный предмет", тогда он, собственно, имеет право сказать только следующее: "Я желаю в действительности то и то, поскольку я желаю это", а последнее — не

<sup>1</sup> Милль Дж. Ст. Утилитарианизм. С. 150.

этическое суждение вообще, а просто тавтология. Вся книга Милля была направлена на то, чтобы помочь нам установить, что мы должны делать. Но на самом деле, пытаясь определить значение этого "должны", он совершенно закрывает себе дорогу к какому-либо пониманию этой проблемы, ограничивая свою задачу рассмотрением того, что мы действительно делаем.

Итак, первый аргумент Милля можно изложить следующим образом: "Поскольку "добро" означает то же самое, что "желаемое", поэтому то, что желаемо, есть добро". Но, придя таким образом к этическому выводу — путем отрицания возможности какого-либо этического вывода, — он все еще нуждается в каком-то другом аргументе, чтобы сделать свой вывод основой гедонизма. Он должен доказать, что единственным предметом нашего фактического желания является удовольствие и отсутствие страдания и что мы никогда ничего иного не желаем. Этот второй тезис, который Сиджуик называет "психологическим гедонизмом", я уже обсуждал выше. Я показал очевидную ошибочность утверждения, что мы никогда не желаем ничего, кроме удовольствия, и абсолютную безосновательность того мнения, что, якобы желая чего-либо, мы в *такой же мере* всегда желаем удовольствия.

Упорную веру в эти ошибочные положения я приписал отчасти смещению причины и предмета желания. Я согласился с тем, что, действительно, иногда может быть так, что необходимым условием, вызывающим желание, является получение *действительного* удовольствия; но если даже это предположение правильно, то, очевидно, оно еще не дает никакого основания, чтобы утверждать, что предметом желания всегда является какое-то *будущее* удовольствие. Под предметом желания здесь следует иметь в виду то, воображение чего возбуждает в нас желание, а именно какое-то удовольствие, которое мы предчувствуем, которого мы еще не получили, но которое является предметом желания всегда, как только мы желаем удовольствия. И всякое действительное удовольствие, которое может быть уже пережито, нельзя, очевидно, путать с предчувствуемым удовольствием, когда мы воображаем себе это предчувствуемое удовольствие. Это реально переживаемое в данный момент удовольствие не есть то удовольствие, которое мы ожидаем, ибо предметом желания всегда является нечто, чего мы еще не имеем; и сказать, что удовольствие — необходимая причина каждого желания и что удовольствие — единственный предмет желания, — это совершенно разные вещи.

В конце концов, как мы видели, Милль соглашается со всем этим. Он признает и даже сам настаивает на том, что предметом желания бывает и что-то другое, кроме удовольствия, но все же, несмотря на это, говорит, что в *действительности* только удовольствие является предметом желания. Он пытается преодолеть данное противоречие, смешивая друг с другом два понятия — средства и цели, которые он до этого тщательно различал, и говорит, что средство есть часть цели. На эту ошибку мы должны обратить особое внимание, поскольку наше окончательное суждение о гедонизме будет в немалой степени зависеть от ее понимания.

45. Мы должны теперь постараться перейти к этому окончательному суждению о гедонизме. До сих пор я был занят только опровержением

натуралистических аргументов, выдвинутых Миллем в защиту гедонизма; но тезис гедонизма, согласно которому "только удовольствие достойно желания", все же может быть правильным, хотя ошибочная аргументация Милля помешала ему доказать это. Задумаемся над следующим вопросом. Тезис, что "только удовольствие является добром или желаемым", несомненно, следует отнести к тому классу суждений, к которому Милль сначала правильно отнес его, а именно к классу первых принципов, не подлежащих непосредственному доказательству. Но в этом случае, как он также правильно заметил, "могут быть представлены такого рода соображения, которые в состоянии принудить ум принять или отвергнуть доктрину"<sup>1</sup>.

Именно такие соображения выдвигает Сиджуик. Такие же соображения попытаюсь представить и я для доказательства противоположной точки зрения. Главный тезис гедонизма — "только удовольствие является добром как целью" — в терминологии Сиджуика будет предметом интуиции. Я попытаюсь показать, почему моя интуиция отрицает правильность этого тезиса, тогда как интуиция Сиджуика признает его. *Возможно*, этот тезис, несмотря на мое несогласие, является истинным, и тогда никакая интуиция не сможет *доказать*, что он истинен или ложен; я должен поэтому быть доволен, если смогу предложить общие соображения, склоняющие к тому, чтобы отвергнуть его.

Но кто-нибудь может сказать, что такое положение вещей весьма неудовлетворительно. Действительно, это так, но возникает вопрос: почему? Очень важно проводить различие между двумя различными причинами, по которым оно является неудовлетворительным. Потому ли оно неудовлетворительно, что невозможно доказать наши принципы? Или оно неудовлетворительно просто потому, что мы не согласны друг с другом относительно этих принципов? Я склонен думать, что последнее является главной причиной. Ибо сам факт, что в определенных случаях доказательство невозможно, обычно не создает никаких трудностей. Например, никто не может доказать, что данная вещь сзади меня — стул, и я не думаю, что кто-то по этой причине чувствовал бы недовольство. Мы все согласны с тем, что это — стул, и этого вполне достаточно для нас, хотя вполне возможно, что мы ошибаемся. Сумасшедший, например, может прийти и сказать, что это не стул, а слон. Мы не могли бы доказать ему, что он ошибается, и тот факт, что он не согласится с нами в данном вопросе, мог бы нас несколько обеспокоить. Ясно, что мы будем обеспокоены гораздо больше, если с нами не согласится кто-то, кого мы не считаем сумасшедшим. Мы попытаемся убедить его и будем, вероятно, довольны, если убедим его согласиться с нами, хотя бы мы и не смогли доказать свою точку зрения. Мы можем убедить его, только доказав, что наша точка зрения совпадает с чьей-нибудь еще, которую он бы считал правильной, в то время как его собственная точка зрения будет противоречить этому. Но было бы невозможно доказать правильность такой точки зрения, с которой мы оба согласны, и мы удовлетворимся тем, что с ее помощью, будучи оба с ней согласны, придем к согласию в спорном вопросе.

---

<sup>1</sup> Милль Дж. Ст. Утилитарианизм. С. 95.

По моему мнению, причиной того, что невозможность доказательств какого-то положения считается неудовлетворительным состоянием вещей, всегда является именно такое взаимное непонимание и различие во мнениях, а не сама невозможность дать доказательство. Ибо кто же, в сущности, может доказать, что доказательство является исчерпывающей гарантией истины? Все согласны с тем, что законы логики истинны, и поэтому мы признаем истинным вывод, полученный на их основе; но такое доказательство удовлетворяет нас только потому, что мы все столь единодушно согласны с тем, что оно является гарантией истины. А ведь мы не можем, в сущности, доказать, что мы правы, считая свое согласие гарантией истины.

Поэтому, я думаю, нет причины сильно переживать по поводу того, что, согласно нашему предположению, мы не можем доказать, является ли удовольствие единственным добром или не является. Мы, возможно, способны достичь согласия в этом вопросе, и было бы хорошо, если бы так было. И все же я не возлагаю больших надежд на перспективы такого взаимопонимания. Этика и философия с этой точки зрения вообще всегда находились в особенно неудовлетворительном положении. Среди философов никогда не было согласия во мнениях. Поэтому я был бы глуп, если бы тешил себя надеждой раз и навсегда решить один из важнейших спорных вопросов. Крайне невероятно, чтобы я убедил своими выводами. Было бы в высшей степени самонадеянно даже полагать, что когда-нибудь, скажем, через два или три столетия, наступит всеобщее согласие относительно того, что удовольствие — не единственное добро. Философские проблемы столь трудны, вопросы, которые философия поднимает, столь сложны, что ни один ученый не может ожидать, что в противоположность доктринам прошлого он добьется чего-то большего, чем согласия с ним в очень ограниченной сфере.

И все же я сознаюсь, что точка зрения, которую я собираюсь здесь выдвинуть, кажется мне абсолютно убедительной. Я думаю, что она *должна* убеждать, если только я смогу ее хорошо выразить. Во всяком случае, мне не остается ничего другого, как попытаться. Я *постараюсь* теперь положить конец этому неудовлетворительному положению вещей, о котором говорил выше. Я попытаюсь всех убедить, что фундаментальный принцип гедонизма, вероятно, весьма абсурден, показав, каково его собственное значение, если его ясно осознать, и показав, на чем основан его конфликт с другими нашими убеждениями, от которых, я думаю, нам не так легко отказаться.

46. Итак, перейдем теперь к обсуждению интуитивистского гедонизма. И начало этого обсуждения, следует заметить, совпадает с изменением моего метода рассуждения. Точку зрения, которую я старался до сих пор обосновать, а именно тезис, что понятие "добро" неопределимо, можно строго доказать, а его отрицание приводит к противоречию. Пока же перейдем к проблеме, решение которой составляет главную проблему этики, — к вопросу о том, какие предметы или качества предметов являются добром? Ответ на *этот* вопрос не подлежит прямому доказательству, и именно потому, что наш прежний ответ на вопрос о значении термина "добро" *подлежал* прямому доказательству, мы должны ограничить наши надежды и направить усилия на доказа-

тельство довода, который сам Милль называет "косвенным доказательством"; он основан на внушении некоторого мнения тому, с кем мы разговариваем. Следовательно, ответ на этот вопрос является интуитивным суждением. И здесь же мы должны поставить вопрос: "Является ли интуитивное суждение, согласно которому "только удовольствие является добром как целью, добром самим по себе", правильным?"

47. Итак, в связи с данным вопросом желательно, по-видимому, коснуться другого тезиса Милля, который Сиджуик в интересах гедонизма весьма благоразумно отвергает. Этот тезис касается качественных различий в удовольствиях. "Если бы меня спросили, что разумею я под различием удовольствий по качеству, или иначе: что, кроме количества, может сделать одно удовольствие более ценным, чем другое, т. е. более ценным, как удовольствие, отстраняя при этом, конечно, какие бы то ни было другие соображения, — то на это возможен только один ответ: если все или почти все испытавшие два каких-либо удовольствия отдадут решительное предпочтение одному из них, и к этому предпочтению не примешивается чувство какой-либо нравственной обязанности, то это удовольствие и будет более ценное, чем другое; если люди, вполне испытавшие два каких-либо удовольствия, отдадут одному из них столь большое предпочтение, хотя и знают, что достижение его сопряжено с гораздо большими неприятностями, чем достижение другого, но все-таки предпочитают его даже и тогда, когда другое представляется им в самом большем количестве, в каком только возможно, то мы имеем полное основание заключить, что предпочитаемое удовольствие имеет перед другим столь значительное качественное превосходство, что количественное между ними отношение теряет при этом почти всякое значение"<sup>1</sup>.

Мы теперь хорошо знаем, что Бентам в своем доказательстве гедонизма принимал во внимание только "количество удовольствия". Его максима гласила, что количество удовольствия может быть одинаковым как в любом пустяке, так и в поэзии. И Милль, очевидно, считает, что Бентам доказал, будто поэзия более ценна, чем пустяк, и что поэзия дает большее количество удовольствия. И все же, говорит Милль, утилитаристы имели возможность, оставаясь в полном согласии с самими собой, "взять и другое основание, которое считается более возвышенным"<sup>2</sup>.

Из сопоставления этого высказывания с вышеприведенной цитатой мы можем сделать вывод, что Милль признает "качество удовольствия" критерием, отличным от критерия оценки удовольствия по количеству у Бентама. Более того, употребляя термин "более высокий", который он затем превращает в "превосходящий", он, по-видимому, обеспокоен тем, что когда мы возьмем количество удовольствия в качестве его единственного критерия, то что-то здесь будет неправильным в моральном отношении. И нам действительно может показаться, что здесь не все правильно. Но пока я только хочу показать, что утверждение Милля, касающееся качества удовольствия, либо несовместимо с его гедониз-

<sup>1</sup> Милль Дж. Ст. Утилитарианизм. С. 101—102.

<sup>2</sup> См. там же. С. 101.

мом, либо не дает ему никакой опоры, помимо рассмотренного выше бентамовского принципа количества удовольствия.

Мы выяснили, что критерием качественного преобладания одного удовольствия над другим является для Милля то, что большинство людей, испытавших оба удовольствия, отдадут одному из них предпочтение. Удовольствие, предпочитаемое таким образом, он считает и наиболее желательным. Но затем, как мы видели, он утверждает, что "желать чего-нибудь и находить что-нибудь приятным суть совершенно нераздельные феномены"<sup>1</sup>. Отсюда, по Миллю, следует, что предпочтение специалистов по этой проблеме только доказывает, что данное удовольствие приятнее, чем другое. Но если это так, то как он может отличить свой критерий от критерия количества удовольствия, предлагаемого Бентамом? Может ли одно удовольствие быть более приятным, чем другое, в ином значении, чем то, что оно дает *большее* количество удовольствия? "Удовольствие", если это слово вообще может иметь какое-либо значение, должно означать определенное качество, свойственное всем приятным вещам; и если это так, то одна вещь может быть настолько приятнее другой, насколько больше она располагает этим качеством.

Но перейдем теперь к другой альтернативе и предположим, что, согласно Миллю, предпочтение одной вещи другой не доказывает, что одна вещь приятнее, чем другая. Что же означает в этом случае "предпочтение"? Оно не может означать то же самое, что "более сильно желаемое", ибо, как мы знаем, степень желания всегда, согласно Миллю, пропорциональна степени удовольствия. Но в таком случае разрушается основное положение гедонизма Милля, так как он тем самым признает, что одна вещь может быть предпочтена другой, а следовательно, считаться более достойной желания, хотя она в действительности не является более желательной. В таком случае суждение Милля, утверждающее, что данная вещь предпочтительнее другой, — есть именно интуитивное суждение того рода, о котором я говорил, что оно необходимо для установления основного принципа гедонизма или вообще основы любого другого принципа. Это — непосредственное суждение о том, что данная вещь более достойна желания, более ценная, чем другая; это — суждение, совершенно не зависящее от всех соображений о том, действительно ли данная вещь является более желаемой или более приятной, чем другая. Понять особый характер таких суждений означает согласиться с тем, что добро есть добро и оно неопределимо.

48. Здесь следует отметить еще один момент, который выявляется в ходе предыдущего анализа. Суждение Милля о предпочтении одной вещи другой явно несовместимо с принципом, согласно которому только одно удовольствие является добром. Как считает Милль, судить о том, является ли одно удовольствие более достойным желания, чем другое, можно по той причине, что удовольствия различаются по качеству. Но что это означает?

Если одно удовольствие может отличаться от другого по качеству, то, следовательно, *любое* удовольствие является чем-то сложным, чем-

---

<sup>1</sup> Милль Дж. Ст. Утилитарианизм. С. 150.

то, состоящим в действительности из удовольствия в *соединении* с тем, что вызывает его. Например, Милль говорит о "чувственных удовольствиях" как о "низших удовольствиях". Но что такое чувственное удовольствие? Это, без сомнения, некоторое возбуждение определенных чувств *совместно* с удовольствием, вызванным этим возбуждением. Поэтому, утверждая, что чувственное удовольствие может быть прямо и непосредственно признано низшим по сравнению с другими удовольствиями, в которых степень содержащегося удовольствия может быть той же самой, Милль признает, что ценность вещей (их способность быть добром или злом) совершенно не зависит от того удовольствия, которое их сопровождает. Удовольствие действительно является вводящим в заблуждение термином, который маскирует следующий факт: предмет нашего обсуждения является не удовольствием, а чем-то иным, что, быть может, обязательно вызывает удовольствие, но, несмотря на это, совершенно отлично от него.

Думая поэтому, что критерий качества удовольствия полностью согласуется с его гедонистическим принципом, согласно которому якобы только удовольствие и отсутствие страдания были достойны желания как цель, Милль снова совершает ошибку смешения целей и средств. Возьмем самую благоприятную для Милля интерпретацию его выводов. Предположим, вопреки тому, что вытекает из его собственных слов, что под удовольствием он не имел в виду и причину удовольствия, и само удовольствие. Предположим, что Милль признавал существование различных видов удовольствия, подобно тому как существуют различные цвета — голубой, красный, зеленый и т. д., и на примере цветов еще раз рассмотрим различие между целями и средствами. Скажем, речь идет только о цвете какой-то вещи (о цели). Но ведь невозможно придать какой-то цвет вещи, не окрашивая ее в какой-то конкретный цвет, хотя какой-то конкретный цвет будет только *средством* для придания нашей вещи какого-то цвета вообще. Если же цвет вообще был действительно нашей единственной возможной целью, каковой, по Миллю, является удовольствие вообще, то не было бы никакого смысла предпочитать один цвет другому, например красный голубому, кроме как по той причине, что отдельные цвета являются разными по интенсивности цвета. Однако то, что Милль попытался утверждать относительно удовольствия, прямо противоположно сказанному выше.

Итак, рассмотрение точки зрения Милля о том, что *качество* удовольствия является критерием его предпочтительности, приводит нас к выводу, который может повлиять на наше суждение о правильности интуитивного суждения, согласно которому "удовольствие является единственным добром". Ибо именно оно привело нас к выводу, что под "удовольствием" следует понимать нечто общее для всех различных переживаний удовольствия, нечто такое, что может иметь в различных переживаниях различную степень, но не может различаться по *виду*. Выше я уже показал, что, принимая во внимание (как это делает Милль) качество удовольствия, мы тем самым отказываемся признавать добром как целью *только удовольствие*, так как при этом подразумеваем, что добром как целью является *также* что-то такое, что *не* содержится в каждом удовольствии.

Пример с цветом наиболее четко выражает эту проблему. Ясно, что, признавая "только цвет вообще есть добро как цель", мы не можем дать никакого основания, по которому мы предпочитали бы один цвет другому. Нашим критерием оценки в данном случае будет "цвет вообще", и в соответствии с ним мы должны признать добром как красный цвет, так и голубой. Отдельные цвета будут лишь средствами реализации "цвета вообще", и как таковые они имеют по отношению к этой цели одинаковую ценность и не могут поэтому считаться целями сами по себе.

Точно так же обстоит дело и с удовольствием: если мы действительно считаем, что "только удовольствие является добром как целью", то в таком случае мы должны согласиться с Бентамом, что любой пустяк, если он дает такое же количество удовольствия, столь же ценен, как и поэзия. Отклонив критерий качества удовольствия Милля, мы сделали еще один шаг вперед в желаемом направлении. Мысль о том, что гедонистический принцип, согласно которому "только удовольствие является добром как целью", можно совместить с точкой зрения, утверждающей, что одно удовольствие может быть лучше по качеству, чем другое, теперь уже не будет служить препятствием к тому, чтобы читатель согласился со мной. Эти две точки зрения, как мы убедились, противоречат друг другу. Мы должны выбрать либо одно, либо другое; и если мы выберем второе, то должны отказаться от первого — от принципа гедонизма.

49. Но, как я уже говорил, Сиджуик заметил несовместимость этих двух положений. Он понял, что должен выбирать между ними, и выбрал, отказавшись от критерия качества удовольствия и признав правильность гедонистического принципа. И он все еще продолжает утверждать, что "только удовольствие является добром как целью". Я предлагаю поэтому обсудить те соображения, которые выдвинул Сиджуик для обоснования принципа гедонизма. Я надеюсь, что это обсуждение устранил те предрассудки и недоразумения, которые могли бы помешать читателю согласиться со мной. Если я смогу показать, что с некоторыми соображениями, которые приводит Сиджуик, мы ни в коем случае не можем согласиться, а другие на самом деле скорее действуют в мою пользу, чем в его, то мы сможем снова продвинуться на несколько шагов вперед к желаемому нами взаимопониманию с читателем.

50. Отрывки из книги "Методы этики"<sup>1</sup>, на которые я теперь буду обращать внимание читателя, следующие:

"Если мы внимательно рассмотрим такие постоянные результаты поступков, которые обычно считаются добром, то, как я полагаю, мы убедимся после некоторого раздумья, что предметы располагают ценностью лишь в соотношении с человеческим существованием или по крайней мере с каким-то сознанием".

"Например, мы обычно считаем некоторые неживые предметы, ландшафты... хорошими потому, что они прекрасны, и плохими потому, что они безобразны; однако никто не считал бы разумным стремиться к созданию красоты во внешнем мире независимо от того, будет ли она

<sup>1</sup> Sidgwick H. The Methods of Ethics. Bk. I. Ch. IX. § 4; Bk. III. Ch. XIV.



восприниматься каким-либо человеческим существом. В действительности, говоря об объективной красоте, мы обычно не думаем, что она существует независимо от какого-то воспринимающего ее сознания, но имеем в виду лишь то, что существует некоторый критерий красоты, важный для всех сознательных существ”.

”Кто-либо мог бы сказать, что на самом деле мы не можем представить себе ценности и во многих случаях даже существования красивых вещей и других предметов, обычно считающихся хорошими, независимо от человека... но они тем не менее могут считаться целью, столь независимой от всяких человеческих взглядов, что можно себе представить даже конфликт между реализацией отдельной ценности и общим совершенством и счастьем человека. Так, например, хотя любое создание прекрасных предметов может считаться желательным лишь с точки зрения возможности их восприятия другими людьми, но какой-то человек может посвятить себя искусству, абсолютно не имея в виду людей, которые будут видеть его произведения. Точно так же и знание является добром, которое может реализоваться только в сознании. Но ученый может быть больше заинтересован в развитии знания, чем в распространении его среди людей, даже может поставить развитие знания своей необходимой и достаточной целью”.

”Коль скоро, однако, возможные альтернативы будут ясно поняты, все, я думаю, согласится с тем, что добро, знания и другие идеальные блага, так же как все материальные предметы, могут быть разумно обоснованными целями человеческих стремлений настолько, насколько они ведут к (1) счастью или к (2) совершенству человека. Мы говорим ”человека”, хотя большинство утилитаристов включает в сферу счастья, которое, по их мнению, составляет правильную и достойную цель поступков, так же как и получение удовольствия (и отсутствие страдания), и низших животных, но все же никто из них, по-видимому, не возлагает на нас обязанности усовершенствования животных иначе, как в том смысле, чтобы использовать их как средства для наших целей или по меньшей мере как предмет научных исследований или эстетического созерцания.

Мы не можем также включить в сферу наших целей проблемы, касающиеся высшего по отношению к человеку существа. Мы, несомненно, можем применять понятие добра к высшему существу так же, как делаем это применительно к его делам; мы можем даже считать, что суждение ”мы должны делать все во славу Бога” имплицитно содержит в себе мысль, что существование Бога могло бы стать совершеннее благодаря тому, что мы воздаем ему хвалу. Теологи вообще отказываются от этой мысли, предостерегая против того, чтобы основывать человеческие обязанности на том, что якобы поступки людей могут увеличить совершенство высшего существа”.

”Мы будем, следовательно, с полным внутренним убеждением утверждать, что если какое-то другое благо, кроме счастья, которое ищет человек, может служить конечной практической целью, то добром может быть только доброта и совершенство человеческой личности. Проблемы же, касающиеся того, насколько понятие совершенства шире

понятия добродетели, каково именно его соотношение с понятием удовольствия, к применению какого метода логически приводит нас признание понятия совершенства основным, — эти проблемы удобнее будет рассмотреть после тщательного исследования понятий удовольствия и добродетели...”

Следует отметить, что в том разделе, откуда взят данный отрывок, Сиджуик старается ограничить круг предметов, среди которых следует искать конечную цель. Он не говорит, какова эта конечная цель, но он исключает все, кроме некоторых характерных свойств человека. Те цели, которые он раз и навсегда исключил, затем уже не рассматриваются. Но оправданно ли это исключение?

Я не могу считать его справедливым. ”Никто, — говорит Сиджуик, — не считал бы разумным создавать красоту во внешнем мире независимо от того, будет ли она восприниматься кем-либо из людей”. Но я могу здесь сразу возразить, что я как раз считаю это вполне разумным. А теперь посмотрим, смогу ли я убедить кого-нибудь согласиться со мной. Что реально означает мое утверждение? Мы можем взять в виде примера следующий случай. Представим себе некий мир, изумительно прекрасный. Представим его себе настолько прекрасным, насколько это возможно, и пусть в нем будет все, что мы больше всего любим на земле: горы, реки, море, деревья, солнечный свет, звезды и луну. Вообразим себе, что все это сочетается таким образом, что находится в полной гармонии между собой и каждый элемент способствует увеличению красоты целого. И затем представим себе самый безобразный мир, какой только можно вообразить. Представим его просто набором всего самого отвратительного для нас и допустим, что в нем нет ничего, что бы характеризовало его с хорошей стороны. Сравним два таких мира: это не противоречит постановке проблемы Сиджуиком, а само это сравнение может быть в высшей степени важным для его понимания проблемы. Единственное, чего мы не имеем права представлять, — это то, что в этих двух мирах когда-либо жил или *может* жить человек, который мог наслаждаться красотой одного мира и ненавидеть другой. И если даже мы предположим два этих мира совершенно недоступными никакому человеческому опыту, то разве не разумно считать, что лучше, чтобы существовал красивый мир, а не отвратительный? И разве не было бы лучше сделать все, что в наших силах, для того чтобы способствовать созданию этого мира красоты, а не другого? Конечно, я считаю, что следовало бы, и я даже не могу себе представить, что некоторые могли бы иначе ответить на этот вопрос; я думаю, что каждый согласится со мной даже по поводу этого крайнего примера.

А пример этот на самом деле крайний. В высшей степени неправдоподобно, если не сказать невозможно, чтобы мы когда-нибудь действительно столкнулись с такой альтернативой. При каждом реальном выборе мы должны рассматривать те возможные последствия нашего поступка, которые выражаются во влиянии на сознательные существа, и среди возможных последствий наших поступков всегда найдутся, я полагаю, такие, которые следует предпочесть существованию чистой красоты. Но это лишь означает, что в данном ограниченном состоянии вещей, при котором достижима лишь ограниченная сумма добра, погоня

за красотой ради красоты должна всегда уступать место поискам достижения какого-то иного, большего добра, которое в данное время столь же достижимо.

Но для моих целей достаточно вот что: если мы согласимся, что если [...] выбирать только между красотой и уродством, то красота сама по себе была бы большим добром, чем уродство; если мы согласимся далее, что в этом случае мы не остались бы без директив к своему дальнейшему поведению и без всяких моральных обязанностей, но что нашим позитивным долгом было бы способствование тому, чтобы мир стал более прекрасным, поскольку существование красоты было бы наилучшей из возможных целей нашей деятельности. Если мы согласимся со всем этим, если в любом воображаемом случае мы признаем, что существование красивого предмета лучше само по себе, чем существование безобразного, совершенно независимо от его воздействия на какое-либо человеческое чувство, тогда принцип Сиджуика разрушается. Тогда мы должны включить в содержание нашей конечной цели что-то такое, что лежит вне сферы вещей, связанных с человеческим существованием. Я признаю, конечно, что наш прекрасный мир был бы еще прекраснее, если бы люди могли воспринимать его красоту и радоваться ей. Но это не противоречит моему пониманию проблемы. Если же мы согласимся с тем, что красивый мир *сам по себе* лучше, чем безобразный, то отсюда следует, что независимо от того, сколько людей может наслаждаться им, и несмотря на то, насколько большую ценность имеет их наслаждение, чем этот мир сам по себе, само его существование уже является ценностью, *увеличивающей* ценность всего целого, и он не просто средство для нашей цели, но также и составная часть этой цели.

51. Во втором из отрывков, на которые я ссылаюсь, Сиджуик переходит от обсуждения понятий добродетели и удовольствия к рассмотрению того, какой из тех аспектов человеческого существования, которыми, как мы видели выше, он ограничивал конечную цель, может действительно считаться конечной целью. То, что я сказал ранее, разрушает, конечно, и эту часть его аргументации. Если, как я полагаю, не только предметы, связанные с человеческим существованием, могут быть целями сами по себе, то Сиджуик не может претендовать на то, что он открыл высшее благо (*summum bonum*), определив, какие предметы, связанные с человеческим существованием, желаемы сами по себе. Но эту ошибку можно считать совсем незначительной по сравнению с той, которую мы должны теперь обсудить.

”Могут сказать, — пишет Сиджуик<sup>1</sup>, — что познание истины, восприятие красоты, свободу или нравственность можно считать в какой-то мере более предпочтительными, чем удовольствие или счастье, даже если мы согласимся, что счастье следует признать составным элементом высшего блага... Я думаю, однако, что эта точка зрения не должна быть убедительной для тех, кто умеет рассуждать трезво. Чтобы доказать это читателю самым убедительным образом, мы должны его попросить произвести ту самую двойную процедуру, которой мы пользовались при решении проблемы, являются ли моральные предписания абсолютно

<sup>1</sup> Sidgwick H. The Methods of Ethics. Bk. III. Ch. XIV. § 4—5.

правильными и независимыми от других принципов. Обратимся прежде всего к его интуитивному суждению, основанному на достаточном понимании ясно поставленной проблемы, затем попросим его сопоставить и сравнить обычные моральные суждения. Что касается первого — интуитивного — суждения, то для меня по меньшей мере ясно, что объективные отношения субъекта с разными вещами — коль скоро мы отличаем их от тех переживаний, в которых мы их представляем себе либо которые они вызывают, — не являются достойными желаниями сами по себе с точки зрения их внутренней ценности; точно так же, как не имеют внутренней ценности материальные или разные другие предметы, если мы будем их рассматривать, не принимая во внимание их соотношения с сознательными существами. Допустим, что из непосредственного опыта мы действительно знаем ситуацию оценки, когда оцениваемым и признаваемым более ценным предметом не является само психическое переживание; однако мне кажется, что приписывание этим предметам ценности можно в минуту трезвого раздумья объяснить и обосновать лишь тем, насколько они так или иначе способствуют счастью сознательных существ”.

”Второй аргумент, касающийся здравого смысла людей, очевидно, не может нам здесь дать ожидаемого достаточного основания, поскольку, как было доказано выше, многие люди высокой культуры обычно считают, что знание, искусство и т. п., не говоря уже о добродетели, являются достойными целями независимо от того, насколько они доставляют удовольствие. Мы можем, следовательно, убедиться в том, что все ”идеальные виды добра” так или иначе дают человеку ощущение удовольствия и что они, говоря в целом, одобряются здравым смыслом пропорционально тому, в какой степени вызывают это удовольствие. Кажется очевидным, что все сказанное относится и к красоте; трудно также возразить против правильности того, о чем я сказал, применительно ко всякого рода общественным идеалам: парадоксально утверждать, что гражданские свободы или какая-то другая форма общественной жизни не были бы признаны достойными желания даже при условии, если бы мы были совершенно уверены в том, что они не ведут ко всеобщему счастью.

Более сложной является проблема знания, но и здесь несомненно то, что для здравого смысла самым важным аргументом, свидетельствующим о ценности знания, является его полезность. Здравый смысл осознает при этом, что знание, долго не приносящее пользы, может, как неоднократно показал опыт, совершенно неожиданно принести плоды, или что одна отрасль знания может пролить свет на другие, внешне весьма далекие от нее. Если бы даже можно было показать, что какая-то отдельная область научного исследования лишена непосредственного практического значения, то она все еще могла, с утилитаристской точки зрения, заслуживать некоторого признания, с одной стороны, за то, что дает исследователям изысканную роскошь удовлетворения интеллектуального интереса, а с другой стороны, за то, что интеллектуальный уровень, который данная область исследования поддерживает и развивает, может послужить причиной создания непосредственно полезного знания. Кроме того, в случаях, подобных последнему, здравый смысл склонен сокращаться по поводу неверного направления ценных усилий;

следовательно, то признание, которое выпадает на долю отдельных наук, по-видимому, определяется по строгой утилитарной шкале, хотя оно может быть дано и несознательно. И не подлежит никакому сомнению, что когда возникнет сомнение в праве на существование какой-либо области исследования, то и ее противники, и ее защитники обычно исходят из утилитаристских соображений”.

”Проблема добродетели требует специального рассмотрения. Поскольку усиление импульсов и склонностей к добродетели является главной целью обычных этических дискуссий, то уже сама постановка проблемы о том, не может ли желание добродетели зайти слишком далеко, кажется чем-то парадоксальным. Кроме того, в моральном опыте мы встречаем некоторые редкие и исключительные случаи, когда сосредоточение усилий на заботе о добродетели приводит, по-видимому, к результатам, противоречащим всеобщему счастью: так происходит вследствие того, что моральные усилия, таким образом сконцентрированные, приводят к моральному фанатизму и, как следствие его, к пренебрежению другими условиями счастья. Если же мы согласимся с тем, что возможны такие ”неосчастливливающие” результаты заботы о добродетели, то мы согласимся вообще, я думаю и в данном случае, с тем, что критерием заботы о добродетели может быть то обстоятельство, способствует ли она и насколько всеобщему счастью”.

Теперь мы полностью имеем перед собой всю аргументацию Сиджуика. Мы должны, как он считает, стремиться к познанию истины, а также к созерцанию красоты лишь в такой мере, насколько это знание или это созерцание способствует увеличению суммы удовольствия или уменьшению суммы страдания, ощущаемых сознательными существами. Только удовольствие является добром самим по себе, познание истины ценно только в качестве средств для достижения удовольствия.

52. Рассмотрим, что означает этот тезис. Что такое удовольствие? Это, несомненно, что-то такое, что может быть предметом сознания, и как таковое оно является поэтому отличным от нашего осознания его. Вот что я хочу прежде всего спросить: ”Можно ли действительно сказать, что удовольствие имеет ценность независимо от того, является ли оно предметом сознания? Следует ли думать, что получение удовольствия, которое бы мы не осознавали и никогда не могли осознать, нужно считать чем-то, к чему следует стремиться как к цели самой по себе?” Невозможно, чтобы удовольствие вообще существовало в отрыве от сознания, хотя это, вероятно, важное обоснование того, что такое не только возможно, но и бывает довольно часто. Однако если даже мы предположим, что такое невозможно, то это совершенно не имеет значения для наших рассуждений. Наши вопросы таковы: ”Удовольствие ли в отрыве от сознания является тем, что мы ценим?”, ”Считаем ли мы удовольствие ценным самим по себе, или же мы должны акцентировать то, что если мы можем считать удовольствие добром, то мы должны иметь также сознание удовольствия?”

Это мнение очень хорошо выражено Сократом в платоновском диалоге ”Филеб” (21 a—d):

”Сократ. Согласился бы ты, Протарх, прожить всю жизнь, наслаждаясь величайшими удовольствиями?

*Протарх.* Отчего же нет?

*Сократ.* Считал ли бы ты, что тебе нужно еще что-нибудь, если бы ты вполне обладал всем этим?

*Протарх.* Ниоим образом.

*Сократ.* Посмотри хорошенько, неужели ты не нуждался бы в надлежащей мере разума, ума, рассудительности и всего сродного с этим?

*Протарх.* Зачем? Ведь, обладая радостью, я обладал бы всем.

*Сократ.* Неужели, живя таким образом, ты в течение всей жизни наслаждался бы величайшими удовольствиями?

*Протарх.* Почему же нет?

*Сократ.* Однако, не приобретя ни разума, ни памяти, ни знания, ни правильного мнения, ты, будучи лишен всякого разума, конечно, не знал бы прежде всего, радуешься ты или не радуешься.

*Протарх.* Несомненно.

*Сократ.* Не приобретя, таким образом, памяти, ты, конечно, не помнил бы и того, что некогда испытывал радость; у тебя не оставалось бы никакого воспоминания об удовольствии, выпадающем на твою долю в данный момент. Опять-таки, не приобретя правильного мнения, ты, радуясь, не считал бы, что радуешься, а будучи лишен рассудка, не мог бы рассудить, что будешь радоваться и в последующее время. И жил бы жизнью не человека, но какого-то моллюска или других морских животных, тела которых заключены в раковины. Так ли это, или же вопреки сказанному мы будем думать иначе?

*Протарх.* Но как?

*Сократ.* Неужели нам стоит избрать такую жизнь?

*Протарх.* Твое рассуждение, Сократ, повергло меня теперь в полное молчание<sup>1</sup>.

Сократ, как мы видим, объясняет Протарху, что гедонизм полностью абсурден. Если мы действительно хотим признать, что только удовольствие является добром как целью, мы должны будем согласиться, что оно является добром независимо от того, сознаем мы его или не сознаем. Мы должны признать разумным взять в качестве нашего идеала (хотя и недостижимого) наивысшее счастье, даже при том условии, что мы не знаем и никогда не будем знать, что мы счастливы. Мы охотно должны отдать в обмен за само счастье всякую частицу понимания как своего, так и чужого счастья, даже знание о своем счастье и о счастье других. Можем ли мы согласиться со всем этим? Может ли кто-нибудь считать очевидным, что такая постановка проблемы разумна? Что только удовольствие является добром как целью?

Отношение между удовольствием и сознанием удовольствия точно такое же, как в случае с цветом, только не столь строгое, как там. Гораздо более правдоподобно то, что иногда мы могли бы получать самое интенсивное удовольствие, совершенно не осознавая этого, чем то, что мы могли бы получить просто цвет, который не был бы каким-то конкретным цветом. Удовольствие и сознание удовольствия гораздо легче можно отличить одно от другого, чем цвет от отдельных цветов.

<sup>1</sup> Платон. Соч.: В 3 т. М., 1971. Т. 3. Ч. 1. С. 23—24.

И все же, если бы это различие было не таким легким, нам бы следовало обязательно проводить его, если мы действительно хотим доказать тезис, что только удовольствие является нашей конечной целью.

Даже если сознание было бы неразлучным спутником удовольствия, *conditio sine qua non*\* его существования, то, признавая удовольствие единственной целью, мы все-таки должны были бы назвать сознание просто *средством* для достижения удовольствия, средством во всяком возможном *значении* этого слова. Теперь, как я надеюсь, ясно, что, с другой стороны, если бы неосознанное удовольствие было сравнительно малоценным, в таком случае следовало бы сказать, что удовольствие *не* является единственной целью, что сознание удовольствия по меньшей мере следует считать действительной частью цели.

Ибо в данный момент нас интересует только то, что является конечной целью; и совершенно другой вопрос, насколько эта цель достижима *сама по себе* или она требует одновременной реализации других целей. Вполне возможно, что *практические* выводы, к которым приходят утилитаристы или к которым они логически должны прийти, не столь уж далеки от истины. Но в том, насколько истинно их *основание*, согласно которому "только удовольствие является добром как целью", они *абсолютно* ошибаются, а в научной этике речь идет *именно об этом*.

53. Ясно поэтому, что гедонизм ошибается, когда утверждает, что только удовольствие, а не сознание удовольствия является единственным добром. И эта ошибка в основном следствие той ошибки, которую я отметил выше у Милля, а именно ошибки смешения целей и средств. Гедонизм исходит из ошибочного предположения, что так как удовольствие всегда должно сопровождаться осознанием удовольствия (само по себе это крайне сомнительно), то поэтому безразлично, скажем ли мы, что единственным добром является удовольствие или сознание удовольствия. *С практической точки зрения* было бы, конечно, безразлично, ставим ли мы своей целью удовольствие или сознание удовольствия, если бы сознание всегда сопровождало удовольствие. Но так как вопрос состоит в том, что является добром самим по себе и во имя какой цели желательно достижение того, к чему мы стремимся, в силу этого вышесказанное достаточно важно. Здесь мы сталкиваемся со следующей альтернативой удовольствия и сознания удовольствия: *либо* удовольствие само по себе (даже если мы не можем достичь его) было бы единственным, что желаемо, *либо* сознание удовольствия было бы еще более желаемым, чем само удовольствие. Вместе эти суждения не могут быть истинными, и я считаю совершенно очевидным, что истинно последнее, из которого следует, что удовольствие *не* является единственным добром.

Но кто-то может возразить, что даже если сознание удовольствия, а не само удовольствие является единственным добром, этот вывод не очень дискредитирует гедонизм. Нам могут сказать, что гедонисты под удовольствием всегда подразумевали сознание удовольствия, хотя и не давали себе труда четко формулировать данный тезис; и я думаю, в принципе это правильно. Исправить их формулировку в этом отношении было бы, следовательно, делом только практической важности, если

возможно получение удовольствия без одновременного осознания его. Но та важность, которую, я думаю, действительно имеет наш вывод, сравнительно невелика.

Для меня гораздо важнее нечто другое: я хочу показать, что даже сознание удовольствия не является единственным добром, что, по сути дела, считать его единственным добром абсурдно. И главное значение всех наших предыдущих выводов основано преимущественно на том факте, что метод рассуждения, который показывает, что сознание удовольствия более ценно, чем само удовольствие, по-видимому, точно так же показывает, что сознание удовольствия само по себе гораздо менее ценно, чем другие вещи. Предположение, что сознание удовольствия является единственным добром, вытекает из того же самого пренебрежения к различению понятий, которое послужило причиной возникновения неточного тезиса, что якобы удовольствие является единственным добром.

Метод, которым я пользовался, чтобы показать, что само по себе удовольствие не является единственным добром, состоял в рассмотрении того, какую ценность мы приписывали бы удовольствию, если бы оно существовало в абсолютной изоляции, оторванное от всего, что его обычно сопровождает. И это фактически единственный метод, который можно успешно применять, если хотят установить, какую степень ценности имеет какая-то вещь сама по себе. Необходимость применения данного метода мы покажем, рассматривая аргументы, выдвинутые Сиджуиком в последнем приведенном отрывке, одновременно раскрывая тот способ, каким они могут ввести в заблуждение.

54. Что касается второго из этих аргументов, то он лишь утверждает, что другие предметы, которые могут считаться добром наряду с удовольствием, по-видимому, получают одобрение со стороны здравого смысла, грубо говоря, пропорционально тому, в какой степени они способствуют возникновению удовольствия. Существует ли тогда такая пропорциональность между одобрением со стороны здравого смысла и осчастливливающими последствиями того, что эту похвалу получает, определить крайне трудно, и нам не обязательно здесь входить в обсуждение данной проблемы. Ибо если бы даже такая пропорциональность существовала и даже если бы суждения здравого смысла были абсолютно правильными, то что бы это доказывало? Это доказывало бы, конечно, что удовольствие является хорошим *критерием* правильных поступков, что тот же самый поступок, который производит наибольшую сумму удовольствия, одновременно производит, вообще говоря, наибольшую сумму добра. Но данное обстоятельство ни в коем случае не заставило бы нас сделать вывод, будто наибольшее удовольствие *установило*, что вообще является наилучшим, ибо не исключена была бы возможность, что наибольшее количество удовольствия только фактически, *в реально существующих условиях* сопровождается, как правило, наибольшим количеством *других видов добра* и поэтому оно не есть единственное добро.

Может, вероятно, показаться странным подобное стечение обстоятельств, при котором удовольствие и другие виды добра всегда остаются в такой пропорциональной зависимости друг от друга. Но такое



стечение обстоятельств, каким бы странным оно ни выглядело, не заставляет нас, конечно, непосредственно сделать вывод, что оно якобы не существует, что это якобы лишь иллюзия, возникающая из того факта, что удовольствие в действительности является единственным добром. Вероятно, это совпадение можно было бы объяснить по-другому, и нашим долгом было бы даже принять данный факт без объяснения, если бы непосредственная интуиция говорила в пользу того, что удовольствие не является единственным добром. Более того, следует помнить, что потребность признания указанного стечения обстоятельств каждый раз возникает только из крайне сомнительного утверждения, что якобы осчастливливающие последствия, грубо говоря, прямо пропорциональны степени одобрения со стороны здравого смысла. Необходимо также отметить, что, хотя Сиджуик, по его утверждению, доказал вышеизложенное, конкретные иллюстрации, приводимые им, смогли лишь подтвердить правильность совсем другого суждения, согласно которому ни одна вещь не считается добром, если она не дает перевеса удовольствия, но это не означает, что позитивная оценка была пропорциональна количеству удовольствия.

55. Решение проблемы гедонизма должно, следовательно, базироваться на первом аргументе Сиджуика — на призыве к "суждению, основанному на интуиции", доказанному ею "после достаточного рассмотрения четко поставленной проблемы". И здесь, мне кажется, ясно, что Сиджуику не удалось в двух существенных для проблемы аспектах точно сформулировать ее ни для себя, ни для читателей.

(1) Задача Сиджуика, как сказал он сам, состояла в том, чтобы показать, что "счастье следует считать составной частью наивысшего блага". Эта точка зрения, говорит Сиджуик, "не должна казаться правильной здравомыслящим людям". А почему? Потому что "эти объективные отношения, если мы возьмем их в отрыве от сопровождающего их сознания и вытекающего из них, не являются сами по себе достойными желания в качестве конечной цели". Между тем данное соображение, которое Сиджуик выдвигает, для того чтобы показать, что понятие счастья, просто как часть наивысшего добра, соответствует фактам интуиции, наоборот, достаточно только для доказательства того, что счастье является частью наивысшего блага. Ибо из того факта, что данная часть целого не имеет ценности сама по себе, в отрыве от целого, мы не можем сделать вывод, что вся ценность целого содержалась в какой-то другой части, взятой в отрыве от целого. Даже если мы согласимся с тем, что большой ценностью обладает наслаждение красотой и никакой ценности не имеет само созерцание ее, которое является одной из составных частей эстетического наслаждения, то отсюда не следует, что вся ценность эстетического наслаждения принадлежит другой его составляющей части, а именно удовольствию, которое мы получаем, созерцая красоту. Вполне возможно, что и эта, вторая составная часть сама по себе также не имеет никакой ценности, что эту ценность имеет только целое, так что и удовольствие, и созерцание являются только составными частями добра, и частями, одинаково необходимыми. Короче говоря, аргументы Сиджуика основаны здесь на пренебрежении тем принципом, который я старался выяснить в первой

главе этой книги и который я назвал "принцип органических связей" (см. выше, § 20).

Аргумент Сиджуика построен таким образом, что действительно может внушить сделанный им ошибочный вывод, поскольку он опирается на предположение, что якобы в том случае, когда все целое имеет ценность, а одна из его составных частей *сама по себе* ее не имеет, то другая составная часть должна *сама по себе* обладать всей ценностью, принадлежащей целому. На самом же деле наоборот: там, где речь идет об органическом целом, другая часть целого может сама по себе не иметь никакой ценности, а если даже она и имеет ее, то ценность целого, однако, может быть гораздо больше ценности составных частей. По этой причине, а также и с целью избежать ошибки смешения средств и целей, совершенно необходимо рассматривать каждое качество целого, которое можно выделить, *в изоляции* от других, чтобы иметь возможность решить, какую ценность оно имеет само по себе.

Между тем Сиджуик применяет метод изоляции только по отношению к *одному* элементу рассматриваемых им видов целого. Он не ставит вопрос, могло ли суждение здравого смысла приписать ценность сознанию удовольствия, если бы сознание удовольствия существовало абсолютно самостоятельно. Применительно к анализу целого, имеющего положительную или отрицательную ценность, методом, всегда приводящим к ошибочным выводам, является прямая постановка вопроса: каким из составных частей целое обязано своей ценностью или неценностью? Ибо вполне может быть, что это целое не обязано ценностью *ни одной* из своих составных частей, если же оказывается, что одна из них имеет какую-то ценность сама по себе, то такая постановка вопроса может легко привести к грубой ошибке, что якобы вся ценность целого принадлежит только одной этой части. Мне кажется, что такую ошибку обычно совершают в рассуждениях об удовольствии.

Удовольствие кажется необходимой составной частью большинства видов ценного целого, и поэтому может легко показаться, что другие составные части этих видов целого, которые удастся выделить путем анализа, сами по себе не имеют никакой ценности; отсюда естественным образом вытекает предположение, что вся ценность такого целого принадлежит именно удовольствию. То, что такое естественное предположение не вытекает из данных посылок, — это верно; и наоборот, оно до смешного далеко от истины, чтобы быть очевидным для моего "суждения, основанного на рефлексии". Если к оценке либо удовольствия, либо сознания удовольствия мы применим единственный подходящий метод, а именно метод изоляции, и спросим себя: "Можем ли мы признать, как что-то очень ценное, существование одного только сознания удовольствия, даже в самом большом количестве, и абсолютно ничего больше?" — я думаю, у нас нет никакого сомнения в том, что следует ответить "нет". Еще менее мы можем назвать сознание удовольствия *единственным* добром. Даже согласившись с выводом Сиджуика (который все же кажется крайне сомнительным), что сознание удовольствия само по себе имеет большую ценность, чем созерцание красоты, мы, видимо, должны признать, что созерцание красоты, доставляющее удовольствие, имеет все же неизмеримо большую ценность, чем само сознание удовольствия.

Для подтверждения этого вывода я могу с уверенностью сослаться на "здоровое и основанное на рефлексии суждение".

56. (2) Тот факт, что ценность приятного целого не принадлежит только удовольствию, содержащемуся в нем, может, я думаю, стать еще яснее в ходе рассмотрения другого пункта в аргументации Сиджуика, в силу которого она ошибочна. Сиджуик выдвигает, как мы видели, весьма сомнительное суждение, что *способность* предмета вызывать удовольствие прямо пропорциональна тому одобрению, которое выражает этому предмету здравый смысл. Но он не считает абсолютно ошибочным утверждение, что степень удовольствия каждого психического состояния пропорциональна одобрению этого состояния здравым смыслом. Другими словами, Сиджуик способен утверждать совпадение количества удовольствия с одобрением здравым смыслом лишь тогда, когда принимаются во внимание *все последствия данного состояния*. Если же мы будем рассматривать каждое состояние само по себе, задаваясь вопросом, каково суждение здравого смысла о его ценности *как цели* совершенно независимо от его ценности как средства, то не может быть никаких сомнений, что здравый смысл назовет очень многие менее приятные состояния лучшими, чем другие, гораздо более приятные. Это означает, что здравый смысл признает существование высших удовольствий, более ценных, хотя и менее приятных, по сравнению с теми, которые более приятны, но являются низшими, точно так же, как это признавал и Милль. Сиджуик мог бы, конечно, утверждать, что здесь здравый смысл просто смешивает цели и средства, ибо то, что с точки зрения здравого смысла считается лучшим как цель, в действительности является лучшим как средство. Однако, с моей точки зрения, ошибочность аргументации Сиджуика состоит в том, что в вопросе об интуитивной оценке ценности предмета *как цели* он явно противоречит здравому смыслу, по-видимому, сам не замечая этого, и недостаточно подчеркивает различия между *непосредственным* удовольствием и *способностью вызывать* удовольствие.

Для более четкой формулировки проблемы добра как цели мы должны принять во внимание непосредственно приятные состояния и выяснить, являются ли более приятные состояния всегда лучшими; и если некоторые менее приятные состояния кажутся лучшими, чем более приятные, то потому ли так кажется, что мы думаем, будто они могут вызвать увеличение числа более приятных состояний? Я считаю, что здравый смысл, несомненно, дал бы отрицательный ответ на оба эти вопроса и поступил бы правильно. Обычно считается, что некоторые ощущения (их можно было бы назвать низшими формами сексуального удовольствия) имеют отрицательную ценность, являются злом, хотя не ясно, не являются ли они самыми приятными состояниями, вообще испытываемыми нами. Здравый смысл, по всей вероятности, не считал бы достаточным оправданием поисков того, что Сиджуик называет здесь "изысканными удовольствиями", то обстоятельство, что они являются наилучшими средствами для будущего достижения блаженства, в котором не было бы уже никаких изысканных удовольствий, ни созерцания красоты, ни личных страстей, но в котором наибольшую сумму удовольствия можно было бы достичь посредством потакания

животным удовольствиям. Однако Сиджуик должен был бы признать, что если бы максимум возможного удовольствия был достижим именно таким путем, то подобное состояние действительно было бы блаженством, и все усилия людей следовало бы направить на его достижение. Я осмелюсь утверждать, что такая точка зрения была бы столь же ошибочна, сколь и парадоксальна.

57. Мне кажется, что если четко поставить вопрос, является ли сознание удовольствия единственным добром, то ответ должен быть отрицательный. И этим разрушается последняя линия обороны гедонизма. Для того чтобы сформулировать данный вопрос правильно, мы должны рассматривать сознание удовольствия методом изоляции. Предположим, что мы имеем только сознание удовольствия и сознаем только удовольствие и ничего другого, даже не отдавая себе отчета в том, что мы *сознаем* удовольствие. А теперь зададим вопрос: "Очень ли желательно такое состояние вещей независимо от того, как бы ни было велико количество удовольствия?" Никто, я думаю, не может считать такое состояние очень желательным. С другой стороны, совершенно ясно, по-видимому, что мы считаем весьма желательными многие сложные психические состояния, в которых сознание удовольствия соединено с сознанием других вещей, состояния, которые мы называем "удовлетворением от чего-то" или "наслаждением чем-то". Если это правильно, следовательно, сознание удовольствия не является единственным добром, и многие другие состояния, в которых оно содержится как составной элемент, имеют большую ценность. Если принцип органического единства мы признаем правильным, то всякие возражения против этого вывода, основанные на предположении, что другие составные элементы таких состояний сами по себе не имеют никакой ценности, должны исчезнуть. Я не знаю, нужно ли еще приводить какие-то доводы для опровержения гедонизма.

58. Остается только сказать о двух формах, в которых доктрина гедонизма обычно выступает, — эгоизме и утилитаризме.

Как форма гедонизма, эгоизм утверждает, что каждый из нас должен стремиться к достижению наибольшего счастья как к своей конечной цели. Правда, эта доктрина иногда признает наилучшим средством для достижения такой цели обеспечение удовольствия других; например, поступая так, мы можем обеспечивать себе удовольствие, возникающее из симпатии людей, из свободы, из уважения к самому себе. Удовольствия, которые мы можем приобрести, стремясь непосредственно к счастью других людей, могут быть большими, чем любые из тех, которые мы могли бы приобрести иным путем. Эгоизм в этом смысле следует тщательно отличать от эгоизма в другом значении, а именно в том, в каком его противоположностью выступает альтруизм. Эгоизм, обычно противопоставляемый альтруизму, может означать просто себялюбие. Человек является эгоистом, если все его поступки действительно направлены на то, чтобы достичь удовольствий для себя самого независимо от того, считает ли он должным так поступать потому, что таким путем он достигнет для себя наибольшего возможного счастья, или же он так не считает.

Термин "эгоизм", следовательно, можно использовать для обозначения теории, согласно которой мы всегда должны стремиться к получе-

нию удовольствия для себя, потому что это — наилучшее *средство* для достижения конечной цели независимо от того, является ли нашей конечной целью достижение собственного наибольшего удовольствия или что-то другое. Альтруизмом, с другой стороны, можно назвать теорию, согласно которой мы всегда должны стремиться к счастью других людей по причине того, что это — наилучшее *средство* для обеспечения как своего счастья, так и счастья других людей. Соответственно эгоист (в том значении слова, в каком я теперь буду говорить об эгоизме), который утверждает, что его конечной целью является собственное наибольшее счастье, может в то же самое время быть альтруистом; он может, например, считать, что должен "любить ближнего" потому, что это — наилучшее средство для достижения своего собственного счастья. И наоборот, эгоист в другом значении этого слова может одновременно быть утилитаристом, считая, что всегда должен направлять свои усилия на получение удовольствия для самого себя по той причине, что он тем самым наиболее вероятно увеличит общую сумму счастья.

59. Позже мы будем более подробно говорить об этом виде эгоизма, или антиальтруистическом эгоизме, об эгоизме как доктрине, касающейся средств. Сейчас меня интересует совершенно другой вид эгоизма, согласно которому каждый человек должен разумно считать: "Мое собственное счастье является единственным добром, какое вообще существует, мои поступки могут быть добром только как средством, поскольку они помогают мне в достижении счастья". Этой доктрины сегодня не придерживается почти никто из современных авторов. Ее широко разделяли английские гедонисты XVII и XVIII веков; она, например, лежит в основе этики Гоббса. Но даже английская школа этиков сделала, по-видимому, шаг вперед в XX веке: большинство ее представителей сегодня — утилитаристы. Они признают, что если мое собственное счастье есть добро, то было бы странно, если бы счастье других людей тоже не было добром.

Для того чтобы полнее раскрыть ошибочность этого вида эгоизма, необходимо рассмотреть случаи смешения понятий, на которые опирается его правдоподобие.

Главный из них — это ошибка в понимании "моего собственного добра" как чего-то отличающегося от "добра других". Этим понятием пользуются повседневно: оно — одно из тех первых понятий, к которым обычный человек умело апеллирует при обсуждении всех вопросов этики: и эгоизм именно потому снискал столько сторонников, что значение данного термина понимается нечетко. Ясно, что термин "эгоизм" фактически больше подходит для обозначения теории, согласно которой единственным добром является "мое собственное добро", а не теории, утверждающей, что "единственным добром является мое собственное удовольствие". Кто-то может быть эгоистом, если даже он не гедонист. Понятием, возможно, наиболее тесно связанным с эгоизмом, выступает понятие "мой собственный интерес". Эгоист — это человек, который придерживается мнения, что стремление защищать свои собственные интересы служит единственно возможным и достаточным оправданием всех его поступков. Но, вообще говоря, понятие "мой собственный

интерес”, очевидно, содержит гораздо больше, чем понятие “мое собственное удовольствие”. Действительно, эгоистов привело к принятию тезиса, что мое собственное удовольствие — единственное добро, только то, что они вообразили, будто “мой собственный интерес” состоит лишь в “моем собственном удовольствии”. Ход их рассуждения следующий: единственное, что я должен обеспечить, — это мой собственный интерес; но мой собственный интерес состоит в наибольшей возможной сумме удовольствия, и поэтому единственное, к чему я должен стремиться, — это мое собственное удовольствие.

Можно понять, что *после некоторого размышления* вполне естественна такая идентификация “моего собственного удовольствия” с “моим собственным интересом”, и эту идентификацию обычно проводили современные *моралисты*. Обращая внимание на этот факт, Сиджуик<sup>1</sup>, однако, должен был бы также отметить, что такую идентификацию не совершает обычное мышление. Когда обычный человек говорит “мой собственный интерес”, он *не* имеет в виду “мое собственное удовольствие” — удовольствие обычно даже не подразумевается в понятии интереса; он подразумевает свой жизненный успех, свою репутацию, свое положение и т. д. и т. п. Сиджуик приводит именно это, а не другое обоснование того факта, что античные *моралисты* не отождествляли понятие “мой собственный интерес” с понятием “мое собственное удовольствие”, так как он, по-видимому, не заметил смешения понятий, содержащегося в выражении “мое собственное добро”, на которое я хочу теперь указать. Это смешение понятий яснее, чем другие моралисты, показал Платон, и, чтобы его обнаружить, достаточно опровергнуть точку зрения Сиджуика на то, что эгоизм якобы разумен.

Итак, что же имеется в виду под термином “мое собственное добро”? В каком значении предмет может быть добром *для меня*? Если мы задумаемся над этим, станет ясно, что предмет, который может мне принадлежать, который может быть *моим*, — только это то, что является добром, а не сам факт, что это что-то есть добро. Поэтому, когда я говорю о чем-либо, имеющемся у меня, как о “моем собственном добре”, то я должен под этим подразумевать следующее: либо предмет, который я имею, является добром, либо мое обладание этим предметом является добром. В обоих случаях только сам предмет является моим или обладание им является *моим* обладанием, но не является *моей ценностью* этого предмета или *ценностью* обладания им. Нет никакого смысла связывать слово “мой” с предикатом “добро”. Обладание *мною* этим предметом есть *мое* добро, ибо то, что я считаю добром, ограничивается тем, что обладание мною данным предметом является *просто* добром. Если же я при этом прав, тогда истинно, что мое обладание этим предметом *является* просто добром, но не моим добром; если же я ошибаюсь, тогда мое обладание им вообще не добро.

Одним словом, когда я говорю о каком-то предмете как о “моем собственном добре”, я могу иметь в виду только следующее: что-то является исключительно моим так же, как исключительно моим является мое собственное удовольствие (какими бы ни были различные значения слова “обладание”), является одновременно *абсолютным добром*

<sup>1</sup> См.: Sidgwick H. The Methods of Ethics. Bk. III. Ch. XIV. § 5 (III).

или даже мое обладание чем-то является *абсолютным добром*. Добро ни в каком значении этого слова не может быть чем-то "личным", не может быть чьей-то личной собственностью, так же как данный предмет не может *существовать* частно или *для* какого-то одного человека. Единственным основанием моего стремления к "моему собственному добру" есть то, чтобы я обладал чем-то, что является *абсолютным добром*, что, будучи в моем распоряжении, не могло бы быть предметом обладания другими. Но если *абсолютным добром* является то, чтобы я обладал таким предметом, тогда каждый другой человек имеет те же самые причины, что и я, стремиться к обладанию предметом, которым обладаю я. Если поэтому верно, что интерес или счастье *каждого* человека должно быть его единственной конечной целью, то это может лишь означать, что *этот* "интерес" или "счастье" отдельного человека вообще является *единственным добром*, *универсальным добром*, то есть тем единственным, к чему каждый человек должен стремиться. Эгоизм, следовательно, утверждает, что счастье *каждого* отдельного человека является единственным добром и что каждый отдельный предмет из какого-то числа различных предметов есть единственное добро, которое вообще существует. А это — абсолютное противоречие! Нельзя было бы требовать более полного и окончательного опровержения теории!

60. Однако Сиджуик утверждает, что эгоизм разумен, и будет полезно кратко рассмотреть те основания, которые он приводит для обоснования своего абсурдного вывода. "Эгоист, — говорит он [последняя глава, § 1], — может обойтись без доказательства, приведение которого является обязанностью утилитаризма, отклоняясь от утверждения либо имплицитно, либо эксплицитно, что якобы его собственное максимальное счастье было не просто конечной разумной целью для него самого, но частью универсального добра". И в отрывке, на который Сиджуик здесь ссылается, будучи уверен, что доказал этот тезис, он говорит: "Не может быть доказано, что различие между своим собственным счастьем и счастьем других не является *для него* (эгоиста. — *Примеч. ред.*) самым важным"<sup>1</sup>. Что Сиджуик имеет в виду под словами "конечная разумная цель для него самого" и "самое важное *для него*"? Он не пытается дать их разъяснение, а употребление таких неопределенных оборотов как раз и является причиной ошибок, совершаемых в философии.

Можно ли в каком-то значении этого слова сказать, что некий предмет есть конечная разумная цель для одного человека, но не является таковою для другого человека? "Конечная" цель должна означать по крайней мере, что цель является добром самим по себе (добром в нашем, не поддающемся определению смысле), "разумная" же — что она по крайней мере действительно хорошая цель. То, что какой-то предмет является конечной разумной целью, означает, что он действительно является добром самим по себе; а то, что предмет действительно является добром самим по себе, означает, что он является частью всеобщего добра. Можем ли мы придать определению "для самого себя" такое значение, которое означало бы, что данный предмет перестал быть частью всеобщего добра? Это невозможно, ибо счастье эго-

<sup>1</sup> Sidgwick H. The Methods of Ethics. Bk. IV. Ch. II. § 1.

иста *либо* должно быть добром самим по себе, а тем самым быть частью всеобщего добра, *либо* же оно вообще не может быть добром самим по себе; этой дилеммы невозможно избежать. Если же оно не является добром вообще, то по какой причине эгоист может стремиться к нему? Как оно может быть для него разумной целью? Определение "для него самого" не имеет никакого значения, если в нем не содержится "а не для других"; если же это "не для других" содержится, тогда счастье не может быть разумной целью для эгоиста, так как оно не может быть действительным добром самим по себе; выражение "конечная разумная цель для него самого" содержит противоречие в терминах.

Можно сказать, что какой-то предмет является целью для одной конкретной личности или добром для нее, имея в виду только одно из следующих четырех значений сказанного. Либо (1) оно может означать, что цель, о которой идет речь, является чем-то, что будет принадлежать исключительно ей; в таком случае, если будет разумным стремление к достижению этого, исключительное обладание подобным предметом должно быть частью всеобщего добра. Либо (2) это может означать, что какой-то предмет является единственным, к чему данная личность должна стремиться; но какой-то предмет может быть единственной правильной целью стремления, потому что, стремясь к его достижению, эта личность будет делать максимум того, что можно сделать ради осуществления всеобщего добра: и в этом случае мы будем иметь лишь выражение эгоизма как теории *средств*. Либо же (3) сказанное выше может означать, что целью данной личности является то, чего она хочет или что считает добром; в таком случае, если ее мнение ошибочно, подобная цель — это не разумная цель вообще; если же это мнение правильно, то данный предмет является частью всеобщего добра. Либо (4) это может означать, что было бы весьма желательно, чтобы то, что принадлежит данной личности, было ею одобрено или считалось целью ее стремлений; в этом случае как то, что данный предмет принадлежит данной личности, так и то, что данная личность к нему стремится, должно быть частями всеобщего добра; утверждая, что определенное отношение между двумя предметами является подходящим или соответствующим, мы можем иметь в виду, что существование этого отношения есть абсолютное добро само по себе (если речь не идет о соотношении цели и средства, как это было в случае (2)).

Следовательно, ни одна из возможных интерпретаций утверждения, согласно которому собственное счастье эгоиста является для него конечной разумной целью, не позволяет избежать вывода, что *именно* собственное счастье является для него абсолютным добром; из утверждения, согласно которому счастье эгоиста является не его личной, а вообще конечной разумной целью, неизбежно следует, что оно является единственным добром, всеобщим добром. Если же эгоист утверждает далее, что счастье каждого отдельного человека есть конечная разумная цель для *него*, мы имеем дело с фундаментальным противоречием эгоизма — из огромного числа различных предметов *каждый является единственным добром*.

Легко обнаружить то же самое противоречие в предложении, утверждающем, что "различие между его (эгоиста. — *Примеч. ред.*) собственным счастьем и счастьем других для него является самым важным". И здесь возможны только четыре интерпретации значения данного



утверждения: либо (1) его собственное счастье является единственной целью, которая его волнует; или (2) единственно важным для него (как средство) есть забота о своем собственном счастье; или (3) он фактически заботится только о своем собственном счастье; или же (4) добром для него является то, чтобы счастье каждого человека было единственным интересующим его предметом. Ни в одном из этих возможных суждений, если бы даже они были истинны, не содержится ни малейшего намека на мысль, что именно собственное счастье отдельного человека — если оно вообще желаемо — не является частью всеобщего добра. Либо собственное счастье человека является добром, либо оно таковым не является. И в каком бы значении слова его счастье ни было для него самым важным, должно быть истинным то, что если оно не является добром, то он не имеет права стремиться к нему; а если оно является добром, то каждый человек имеет равное основание стремиться к его достижению в меру своих сил и по возможности соблюдая то, чтобы подобное стремление к его достижению не исключало достижения других более ценных частей всеобщего блага.

Одним словом, добавление слов "для него" или "для меня" к таким понятиям, как "конечная разумная цель", "добро", "важное", может только привести к их путанице. Существует единственно возможное основание для оправдания любого поступка, а именно чтобы этим поступком можно было осуществить максимум того, что является абсолютным добром. Если кто-то говорит, что достижение собственного счастья оправдывает поступки, то он должен подразумевать под этим, что именно его счастье является наибольшей возможной суммой всеобщего добра, какую он может достичь. Это мнение опять-таки может быть истинным либо только потому, что *данная личность* не имеет сил достичь большей суммы добра, признавая в этом случае эгоизм правильным лишь как теорию средств; либо же потому, что собственное счастье является наибольшей суммой всеобщего добра, какая вообще может быть достигнута, причем в этом случае мы имеем дело с собственно эгоизмом, а вместе с ним и с вопиющим противоречием, что счастье каждого человека в отдельности якобы является наибольшей суммой всеобщего добра, какую вообще можно достичь.

61. Следует отметить, что поскольку данная проблема, которую Сиджвик считает "глубочайшей проблемой этики"<sup>1</sup>, выглядит таким образом, то проблема разумного эгоизма и разумной доброжелательности по отношению к ближнему проявляет себя в совершенно другом свете, нежели в том, в каком ее представляет себе Сиджвик. "Даже если кто-то, — говорит он, — признавая самоочевидность принципа разумной доброжелательности, может все же утверждать, что именно собственное счастье является той целью, которую было бы неразумно с этой точки зрения приносить в жертву любой другой цели, должна быть все же каким-то способом доказана гармония между заповедью благоразумия и максимой разумной доброжелательности, если мораль может быть чем-то рациональным. Эту последнюю точку зрения я и сам разделяю"<sup>2</sup>. Затем Сиджвик переходит к доказательству того, что "неразрывная связь между утилитаристским долгом и наибольшим счастье-

<sup>1</sup> Sidgwick H. The Methods of Ethics. Bk. III. Ch. XIII. § 5 (1).

<sup>2</sup> Ibid. Ch. VI. § 1.

ем личности, которая следует этому долгу, не может быть удовлетворительно доказана на эмпирических основаниях”<sup>1</sup>. Заключительный параграф его книги говорит нам: поскольку ”совместимость долга и собственного эгоистического интереса следует считать гипотезой, логически необходимой для избежания фундаментального *противоречия* в одной из важных сфер нашего мышления, то остается спросить, насколько эта необходимость является достаточным основанием для принятия этой гипотезы”<sup>2</sup>. ”Допущение существования Бога обеспечило бы это необходимое соответствие, ибо санкции Бога действительно хватало бы для того, чтобы устроить приумножение всеобщего счастья, согласно наилучшему разумению данного человека сделав это постоянной заботой и интересом каждого”<sup>3</sup>.

Но что же такое эта ”совместимость долга и эгоистического собственного интереса”, которую могла бы обеспечить божественная санкция? Она состояла бы в следующем: то же самое поведение, которое дает наибольшую возможную сумму счастья наибольшему числу людей, одновременно всегда бы давало максимум возможного счастья тому, кто поступает таким образом. Если бы так было на самом деле (а наш эмпирический опыт говорит нам, что это не так), то мораль была бы, как считает Сиджвик, ”абсолютно рациональной”: мы избежали бы ”коренного (ultimate) и фундаментального противоречия в наших внешне интуитивно очевидных суждениях о том, что является разумным в поведении”. Таким образом, мы избежали бы необходимости считать обеспечение максимума собственного счастья таким же безусловным долгом, как и заботу о наибольшей сумме счастья вообще.

Но вопреки мнению Сиджуика совершенно ясно, что этой необходимости мы не избежали. Сиджвик здесь допускает характерную ошибку эмпиризма, разделяя мнение его сторонников, согласно которому изменение в сфере *фактов* могло бы привести к тому, что противоречие перестало бы быть противоречием. Ибо признавать одновременно *единственным благом* счастье отдельного человека и *единственным благом* счастье каждого человека — значит явно впасть в противоречие, неразрешимое даже в том случае, если принять допущение, согласно которому то же самое поведение гарантирует достижение и того и другого: это противоречие осталось бы противоречием, даже если бы мы были уверены, что принятое допущение является правильным. Сиджвик замахнулся на слона, а убил комара. Он думает, что следует ввести в игру божественное всемогущество для того, чтобы гарантировать условие, при котором то, что дает удовольствие другим людям, давало бы его также и данному конкретному человеку. Он думает, что только так этику можно сделать рациональной, упуская в то же время из виду, что даже проявление божественного всемогущества не устранило бы из этики противоречие, в сравнении с которым трудность, решенная им, — пустяк, а именно противоречие, которое свело бы к абсурду всю этику и перед которым даже божественное всемогущество будет бессильно во веки веков.

<sup>1</sup> Sidgwick H. The Methods of Ethics. Bk. III. Ch. XIII. § 3.

<sup>2</sup> Ibid. § 5.

<sup>3</sup> Ibidem.

Как мы видели, сам тезис, согласно которому счастье *каждого* человека есть *единственное благо*, являющийся исходным принципом эгоизма, внутренне противоречив. Столь же противоречив и принцип универсального гедонизма, согласно которому *единственным благом* является счастье всех людей. Проблему истинности таких суждений можно было бы назвать "глубочайшей проблемой этики", а это была бы проблема совершенно неразрешимая. Все эти принципы *не могут* быть истинны, и нет никаких оснований для того, чтобы допускать их истинность; такое допущение возникает из-за путаницы понятий. Сиджвик смешивает данное противоречие с простым фактом (в котором нет никакого противоречия), что не всегда, как кажется, максимум нашего собственного счастья и максимум счастья других людей достижимы с помощью одних и тех же средств. Этот факт, если бы счастье было единственным добром, действительно имел бы некоторое значение, и вообще с любой точки зрения подобные факты имеют значение. Но они — не что иное, как иллюстрация следующего важного факта: в этом мире количество добра, которого удастся достичь, до смешного мало по сравнению с количеством благ, которое можно себе вообразить. То, что я не могу достичь наибольшего возможного удовольствия для себя самого, если я произведу наибольшее возможное удовольствие вообще, не является более *глубокой* проблемой этики, чем то, что я ни в коем случае не могу достичь столь большой общей суммы удовольствия, которая была бы желательна. Данный факт лишь устанавливает, что, получая максимум добра в одном случае, мы можем получить его меньше в другом, потому что количество достигаемого добра ограничено. Сказать, что мы должны выбирать между собственным добром и *общим* благом, — ложная альтернатива. Единственный разумный вопрос, который можно здесь поставить, состоит в том, как выбрать между своим счастьем и счастьем *других* людей; и принцип, на который должен опираться этот ответ, здесь точно такой же, каким должен быть принцип выбора между счастьем двух людей вообще.

62. Ясно поэтому, что доктрина эгоизма внутренне противоречива и что единственной причиной непонимания этого противоречия людьми является смешение понятий, касающееся значения выражения "мое собственное добро". Следует отметить, что ошибка и недоучет этого противоречия неизбежно ведут к переходу от натуралистического гедонизма в обычной его форме к утилитаризму. Милль, например, заявляет: "Каждый человек желает себе счастья, насколько считает его для себя достижимым"<sup>1</sup>. Он приводит данное утверждение в качестве основания того, почему всеобщее счастье желательно. Мы видели, что в такой постановке вопроса содержится прежде всего "натуралистическая ошибка". Более того, даже если бы такая постановка вопроса не была ошибкой, этот факт мог бы служить основанием для эгоизма, а не для утилитаризма.

Аргумент Милля следующий: человек желает собственного счастья, следовательно, его собственное счастье желаемо. И далее, человек желает только собственного счастья, следовательно, его собственное счастье — единственно желаемое. Мы можем здесь вспомнить, что, согласно Миллю, каждый человек желает собственного счастья, отсюда вытекает,

---

<sup>1</sup> Милль Дж. Ст. Утилитарианизм. С. 144.

что счастье каждого человека является единственно желаемой вещью. Но этот вывод — просто сочетание противоречивых терминов. Рассмотрим, что это суждение означает. Счастье каждого человека является единственной желаемой вещью, следовательно, среди нескольких различных вещей *каждая* является *единственно* желаемой. А это и есть фундаментальное противоречие эгоизма. Для того чтобы свою аргументацию Милль считал доказательством правильности не эгоизма, а утилитаризма, он должен думать, что из суждения "счастье каждого человека является его собственным добром" можно вывести суждение "счастье всех людей является добром для всех людей". Однако в действительности ясно, если только мы понимаем, что означает "его собственное добро", что второе суждение можно вывести только из суждения "счастье всех людей является добром каждого человека в отдельности". Натуралистический гедонизм, следовательно, логически приводит к эгоизму. Конечно, натуралистический гедонист мог бы считать, что целью наших стремлений является просто "удовольствие", а не наше собственное удовольствие; *этот* взгляд, всегда основанный на "натуралистической ошибке", давал бы безупречную основу для утилитаризма. Но более общепринятым считается, что, поскольку натуралистический гедонист утверждает предметом своего желания собственное удовольствие или, в меньшей мере, он смешивает это утверждение с предыдущим, в таком случае он должен логически прийти к эгоизму, а не к утилитаризму.

63. Второй причиной признания эгоизма разумным я считаю просто смешение данной формы эгоизма с другой, а именно с эгоизмом как доктриной средств. Эгоизм в этом втором значении имеет право сказать: вы должны стремиться к достижению собственного счастья по крайней мере в некоторых случаях; он может даже сказать: вы должны всегда стремиться к нему. Встречаясь же с таким высказыванием сторонника эгоизма, мы склонны забывать о необходимой оговорке: но вы должны считать его (то есть достижение собственного счастья. — *Примеч. ред.*) только средством для чего-то еще. Фактически мы не можем сразу достичь идеала, оставаясь в состоянии несовершенства, отсюда наш безусловный долг часто сводится к тому, что мы *абсолютно "обязаны"* делать то, что является добром только или по преимуществу как средство: мы должны делать наилучшее из того, что мы можем делать, что является абсолютно правильным, а не то, что является абсолютно хорошим. Об этой проблеме я буду подробнее говорить ниже. Здесь я только упоминаю о ней, так как считаю более правильным сказать, что мы должны стремиться к достижению нашего собственного удовольствия как средства, нежели как цели. И я думаю вместе с тем, что вследствие смешения понятий эта доктрина теряет что-то из своей правильности в пользу совершенно отличной от нее доктрины эгоизма в собственном смысле слова "мое наибольшее удовольствие является единственным добром".

64. Итак, достаточно рассуждений об эгоизме. Об утилитаризме не нужно много говорить, но могут показаться заслуживающими внимания два момента.

Первый состоит в том, что сам термин "утилитаризм" точно так же, как "эгоизм", не предполагает, что все наши поступки якобы должны быть оцениваемы в прямой зависимости от того, в какой степени они являются средством для достижения *удовольствия*. В сущности своей он

означает, что критерием правильности и неправильности поведения есть то, что данный поступок способствует защите *интересов* каждого человека. А под *интересом* обычно понимается разнообразие различных благ, соединенных в один класс только потому, что они составляют совокупность тех благ, которые человек обычно желает для себя самого, причем желание их не имеет того психологического качества, которое мы подразумеваем под "моральным". Под "полезным" понимается то, что служит средством для достижения благ, отличающихся от добра в моральном значении слова; и в этом значении оно систематически употреблялось в античной этике. И совершенно не оправданно предположение, что эти виды добра являются добром только как средством для удовольствия или что они обычно такими считаются.

В действительности главной причиной для принятия термина "утилитаризм" послужило желание подчеркнуть, что правильность и неправильность поведения должны быть оценены по его результатам, что поведение следует оценивать как средство в противоположность чисто интуитивистской точке зрения, согласно которой одни способы поведения являются правильными, а другие — неправильными, независимо от того, каковы могли быть их результаты. То, что утилитаризм настаивает на значении термина "правильное" в применении к поведению как дающее наилучшие из возможных результатов, вполне оправданно. Но с этим правильным положением, вполне естественно, исторически ассоциировалась двойная ошибка. (1) Предполагалось, что наилучшие из возможных результаты должны относиться только к ограниченному классу видов добра, которые есть те же самые, что и виды добра, обычно вычленяемые как результаты поступков просто "полезных" или соответствующих чьим-то интересам. В отношении последних допускается, что они являются добром только как средством для достижения удовольствия. (2) Утилитаристы склонны рассматривать каждую вещь как простое средство, невзирая на то что некоторые вещи, являющиеся добром, являются также и добром как целью. Так, например, считая удовольствие добром, утилитаристы обнаруживают тенденцию к тому, чтобы оценивать имеющееся удовольствие лишь как средство для будущего удовольствия, *не сравнивая*, как это необходимо делать, если удовольствие является добром как целью, его ценность с возможными будущими удовольствиями. Во многих утилитаристских аргументах содержится следующая логическая ошибка: признается, что то, что существует в данную минуту, никогда не имеет никакой ценности само по себе, но должно быть оценено по его последствиям; эти последствия, в свою очередь, будучи реализованы, не имели бы никакой ценности сами по себе, но были бы лишь средствами для достижения еще более далекого будущего, и так далее *до бесконечности*.

Второй момент, заслуживающий внимания в связи с утилитаризмом, состоит в том, что утилитаризм обычно не делает четкого различия между средством и целью даже в своем описании *цели*. Известной формулой утилитаризма служит утверждение, что результатом, по которому следует оценивать поступки, является "наибольшее счастье для наибольшего числа людей". Однако ясно, что если единственное добро есть удовольствие, то столь же желательный результат будет получен как тогда, когда удовольствия достигают многие, так и тогда, когда

никто не будет получать его при условии, что количество удовольствия будет одинаковым в том и в другом случае. Если мы должны стремиться к наибольшему счастью для наибольшего числа людей, то, согласно гедонистическому принципу, делать это мы должны только потому, что получение удовольствия большим количеством людей является, по-видимому, наилучшим *средством*, приводящим к достижению наибольшего количества удовольствия.

Быть может, это действительно так, но весьма сомнительно, что утилитаристы приняли гедонистический принцип из-за неумения четко отличить удовольствие или сознание удовольствия от его переживания какой-то личностью. Гораздо легче считать единственным добром ощущение удовольствия каким-то числом людей, чем само существование такого же количества удовольствия. Если бы действительно мы приняли утилитаристский принцип в его строгом значении — ощущение удовольствия многими людьми есть добро само по себе, — то этот принцип не был бы гедонистическим: составной частью конечной цели, которую он формулирует, является существование некоторого количества личностей, и в этой формулировке содержится нечто гораздо большее, чем только одно удовольствие.

Следует иметь в виду, что утилитаризм в своем обычном виде утверждает *единственным добром* либо само сознание удовольствия, либо сознание удовольствия вместе с добавлением того минимума, который можно подразумевать под существованием этого сознания по крайней мере у одного *человека*. Таково содержание утилитаризма как этической доктрины, и в качестве таковой он уже был отвергнут нами при опровержении гедонизма. Самое большое, что можно сказать в его пользу, состоит в следующем: своими практическими выводами он не вводит в серьезное заблуждение, поскольку в эмпирическом опыте тот способ поведения, который приносит наибольшую общую сумму добра, приносит одновременно и наибольшее удовольствие. Утилитаристы, в сущности, пытались доказать, что направление поведения, которое приносит наибольшее удовольствие, вообще таково, какое одобрил бы здравый смысл.

Мы видели, что Сиджвик обращался к данному аргументу для доказательства того, что удовольствие является единственным добром, и мы убедились, что он не доказывает этого. Мы также видели, насколько поверхностны другие аргументы, выдвинутые в защиту упомянутого суждения; если бы оно было тщательно рассмотрено само по себе, то оказалось бы смешным. Более того, крайне сомнительно, дают ли в то же время поступки, которые создают наибольшую общую сумму добра, и наибольшее удовольствие. Аргументы, направленные на доказательство этого, в большей или меньшей степени опровергаются допущением, согласно которому то, что кажется необходимым условием для достижения наибольшего удовольствия в ближайшем будущем, будет таковым всегда. Это ошибочное допущение позволяет построить лишь в высшей степени проблематичное доказательство. Поэтому нас не касается вопрос о том, как следует объяснить данный факт, если это действительно факт. Достаточно показать, что многие сложные состояния сознания имеют гораздо большую ценность, чем содержащееся в них удовольствие.

Если это действительно так, то ни одна форма гедонизма не может быть правильной. Поскольку же руководствоваться при определении должного поведения удовольствием как его критерием мы практически можем очень мало и тем меньше, чем точнее должно быть это определение, вполне можно согласиться на то, чтобы ждать дальнейшего исследования, чем принять к руководству ведущий принцип, помощь от которого весьма сомнительна и правдоподобие которого маловероятно.

65. Наиболее важные пункты, которые я попытался установить в этой главе, следующие.

(1) Гедонизм должен быть четко определен как доктрина, согласно которой "удовольствие является единственным добром самим по себе". По-видимому, эта точка зрения обязана своим распространением главным образом "натуралистической ошибке", и аргументы Милля могут считаться типично ошибочными для этой точки зрения. Один только Сиджуик защищал гедонизм, не совершая такой ошибки, и поэтому для окончательного опровержения гедонизма следует показать ошибки в аргументации Сиджуика [36—38].

(2) Критикуя работу Милля "Утилитарианизм", я показал, (а) что Милль совершает "натуралистическую ошибку", отождествляя понятия "достойное желания" и "действительно желаемое"; (b) что удовольствие не является единственным предметом желания. Обычные, широко используемые аргументы в защиту гедонизма, вероятно, основаны на этих двух ошибках [39—44].

(3) Я рассмотрел гедонизм как "интуитивное положение" и показал, что (а) допущение Милля, согласно которому одни удовольствия являются качественно низкими по сравнению с другими, имплицитно содержит суждение, согласно которому гедонизм — интуитивное положение, и что это положение — неправильное [46—48]; (b) что Сиджуик не смог провести различие между "удовольствием" и "сознанием удовольствия" и что абсурдно, во всяком случае, считать первое единственным добром, так как если бы оно было единственным добром, то мир, в котором бы ничего, кроме него, не существовало, должен был бы быть абсолютно совершенным. Сиджуику не удалось поставить эту проблему в такой форме, а между тем только ее постановка является единственно ясной и имеющей решающее значение [53—57].

(4) Точки зрения, обычно считающиеся двумя главными типами гедонизма, а именно эгоизм и утилитаризм, не только отличны друг от друга, но и прямо противоположны. Ибо эгоизм утверждает, что "мое наибольшее удовольствие является единственным добром", а утилитаризм признает, что "наибольшее удовольствие всех людей является единственным добром". Эгоизм, по-видимому, обязан своим правдоподобием отчасти тому, что он не заметил этого противоречия; отчасти же это произошло из-за смешения эгоизма как учения о целях с эгоизмом как учением о средствах. Если гедонизм правилен, то эгоизм правильным быть не может, но еще менее он может быть правильным, если гедонизм ошибочен. С другой стороны, цель, которую ставит утилитаризм, была бы при условии, что гедонизм правилен, если и не самой лучшей, то наилучшей из целей, осуществление которых для нас возможно; но и эта цель опровергается путем опровержения гедонизма [58—64].

## МЕТАФИЗИЧЕСКАЯ ЭТИКА

66. В этой главе я предполагаю рассмотреть тот тип этической теории, примером которой являются этические концепции стоиков, Спинозы и Канта, и особенно некоторых современных авторов, чьи точки зрения по этой проблеме складывались главным образом под влиянием Гегеля. Общим для таких этических теорий является то, что они используют некоторые *метафизические* положения в качестве основы для выведения некоторых фундаментальных положений этики. Все они имплицитно содержат положение, а многие из них вполне определенно его формулируют, что этические истины логически вытекают из метафизических истин, что этика должна быть основана на *метафизике*. И таким образом, эти теории описывают высшее благо в *метафизических* терминах.

Что же, собственно, следует понимать под самим термином "метафизический"? Как я уже объяснял в главе I, я использую этот термин в противоположность термину "естественный". Я называю "метафизиками" прежде всего тех философов, которые признали, что не каждый *существующий* предмет является "естественным" предметом. Заслуга метафизиков, следовательно, состоит в том, что они резко подчеркнули, что наше знание не ограничивается предметами, которые мы можем осязать, видеть и чувствовать. Метафизики всегда много занимались не только таким классом естественных предметов, который складывается из психических фактов, но также классом предметов или свойств предметов, определенно не существующих во времени и не являющихся, следовательно, частями природы, то есть предметов, которые фактически вообще *не существуют*. К этому последнему классу предметов, как я говорил, относится то, что мы подразумеваем под терминами "добро" и "хорошее". Во времени может существовать не "*добро*", а лишь предметы или качества предметов, которые являются добром, только они могут иметь временную продолжительность, начинать и переставать существовать, быть предметами *восприятия*.

Наиболее известные образцы такого класса — это, по всей вероятности, числа. Совершенно определенно, что два предмета природы могут существовать, но так же определенно и то, что "*два*" само по себе не существует и никогда не может существовать. "*Два* и два *есть* четыре". Но это не означает, что "*два*" или "*четыре*" существуют. Однако это предложение должно *что-то означать*. "*Два*" каким-то образом *существует*, хотя оно не существует в мире чувственного восприятия. И к этому классу относятся не только простые понятия (термины), входящие в состав суждения, то есть предметы, о которых мы знаем какие-то истины. Те истины, которые мы знаем о них, создают в данном классе подкласс, быть может, еще более важный. Ни одна



истина *не существует*, а это особенно очевидно по отношению к таким истинам, как "два плюс два равняется четырем", где сами предметы, о которых нам говорят эти истины, не существуют.

Именно с познания истин такого рода, истин, которые называются "универсальными", и с понимания их существенного отличия от того, что мы можем ощущать, видеть и чувствовать, и начинается, собственно, метафизика. Такие "универсальные" истины всегда играли большую роль в рассуждениях метафизиков со времен Платона до наших дней, и тот факт, что метафизики обращали внимание на различие между этими истинами и вышеназванными "естественными предметами", является их главной заслугой, отличающей к тому же представителей данного философского направления от философов другого типа — от эмпириков, к которым относится большинство английских философов.

Если мы намерены определить метафизику, отмечая ее большой вклад в развитие знания, нам следовало бы сказать, что метафизика подчеркнула значение предметов, которые не существуют, но сами метафизики не признают этого. Они действительно признавали, что существуют или могут существовать предметы знания, *не существующие во времени*, или по меньшей мере такие, которые мы не можем воспринимать; и, признавая возможность таких предметов как объекта исследования, метафизики — с этим можно согласиться — оказали услугу человечеству. Но вообще говоря, они предполагали, что то, что не существует во времени, должно по крайней мере *существовать* где-то еще, если оно вообще может *быть*; что то, что не существует в природе, должно существовать в какой-то сверхчувственной реальности, вневременной или не вневременной. В соответствии с этим утверждением, истины, которыми метафизики занимаются, выше, по их мнению, предметов восприятия и являются истинами, касающимися именно такой сверхчувственной реальности. Поэтому если мы захотим определить "метафизику" по тому, к чему она стремится, то нам следует сказать, что сущность ее состоит в попытке получить путем рассуждения знание о том, что существует, но *не является* частью природы.

Метафизики действительно утверждали, что они могли бы дать нам знание о неэмпирическом существовании. Они утверждали, что их наука призвана представить такое обоснованное разумом знание об этой сверхчувственной реальности, о которой религия, согласно ее собственным уверениям, дает нам самое полное знание, но не обоснованное разумом. И когда я говорю о "метафизических утверждениях", я имею в виду утверждения о существовании чего-то сверхчувственного — чего-то, что не является предметом восприятия и не может быть выведено из предметов, являющихся объектом восприятия, по тем же самым правилам вывода, на которые мы опираемся, делая выводы о прошлом и будущем того, что мы называем "природой".

Говоря же о "метафизических терминах", я имел в виду термины, относящиеся к качествам такой сверхчувственной реальности и не относящиеся ни к одному "естественному" предмету. Я согласился с тем, что метафизика должна исследовать, каковы могут быть основания для веры в сверхчувственную реальность, ибо ее специфическая сфера, с моей точки зрения, есть знание обо всех тех предметах, которые не являются

естественными. И я считаю самой известной характеристикой метафизики в историческом плане высказанные ею претензии на то, что она *доказывает* истины о *не-естественно* существующих вещах. Следовательно, я определяю термин "метафизика" путем указания на сверхчувственную *реальность*, поскольку я полагаю, что единственным классом не-естественных предметов, о котором метафизикам *удалось* получить истинное знание, был класс предметов, вообще не существующих.

Сказанное, я надеюсь, достаточно объясняет, что я имею в виду под термином "метафизический" и что этот термин требует ясного и важного различения понятий. Для моих целей не было необходимости давать исчерпывающее определение или показывать, что оно соответствует в основных чертах установленному словоупотреблению. Различие между "природой" и сверхчувственной реальностью довольно известно и очень важно; и поскольку метафизик старается *доказать* что-то относящееся к сверхчувственной реальности, занимаемая в основном истинами, не касающимися простых эмпирических фактов, то ясно, что его аргументы и ошибки (если они есть) имеют характер гораздо более тонкий, чем те, которыми я занимался в главе о натурализме. По этим двум причинам мне и показалось, что о метафизической этике следует говорить особо.

67. Как я отмечал выше, все системы этики, которые я предлагаю называть "метафизическими", описывают высшее добро в "метафизических" терминах. И я уже объяснил, как я понимаю тот факт, что они описывают добро в терминах, относящихся к сверхчувственной реальности, то есть к чему-то, что (как в них принято считать) действительно существует, но существует не в природе. Характерная черта метафизической этики состоит в следующем: она утверждает, будто то, что является совершенным добром, существует, не являясь естественным, эмпирическим предметом, а имея некоторые характерные особенности, свойственные сверхчувственной реальности. Такое утверждение высказывали стоики, когда они говорили, что совершенная жизнь — эта жизнь в согласии с природой. Ибо под "природой" они имели в виду не то, что я определил как природу, а нечто сверхчувственное, о существовании чего они судили опосредованно, считая его совершенным добром. Такое утверждение высказал затем Спиноза, заявивший, что мы являемся более или менее совершенными пропорционально тому, насколько тесно мы соединены с абсолютной субстанцией посредством "интеллектуальной любви" к Богу. Такое утверждение выдвигал Кант, когда он говорил, что его "царство целей" является идеалом. Наконец, такое утверждение высказывают современные авторы, которые говорят нам, что конечной и совершенной целью является реализация нашего *подлинного* "я", — "я", отличающегося как от целого, так и от той части "я", которая существует в природе в данном месте и времени.

Теперь ясно, что такие этические принципы имеют некоторые заслуги, не свойственные натурализму: они признают, что для совершенного добра требуется гораздо больше, чем какое-то определенное количество того, что существует здесь и теперь или что, как можно сделать вывод, будет, вероятно, существовать в будущем. Более того, вполне возможно, что выдвигаемые этими теориями утверждения были бы истинными,

если мы будем понимать их в том смысле, что то, что не является реальным, обладает всеми чертами, необходимыми для морального совершенства. Но суть их не только в этом.

Как я уже говорил, они также подразумевают, что данное этическое утверждение *вытекает* из некоторого утверждения метафизического характера, то есть вопрос "что является реальным?" имеет некоторое логическое отношение к вопросу "что является добром?". Именно по этой причине я и сказал в главе II, что "метафизическая этика" основана на "натуралистической ошибке". Ибо считать, что из утверждения, согласно которому "реальность имеет такую-то и такую-то природу", можно сделать вывод или найти в нем подтверждение любого суждения типа "это — добро само по себе", означает совершить "натуралистическую ошибку". То, что знание о действительности дает основание считать некоторые предметы добром самим по себе, подразумевают либо имплицитно, либо открыто все, кто определяет высшее добро в метафизических терминах.

Предположение, что какое-то знание о сверхчувственной реальности необходимо как *предпосылка* для правильных выводов о том, что должно существовать, имеют в виду те, кто говорит, что этика должна быть "основана" на метафизике. Эта точка зрения, например, ясно выражена в следующих положениях: "Та теория этики, которая кажется наиболее удовлетворительной, имеет метафизическое основание... Если мы будем строить наши этические идеи на идее развития идеального "я" или на идее рационального универсума, то значение такой точки зрения не может быть вполне бесспорным без метафизического исследования природы "я"; *ее правильность не может быть установлена никаким другим способом, кроме как рассмотрением истинности рационального универсума*"<sup>1</sup> (курсив Дж. Мура. — *Примеч. ред.*). Правильность этического вывода относительно природы идеала, утверждает Макензи, автор данного высказывания, не может быть установлена иначе, как путем рассмотрения вопроса о том, является ли этот идеал *реальным*. В таком утверждении содержится "натуралистическая ошибка". Она вытекает из неспособности понять тот факт, что истина, утверждающая "это — добро само по себе", совершенно уникальна в своем роде, что ее нельзя свести ни к какому утверждению о реальности и что поэтому она не должна зависеть от каких-либо решений, которые мы можем получить по вопросу о природе реальности.

Непонимание универсального характера этических истин содержится, как я уже говорил, во всех этических теориях, которые я назвал "метафизическими". Ясно, что, если бы не ошибки такого рода, никто бы не считал, что следует описывать высшее добро в метафизических терминах. Когда, например, мы говорим, что идеал состоит в реализации своего подлинного "я", то в самих этих словах предполагается следующее: тот факт, что это "я", о котором идет речь, является *истинным*, имеет некоторое отношение к тому факту, что это "я" является добром. Всю этическую истину, выраженную с помощью такого утверждения, можно было бы точно так же хорошо передать,

<sup>1</sup> *Machenzie J. A. Manual of Ethics. 4-th ed. 1900. P. 431.*

сказав, что идеал состоит в реализации особого конкретного вида "я", который может быть либо чем-то реальным, либо чистым вымыслом. В "метафизической этике" поэтому содержится предположение, что этика может быть *основана* на метафизике. И первое, чем мы должны заняться, — это доказать, что подобное предположение должно быть ошибочным.

68. Каким образом природа сверхчувственной реальности вообще может иметь отношение к этике?

Я различил выше два вида этических проблем, которые слишком часто смешиваются друг с другом. Этика в обычном понимании этого слова должна дать ответ на вопросы: "Что должно быть?" и "Что мы должны делать?" На второй из этих вопросов можно ответить только путем рассмотрения того, какие результаты будут иметь наши поступки. Полный ответ на него дал бы нам тот раздел этики, который можно назвать теорией *средств*, или практической этикой. Ясно, что для этого раздела этических исследований природа сверхчувственной реальности может иметь значение. Если бы, например, метафизика могла сказать нам не только то, что мы бессмертны, но также, по крайней мере в какой-то степени, и то, какое влияние окажут последствия наших поступков в теперешней жизни на условия нашей жизни в будущем, то такая информация имела бы несомненное значение для проблемы того, что мы должны делать. Вот почему христианские доктрины рая и ада имеют важное значение для практической этики. Но большинство наиболее характерных теорий метафизики таковы, что либо не имеют никакого значения для практической этики, либо имеют значение чисто негативное — когда в них содержится вывод, согласно которому вообще не существует ничего, что мы должны делать.

Метафизические теории утверждают, что они объясняют нам природу не будущей реальности, а той реальности, которая является вечной и которую поэтому никакой наш поступок не может изменить. Такая информация действительно *может* иметь значение для практической этики, но чисто негативное. Ибо если данная теория не только утверждает, что такая вечная реальность существует, но и заявляет, как это обычно бывает, что нет никакой другой реальности кроме нее, нет ничего, что существовало бы вне ее во времени ни в прошлом, ни в настоящем, ни в будущем, тогда неизбежен вывод, что ни один поступок из тех, которые мы можем совершить, никогда не осуществит никакого добра. А поскольку наши поступки могут влиять только на будущее и если нет ничего, что может быть реальным в будущем, то мы, конечно, не можем надеяться, что когда-нибудь осуществим какое-либо реальное добро. Отсюда вытекало бы следующее: не может быть ничего, что мы должны делать. Мы не можем сделать ничего доброго, ибо ни наши усилия, ни последствия наших поступков, которые они могли бы произвести, не имеют реального существования.

И все же этот вывод, который вполне определенно вытекает из многих метафизических теорий, редко бывает сделан достаточно ясно. Хотя метафизик будет утверждать, что нет никакой реальности, кроме вечной, он обычно соглашается с наличием некоторой доли реального также и в том, что существует во времени; и его теория вечной реальнос-

ти может не противоречить практической этике, если он согласится, что независимо от того, насколько хорошей может быть вечная реальность, некоторые предметы все же существуют также во времени, и существование одних является чем-то лучшим, чем существование других. Однако следует обратить внимание на все это потому, что оно редко ясно осознается.

Утверждение, что практическая этика вообще имеет какую-то научную ценность, что суждение, согласно которому "мы должны делать то-то и то-то", может быть истинным, совпадает с метафизикой вечной реальности только при двух условиях. Одно из них состоит в том, что (1) истинная вечная реальность, которая должна быть нашим гидом, не может быть *единственной* истинной реальностью, хотя так следовало бы понимать выражение "истинная реальность". Ибо моральное правило, предписывая нам осуществлять определенную цель, может быть обосновано только тогда, когда возможно, чтобы эта цель, по меньшей мере частично, могла быть реализована. Если наши усилия не могут привести к *реализации* какого-то, хотя бы малого, добра, то у нас определенно нет никаких оснований предпринимать эти усилия. Если же вечная реальность является единственной реальностью, никакое добро не существует во времени: следовательно, моральное правило может лишь убеждать нас попытаться осуществить что-то такое, что, как мы заранее знаем, существовать не может. Если кто-то скажет, что то, что существует во времени, может быть лишь проявлением истинной реальности, тогда следует по крайней мере признать, что это проявление есть другая истинная реальность — добро, существованию которого мы можем реально способствовать; ибо создание чего-то совершенно нереального, даже если бы это было возможно, не может быть разумной целью поступка. Но если проявление того, что существует вечно, есть что-то реальное, в таком случае то, что существует вечно, не есть единственная реальность.

Второе условие, вытекающее из такого метафизического принципа, состоит в том, что (2) вечная реальность не может быть совершенной — не может быть единственным добром. Ибо точно так же, как условием разумности правила поведения является действительное существование в реальности того, что нам рекомендуется совершить, так вторым ее условием является то, чтобы осуществление поставленного идеала было действительным добром. Именно то, что *может* быть осуществлено посредством наших усилий, проявление во времени того, что вечно, или вообще то, что считается достижимым, и должно быть действительным добром, если оно достойно наших усилий. То, что вечная реальность есть добро, ни в коей мере не обосновывает нашего стремления к осуществлению ее проявлений, если эти проявления не есть сами по себе добро. Ибо это проявление — что-то отличное от самой реальности: выражением признания такого отличия служит утверждение, что мы можем вызвать осуществление проявления, в то время как сама реальность существует неизменно. Единственное, что может дать наш поступок, — это осуществить такое проявление реальности. Поэтому если моральная максима может быть обоснована, то именно существование проявления реальности как чего-то отличающегося от существования

самой соответствующей ему реальности должно быть истинным добром.

Реальность тоже может быть добром, но, для того чтобы обосновать утверждение, что мы должны осуществить что-то, нужно подчеркнуть, что именно это, а не что-то другое, хотя бы даже и похожее на него, является истинным добром. Если же неверно, что существование проявления реальности увеличивает сумму добра в универсуме, то у нас нет никакого основания для того, чтобы стремиться к его осуществлению. Если же верно, что его существование увеличивает сумму добра в мире, в таком случае то, что существует, не может быть совершенным само по себе, не может содержать в себе всю совокупность возможного добра.

Метафизика поэтому будет иметь значение для практической этики — для вопроса о том, что мы должны делать, если она сможет сказать нам о будущих последствиях наших поступков что-нибудь кроме того, что может быть установлено путем обычного индуктивного рассуждения. Но самые характерные метафизические теории (те, которые заявляют, что они поведают нам не о будущей реальности, а о природе вечной реальности) либо могут не иметь никакого значения для этой практической проблемы, либо же могут оказывать на нее чисто деструктивное влияние. Ибо ясно, что то, что существует вечно, не может подвергаться влиянию наших поступков; и только то, что подлежит влиянию со стороны наших поступков, может определить их ценность как средств. Но природа вечной реальности либо не позволяет сделать никакого вывода о результатах влияния наших поступков (то есть позволяет лишь настолько, насколько может *также* дать нам информацию о будущем, а как можно дать такую информацию — неясно), либо же (как это бывает обычно, если утверждается, что вечная реальность является единственной реальностью и единственным добром) никакие результаты наших поступков не могут иметь какой-либо ценности вообще.

69. Но не это значение для практической этики обычно имеют в виду те, кто утверждает, что этика должна быть основана на метафизике. Не его я принял в качестве характерной черты "метафизической этики", исходя из вышеизложенного отношения этики и метафизики. Метафизики обычно утверждают, что их наука может не только помочь нам определить будущие последствия наших поступков, но и сказать нам, какие из возможных последствий наших поступков будут добром, а какие злом. Они считают, что метафизика является необходимой основой ответа на второй, главный вопрос этики: "Что должно быть?", "Что такое добро само по себе?" То, что ни одна истина, касающаяся реальности, не может иметь логического значения для ответа на этот вопрос, было доказано в главе I. Предполагать противоположное — значило бы совершить "натуралистическую ошибку". Поэтому нам не остается ничего другого, как вскрыть и рассмотреть главные ошибки, которые придавали видимость правдоподобия "натуралистической ошибке" в ее метафизической форме.

На вопрос о том, какое значение может иметь метафизика для проблемы "Что такое добро?", единственно возможный ответ таков: "Очевидно и абсолютно, что никакого". Мы можем надеяться лишь усилить уверенность в том, что это — единственно правильный ответ,

если поставим вопрос: почему предполагается, что метафизика имеет значение для данной проблемы? Мы убедимся, что метафизики, вероятно, не смогли отличить главный этический вопрос "Что такое добро?" от различных других вопросов; подчеркивание же такого различия будет способствовать укреплению точки зрения, что их намерение основать этику на метафизике основано только на этой путанице понятий.

70. Прежде всего, в самом вопросе "Что такое добро?" содержится двузначность, которая, по-видимому, отчасти влияет на дальнейший ход рассуждений. Этот вопрос может означать следующее: либо "Какие из существующих предметов суть добро?"; либо "Какого рода предметы являются добром, каковы те предметы, которые, независимо от того, реальны они или нет, должны существовать в действительности?". Для того чтобы ответить на первый вопрос, мы должны, очевидно, знать ответ на второй вопрос, а кроме того, мы должны также знать, что реально существует. Эти вопросы требуют от нас списка или каталога всех видов добра в универсуме; и для того, чтобы ответить на них, мы должны знать, какие предметы существуют в универсуме и какие из них являются добром. Метафизика будет иметь отношение к этим вопросам, если она сможет сказать нам, что реально. Это помогло бы нам составить список предметов и реальных, и являющихся добром.

Создание такого списка не является задачей этики. Ее задача при исследовании вопроса: "Что такое добро?" заканчивается тогда, когда она составляет список предметов, которые должны существовать независимо от того, существуют ли они в действительности или не существуют. И если бы наша метафизика могла иметь какое-либо значение для этой стороны этической проблематики, то она должна была бы иметь его потому, что факт существования какого-то предмета давал бы основание для предположения, что сам этот существующий предмет, реальный или нереальный, является добром. То, чтобы такой факт давал основание для подобного допущения, является невозможным; но можно подозревать, что в пользу противоположного предположения говорил бы тот факт, что не было проведено различие между утверждением "это — добро", когда оно означает лишь "*предметы этого рода — добро*" или "было бы хорошо, если бы данный предмет существовал", и утверждением "этот существующий предмет — добро". Последнее из этих суждений, очевидно, может быть истинным только тогда, когда предмет существует; и поэтому доказательство существования предмета является необходимым этапом в доказательстве истинности этого суждения. Оба суждения, однако, несмотря на огромное различие в их содержании, обычно выражаются одними и теми же терминами. Мы используем одни и те же слова, когда высказываем этическое суждение о предмете, существующем в действительности, и когда мы высказываем его о предмете, существование которого мы считаем только возможным.

В этой языковой двузначности мы имеем, следовательно, возможный источник ошибочных точек зрения на соотношение истин, касающихся действительного существования чего-то, и истин, касающихся оценок. Метафизики, которые утверждают, что высшим добром является вечная реальность, фактически не обращают внимания на эту двузначность. И это можно показать следующим образом.

Рассматривая возможное влияние и значение метафизики на практическую этику, мы видели, что поскольку то, что существует вечно, не может подлежать влиянию наших поступков, постольку никакая практическая максима не может быть истинной, если вечная реальность — единственная реальность. На этот факт, как я говорил, метафизики обычно не обращают внимания. В то же время они считают истинными два взаимно противоречивых суждения: что единственной реальностью является вечная реальность и что ее осуществление в будущем является добром. Макензи, как уже говорилось, утверждает, что мы должны стремиться к осуществлению своего "подлинного "я"" и "рационального универсума"; а ведь Макензи считает (это явно следует из слова "подлинный"), что как "подлинное "я"", так и "рациональный универсум" действительно являются вечными. Предположив, что то, что является действительно вечным, может быть осуществлено в будущем, мы сталкиваемся с противоречием; и уже сравнительно маловажно, добавим ли мы к этому противоречию другое, имплицитно содержащееся в предположении, что вечная реальность является единственной реальностью. Признание правильности этих двух взаимно противоречивых суждений можно объяснить только непониманием различия между действительно предметом и характером этого предмета.

То, что является действительно вечным, может быть, конечно, осуществлено в будущем, если под этим "то" мы будем понимать лишь *виды предметов* действительно вечные. Но утверждая, что какой-то предмет является добром, мы имеем в виду, что его существование, или реальность, является добром; вечное же существование какого-то предмета не может быть тем же самым добром, каким является существование *того же самого* предмета во времени. Следовательно, выражение "будущая реализация *подлинного "я"*, является добром" может означать самое большее, что добром является осуществление в будущем какого-то "я", *совершенно подобного* тому "я", которое является подлинным и вечным. Если бы представители точки зрения, согласно которой высшее добро можно определить в метафизических терминах, ясно установили этот факт, вместо того чтобы постоянно не обращать на него внимания, то, вполне вероятно, точка зрения на знание о реальности как необходимом условии знания о вечном добре утратила бы часть своего правдоподобия. То, к чему мы должны стремиться, не может быть действительно вечным, хотя бы даже и было очень похожим на то, что вечно; и то, что вечная реальность не может быть единственным добром, — эти два утверждения значительно уменьшают, как мне кажется, правдоподобие того, что этика якобы должна быть основана на метафизике. Не очень убедительно следующее утверждение: поскольку один предмет является реальным, то и какой-то другой, на него похожий, нереальный предмет должен быть добром. Следовательно, мнимую правильность метафизической этики можно, по-видимому, приписать в основном непониманию отмеченной выше двузначности понятий; ведь "это — добро" может означать то же самое, что "этот реальный предмет является добром (хорошим)" и "существование этого предмета (безотносительно к тому, существует он или не существует) было бы добром".



71. Рассмотрев указанную двузначность, мы установили, что́ следует понимать под вопросом: "Может ли этика быть основана на метафизике?" Ясно, что метафизическая основа этики, утверждающая, будто "эта вечная реальность является высшим добром", может иметь только такое значение, а именно: "Что-то, что похоже на эту вечную реальность, было бы высшим добром". Теперь мы будем интерпретировать такие принципы (приписывая им значение, которое можно последовательно проводить), как утверждения, описывающие род предметов, которые должны существовать в будущем и которые мы должны пытаться осуществить. Если это будет ясно понято, то станет совершенно очевидным, что знание о том, что предметы данного рода — вечны, не может помочь нам при решении собственно этической проблемы: является ли существование предметов данного рода добром? Если мы сможем убедиться в том, что вечная реальность является добром, то мы столь же легко сможем убедиться в том, что предмет данного рода, как только представление об этом предмете будет нам дано, был бы добром. Следовательно, метафизическая конструкция реальности была бы так же полезна для целей этики, как если бы она была лишь конструкцией вымышленной утопии; при условии, что род предполагаемых предметов является тем же самым, фикция столь же полезна, как и правда, ибо как одна, так и другая дают нам материал, о котором мы можем высказывать суждения, касающиеся ценности. Поэтому, хотя метафизика может служить целям этики, давая мысль о предметах, с которыми мы не столкнулись бы иным способом, эти услуги она, однако, оказывает нам не как метафизика, не как наука, заявляющая о себе, что она может сказать нам, что́ является реальным. По сути дела, полезность услуг метафизики с точки зрения познания должна ограничиться поиском истины.

Хотя суждения о действительности, выдвигаемые метафизиками, довольно странны и удивительны, следует все же предположить, что от высказывания утверждений еще более странных их остановила только мысль о том, что задача науки, которой они занимаются, — утверждение абсолютно верных истин. Однако чем более странны их утверждения, чем менее полезны они для метафизики, тем более полезны они для этики: ведь, для того чтобы быть уверенными, что мы ничего не пропустили и не потеряли в нашем описании идеала, мы должны прежде всего дать перечень как можно более широкой сферы возможных видов добра. Весьма вероятно, что именно такую полезность метафизики, состоящую в подаче возможных идеалов, имели в виду те, кто утверждал, что этика должна быть основана на метафизике. Довольно часто наблюдается смешение того, что дает данную истину, с тем, что ее логически обосновывает. Выше я уже отмечал, что системы метафизики в целом имеют следующее преимущество перед натурализмом: они понимают высшее добро как что-то совершенно отличное от того, что существует *hic et nunc*\*. Если, однако, будет признано, что этика в этом значении должна быть основана на фикции, то, как я полагаю, метафизики согласятся с тем, что связь такого рода между этикой и метафизикой не обосновала бы и не оправдала бы их точки зрения на значение и влияние метафизики на этику.

72. Поэтому упорную приверженность предрассудку, что якобы знание о сверхчувственной реальности было необходимым этапом для получения знания о том, что является добром самим по себе, мы можем приписать отчасти непониманию той истины, что предметом суждения о ценности не является *реальность* оцениваемого предмета, отчасти же непониманию различия между причиной познания нами данной истины и ее логическим основанием. Но две эти причины не очень нам помогут в нашем объяснении того, как могло возникнуть предположение, что метафизика имеет влияние на этику. Первый момент, указанный мною, мог бы только объяснить, как возникло предположение, что реальность какого-либо предмета является *необходимым условием* его ценности. Обычно такое предположение действительно выдвигается; этические рассуждения нам, как правило, говорят, что оно возникает из структуры действительности. Стоит поэтому особо подчеркнуть, что это вовсе не так, что метафизика не является *необходимой* даже как *частичная* основа этики. Между тем сторонники метафизики, говоря об основании этики на своей науке, имеют в виду нечто большее, чем частичную зависимость этики от метафизики. Они полагают, что метафизика есть *единственная* основа этики, создающая не только одно из необходимых условий, но *все* условия, необходимые для доказательства того, что некоторые предметы являются добром.

На первый взгляд может показаться, что эту точку зрения метафизики формулируют в двух различных формах. Кто-нибудь может утверждать, например, что для доказательства того, что данный предмет является добром, достаточно указания, что он действительно существует в сверхчувственной реальности; только по одной той причине, что предмет действительно существует, он должен быть подлинным добром. Но мы, вероятно, чаще встречаемся с утверждением, согласно которому то, что реально, должно быть добром, поскольку обладает некоторыми определенными чертами. Поэтому, как я считаю, мы можем свести утверждение первого типа ко второму. Тот, кто утверждает, что добром должно быть то, что реально, поскольку оно реально, обычно считает ценность только потому связанной с реальностью, что условием реального существования является обладание данного предмета некоторыми определенными чертами.

К убеждению, что метафизические исследования могут привести к этическим выводам, приходят, как представляется, следующим образом. Из рассуждения о том, что должно быть действительным, мы можем сделать такой вывод: то, что является действительным, должно обладать некоторыми сверхчувственными чертами; но обладать этими чертами — то же самое, что быть добром [иметь ценность], — именно это составляет собственное значение слова "добро"; отсюда следует, что добром является то, что обладает этими чертами. Из рассуждения о том, что значит быть действительным, мы можем вновь сделать вывод о том, чем является то, что обладает теми чертами, о которых шла речь. Ясно, что если бы такое рассуждение было правильным, то любой возможный ответ на вопрос "что является добром самим по себе?" можно было бы получить путем чисто метафизического рассуждения, и единственно лишь таким путем.

Из утверждения Милля, что "быть добром" означает то же самое, что "быть желаемым", вытекало, что на вопрос "что такое добро?" можно и нужно отвечать путем эмпирического исследования проблемы, что является желаемым? Точно так же обстоит дело и в данном случае: если "быть добром" означает "обладать некоторыми сверхчувственными чертами", то этическая проблема о том, что такое добро, может и должна быть решена путем метафизического исследования того, что обладает этими чертами. Следовательно, чтобы лишить "метафизическую этику" видимости правильности, остается только указать главные ошибки, которые, вероятно, привели метафизиков к предположению, что "быть добром" означает то же самое, что "обладать какой-то сверхчувственной чертой".

73. Каковы же тогда именно те причины, которые придали видимость правильности утверждению, что "быть добром" якобы должно означать то же самое, что "обладать некоторой сверхчувственной чертой" или "оставаться в некотором отношении к какой-то сверхчувственной реальности"?

Здесь мы должны отметить прежде всего одну причину, способствовавшую, по-видимому, в некоторой степени возникновению точки зрения, что понятие "добро" якобы следовало определять с помощью какой-то такой черты, хотя эта причина не навязывает нам никакой определенной черты, как именно требуемой. Указанная причина содержится в допущении, что суждение "это — добро" или "это было бы добром, если бы это существовало" должно с определенной точки зрения относиться к тому же самому типу, что и другие суждения. Существует некоторый тип суждений, достаточно хорошо известный каждому и имеющий вследствие этого такую большую власть над воображением, что философы всегда предполагали, будто все иные типы суждений можно свести к нему. Это — класс суждений о предметах опыта, класс всех тех истин, которые занимают наше сознание до всяких других; к нему относятся такие истины, как: кто-то находится в комнате, я пишу, ем или разговариваю. Все эти истины при всех их возможных различиях [с других точек зрения] имеют то общее, что в них как грамматический субъект, так и предикат означают что-то, что существует. Поэтому самым распространенным типом истинного суждения, безусловно, является суждение, утверждающее какое-то отношение между двумя существующими предметами.

Вполне очевидно, что этические истины не относятся к этому типу суждений, и "натуралистическая ошибка" возникает именно вследствие попытки доказать каким-то косвенным путем, что этические истины удастся подтянуть под этот тип суждений. Очевидно также, что когда у нас имеется интуитивное убеждение в том, что данный предмет есть добро, то добро не является такой чертой, которую мы могли бы взять рукой (в физическом смысле) или которую мы могли бы, хотя бы даже с помощью инструментов тонкого научного анализа, отделить от предмета, который ею обладает, и перенести на другой предмет. Оно не является, в противоположность большинству предикатов, приписываемых предметам, частью предмета, которому мы его приписываем. Но философы считают, что мы не можем свободно перемещать в простран-

стве такую черту, как добро, не по причине качественного *родового* отличия его от всех перемещаемых предметов, а лишь потому, что оно *необходимым* и неразрывным образом связано с тем предметом, с которым оно слитно сосуществует.

Философы, как натуралисты, так и метафизики, объясняют тип этических истин, опираясь на предположение, что он тот же самый, что и тип научных истин. Пути натуралистов в собственном смысле слова — эмпириков — и метафизиков расходятся несколько дальше; именно эти две группы философов различаются в своих взглядах на природу научных истин. Эмпирики именно склонны интерпретировать суждение "этот предмет всегда сопутствует тому" в том значении, что "этот предмет сопутствовал в прошлом, сопутствует в настоящем и будет сопутствовать в будущем тому предмету в данных конкретных обстоятельствах". Они совершенно просто и непосредственно сводят научный закон к хорошо известному типу предложений, о котором мы говорили выше. Но такое объяснение не удовлетворяет метафизиков. Они понимают, что суждение "этот предмет сопутствовал бы тому, *если бы* тот существовал" не означает лишь, что два эти предмета многократно существовали вместе и будут существовать. И они даже не могут поверить, что в этом суждении содержится только то содержание, которое выражается в вышеприведенных словах. Они непоколебимо верят, что, высказывая данное суждение, мы должны так или иначе иметь в виду что-то, что существует, поскольку, высказывая какое-то суждение, мы обычно имеем в виду что-то, что существует.

Метафизики так же, как эмпирики, не способны представить себе, что вообще можно вообразить себе такое предложение, как " $2 \times 2 = 4$ ". Эмпирики скажут: "Это предложение означает, что две группы эмпирических предметов, насчитывающие по два предмета, всегда в действительности были четырьмя вещами и что 2 и 2 не составляло бы 4-х, если бы сами эти предметы не существовали". Метафизики чувствуют, что так считать неверно. Однако сами они не могут дать лучшей интерпретации этого предложения, чем та, которую дают либо Лейбниц (объясняющий данную истину путем соотнесения ее с некоторым определенным состоянием разума Бога), либо Кант (ставящий ее в зависимость от человеческого разума), либо Брэдли (связывающий ее с некоторым разумом вообще). Следовательно, здесь мы имеем источник "натуралистической ошибки".

Заслуга метафизиков состоит в понимании предложения "это было бы добром, если бы существовало" не только лишь в том смысле, что данный предмет существовал и был предметом желания, сколько бы раз действительно этот факт ни повторялся в прошлом. Метафизики соглашаются с тем, что некоторые виды добра не существовали в прошлом в реальном мире, и даже с тем, что некоторые предметы, являющиеся добром, могли не быть предметом желания. Но они не понимают, что можно иметь в виду на самом деле еще, кроме того, что *какой-то* предмет вообще существует. Именно та же самая ошибка, которая привела их к допущению, что должна *существовать* сверхчувственная реальность, привела к совершению "натуралистической ошибки" в проблеме значения понятия "добро". Что-то существует — таковым,

по убеждению метафизиков, должно быть содержание каждой истины, хотя в противоположность эмпирикам они считают, будто некоторые истины не утверждают существования какого-то предмета *hic et nunc* и поэтому допускают, что эти истины относятся к чему-то существующему, но *не hic et nunc*. По этому же принципу, поскольку термин "добро" означает что-то, что не существует в действительности и не может существовать, метафизики должны предположить только одно из двух: либо "быть добром" означает то же самое, что оставаться в определенном отношении к какому-то предмету, который существует или может существовать в действительности; либо этот предикат означает то же самое, что "принадлежать к действительному миру"; добро оказывается поглощенным действительностью.

74. В том, что такое сведение *всех* суждений к типу суждений, утверждающих существование какого-либо предмета или принадлежность существующему предмету какого-либо качества (предложения последнего типа утверждают, что предмет и его качество существуют в каком-то взаимном отношении), является ошибочным, легко убедиться на примере класса этических суждений. Ибо мы можем доказать, что что-то существует, что каких-то два существующих предмета необходимым образом связаны между собой; но вопрос о том, является ли то, что существует таким образом, добром, или добром является один из предметов, находящихся в таком-то и таком взаимоотношении, или оба эти предмета есть добро, остается проблемой, отличающейся от проблемы существования и оторванной от нее.

Очевидно, что утверждение о существовании какого-то предмета *не* является утверждением о его ценности. Однако мы понимаем, что означает вопрос: "Является ли в конце концов добром то, что просто существует или что существует необходимым образом?" Мы видим также, что этот вопрос еще *не* получил ответа. Благодаря тому интуитивному непосредственному опыту, что два данных предмета различаются между собой, никакой ценности не может иметь доказательство, что они *должны* быть одним и тем же. Я доказал в главе I, что суждение "это является добром" отличается от всякого другого суждения; здесь я могу еще раз подтвердить это, показав, как отличается данное суждение от двух других суждений, с которыми оно обычно отождествлялось. Утверждение, что "*следует сделать то-то и то-то*", обычно называют моральным законом; это название естественным образом подсказывает мысль, что такой закон является чем-то аналогичным либо законам природы, либо закону в юридическом смысле, либо же тому и другому.

Эти три вида законов действительно похожи друг на друга с одной, и только одной, точки зрения: каждый из них выражается *общим* суждением. Моральный закон утверждает: "То-то и то-то является добром в *каждом случае*"; закон природы гласит: "То-то и то-то происходит *во всех случаях*"; закон же в юридическом смысле говорит: "Следует в *каждом случае* делать то-то и то-то и не делать того-то и того-то". И хотя можно вполне естественно предположить, что аналогию между этими тремя видами законов можно продолжить и что моральный закон имеет одновременно характер и содержание законов природы или законов в юридическом смысле, однако краткое размышление о том, что

перечисленные законы *не* являются однопорядковыми, было бы полезным.

75. Ошибочное предположение, что моральный закон якобы подобен закону природы (в том смысле, что некоторые поступки необходимо и всегда выполняются в определенных условиях), содержится в одной из известных теорий Канта. Кант отождествляет то, что должно быть, с тем, что чистая или свободная воля *должна* делать, то есть с тем единственным видом поступков, который для нее возможен. Этим отождествлением он не хочет просто сказать, что свободная воля *также* подчиняется необходимости делать то, что она *должна* делать. По Канту, то, что должна делать свободная воля, означает не что иное, как ее собственный закон, закон, по которому она должна действовать. Свободная воля отличается от воли человека именно тем, что то, что мы, люди, обязаны делать, *она должна* делать по необходимости. Она "автономна", а это означает (помимо всего прочего), что не существует внешнего критерия, с помощью которого можно было бы оценивать ее поступки; что бессмысленным становится вопрос, является ли закон, в соответствии с которым свободная воля действует, добром. Отсюда следует, что то, чего в силу внутренней необходимости хочет свободная воля, является добром не потому, что эта воля является добром и вообще ни по какой другой причине, но лишь потому, что этого хочет в силу своей внутренней необходимости чистая воля.

Из положения Канта, касающегося "автономии практического разума", вытекает вывод, прямо противоположный тому, какой сделал сам Кант: это положение делает его этику безнадежно "гетерономной". Его моральный закон является независимым от метафизики лишь в том значении, что его, согласно Канту, можно *познать* независимо от всех других вещей; Кант утверждает, что о существовании свободы мы можем сделать вывод на основе факта истинности морального закона. И насколько строго Кант придерживается этой точки зрения, настолько он действительно избегает ошибки, в которую впадает большинство метафизиков, а именно он не ставит свои суждения, касающиеся действительности, в зависимость от суждений, касающихся добра.

Однако Кант не видит того, что, согласно его точке зрения, моральный закон зависит от свободной воли в значительно более важном смысле этого слова, нежели в том, в каком свободная воля зависит от морального закона. Согласно Канту, свободная воля есть *ratio essendi\** морального закона, а этот последний является лишь *ratio cognoscendi\*\** свободной воли. Это значит, что суждения, согласно которым "то-то и то-то является добром", могут быть истинными при том условии, что действительность на самом деле такова, как о ней судит Кант; в противном случае суждения этого рода никакого смысла иметь не могут. Таким образом, Кант дал своим противникам успешный метод выдвижения возражений против правильности морального закона. Если бы они могли показать какими-то иными способами, что природа действительности не такова, как утверждает Кант (он, правда, отрицает подобную возможность, но оставляет эту теоретическую проблему открытой), то они, несомненно, показали бы — чему Кант не мог бы противостоять, — что его этический принцип является ошибочным. Допустим, что

предложение: "То-то и то-то должно быть исполнено" означает лишь то же, что и предложение: "Этого хочет свободная воля"; в таком случае, если бы можно было показать, что свободной воли не существует, следовало бы сделать вывод, что ничего вообще не следует делать.

76. Кант совершает также другую ошибку, о которой мы уже говорили [74], а именно он отождествляет моральный закон с законом в юридическом смысле. Он понимает моральный закон как императив. Такое понимание является общей ошибкой. "Это должно быть" обычно трактуется лишь в значении, что "это требуется". А следовательно, ничто из того, что не требуется, не могло бы быть добром. Однако требования в том мире, в котором мы живем, могут быть ошибочными, поэтому "то, что должно быть" означает в конечном счете лишь "то, что требует какой-то реальный сверхчувственный авторитет". По отношению к этому авторитету мы, следовательно, уже не можем ставить вопрос: "Является ли он справедливым?" Его требования не могут быть неправильными, поскольку "правильный" означает именно то, что "требуется этим авторитетом".

Здесь, таким образом, моральный закон имеет характер скорее сходный с законом в юридическом смысле, в то время как в предыдущем примере он был подобен закону природы. В этом понимании проблемы Кантом содержится допущение, что моральная обязанность вполне аналогична правовой обязанности с той только разницей, что источником правовой обязанности является земной авторитет, а моральной обязанности — авторитет неземной. Но ведь очевидно, что если под источником обязанности понимать лишь силу, которая побуждает к выполнению чего-то, то наша обязанность следовать требованиям этой силы не вытекает из самого факта, что она нас к чему-то обязывает. Эта сила может быть источником моральной обязанности лишь при том условии, что она сама по себе является добром, требует совершения только добра и побуждает лишь к тому, что является добром. Но в таком случае то, что она требует и к чему побуждает, было бы добром безотносительно к тому, будет ли это требоваться кем-то. То, что делает обязанность именно правовой обязанностью, а именно тот факт, что она возникает из требования какого-то авторитета, для моральной обязанности вообще не имеет значения. Как бы мы ни определили моральный авторитет, его требования будут морально обязывающими лишь при том условии, что они являются морально обязывающими; то есть только при том условии, если они говорят нам, что должно быть или что является средством для того, что должно быть.

77. Эта последняя ошибка, состоящая в убеждении, что моральный закон равнозначен юридическому закону, является одним из оснований, которые привели к возникновению предположения, что той особой сверхчувственной субстанцией (property), в соотношении с которой мы можем определить качество "добро", есть воля. И положение, согласно которому этические выводы можно получить путем исследования природы воли как фундамента действительности, представляет собой сегодня, пожалуй, наиболее характерное положение "метафизической этики". Но, как мне кажется, оно обязано своим правдоподобием не столько допущению, что "обязанность" — это выражение требования, сколько

еще более серьезной ошибке. Эта ошибка состоит в предположении, что приписывать какие-либо предикаты какому-то предмету означает то же самое, что утверждать, будто данный предмет является предметом некоторого рода психического состояния. Данное предположение можно выразить иначе: утверждение, что какой-то предмет является реальным, равнозначно утверждению, что он познается определенным образом. Согласно этому предположению, далее, различие между суждением, что данный предмет является добром, и суждением, что данный предмет является реальным, между суждением этическим и метафизическим, *состоит* в том, что первое выражает его отношение к воле, а второе — к познанию.

В главе I мы уже показали, что такое предположение ошибочно. Мы доказали, что суждение "это — добро" *не* является идентичным суждению "этого хочет кто-то" (независимо от того, была бы этим кем-то сверхчувственная воля или какая-то иная), оно вообще не идентично ни одному суждению; к этому доказательству я не могу здесь ничего добавить. Мы можем только заранее сказать, что против моего доказательства защитники тезиса тождества морального закона и юридического требования могут возражать следующим образом. (1) Они могут утверждать, что, помимо всего прочего, моральный закон и юридическое требование тождественны в действительности, и указать на факты, которые способны подтвердить это тождество. (2) Или же они могут сказать, что, утверждая это тождество, они не имели в виду *безусловное* тождество, а хотели только подтвердить существование некоторой особой связи между волей и качеством "добро", связи, которая делает исследование действительной природы воли принципиально важным этапом в доказательстве этических выводов.

Чтобы отвести оба эти возможные возражения, я собираюсь показать прежде всего, какие вообще связи могут возникать между волей и качеством "добро", а затем показать, что ни одна из таких возможных связей не может дать основу для утверждения, что якобы суждение "это — добро" было идентично суждению "этого кто-то хочет". С другой стороны, оказывается, что некоторые из этих связей могут быть легко смешаны с соотношением тождества воли и "доброты". (Эта часть моей аргументации относится уже в некоторой степени и к другому возможному возражению.) Однако, чтобы опровергнуть последнее, нужно показать, что никакая возможная связь между качеством "добро" и волей, *кроме абсолютного* тождества, не была бы достаточной для того, чтобы придать исследованию свободы воли хотя бы наименьшее значение в доказательстве какой-либо этической истины.

78. Со времен Канта было принято утверждать, что познание, воление (volition) и чувствование (feeling) являются тремя принципиально различными состояниями духа в его отношении к действительности. Это — три разных пути получения опыта, и каждый из них говорит нам об одной из сторон, с каких может быть рассмотрена действительность. Метод "эпистемологического" подхода к метафизике опирается на убеждение, что, рассматривая то, что имплицитно содержится в познании, рассматривая "идеал" познания, мы можем к тому же установить, какие свойства должен иметь мир, если это познание *истинно*. Точно так же



метафизики считают, далее, что, рассматривая то, что имплицитно содержится в факте воли или чувства, рассматривая идеальные отношения, на которые опираются эти факты, мы можем установить, какими чертами должен обладать мир, если он может быть прекрасным и добрым. Ортодоксальный эпистемолог-идеалист отличается от сенсуалиста или эмпирика тем, что он утверждает, что не все познаваемое непосредственно является истинным или что это не есть вся истина: чтобы отбросить то, что ложно, и понять истину, мы должны, говорит идеалист, не только включить в сознание то, что нам обычно является в опыте, но и установить то, что *имплицитно* в нем содержится. С другой стороны, ортодоксальный этик-метафизик отличается также от натуралиста, ибо он признает, что не все то, чего мы действительно желаем, является добром, и если оно является добром, то не совсем добром и не полностью добром: действительным добром является то, что вытекает из самой природы воли, из ее принципиальных особенностей. Другие исследователи, в свою очередь, думают, что основным *фактом* (datum) для этики является не воля, а чувство. Но и в данном случае, как и в соответствии с предыдущей точкой зрения, этика остается в таком отношении к воле и чувству, которое не возникает между нею и познанием, но в котором находятся к познанию другие предметы исследования. Воля и чувство, с одной стороны, познание — с другой, считаются однопорядковыми в определенном смысле слова источниками философского знания, первые — практической философии, второе — теоретической.

Какая доля истины содержится в этой точке зрения?

79. Ее сторонники прежде всего могут иметь в виду, что точно так же, как в процессе рассмотрения нашего рационального и чувственного опыта мы осознаем различие между истиной и ложью, так в процессе рассмотрения опыта в области воли и чувств мы осознаем этические различия. Согласно данной точке зрения, мы не знали бы, что означает суждение "один предмет лучше, чем другой", если бы состояние наших чувств или нашей воли не было различным по отношению к разным предметам. Со всем этим можно согласиться. Но таким образом утверждается следующий психологический факт: мы можем прийти к понятию добра лишь *потому*, что некоторым определенным способом реагируем на что-то чувствами и хотим чего-то — точно так же, как, скажем, мы можем истинно мыслить о вещах только потому, что мы имеем уже определенный опыт их восприятия. Согласно такому пониманию проблемы, между волей и качеством "добро" возникает некая особая связь, но эта связь только причинная, а именно акты воли являются необходимым условием познания качества, обозначенного термином "добро".

Сторонники данной точки зрения могут, однако, сказать, что акты воли и реакции чувств — не только основа познания качества "добро"; ибо хотеть чего-то или реагировать некоторым определенным способом означает то же самое, что считать данный предмет добром. Можно согласиться, что даже эта точка зрения является, *вообще говоря*, правильной в некотором отношении. Ведь почти никогда, и никогда совершенно окончательно, мы не судим о предмете, что он есть добро, не выражая

к нему также определенного отношения со стороны чувств или воли, хотя это, по всей вероятности, и не общепризнанная истина. Возможно, что отрицание этого суждения является общепринятой истиной: возможно, что интуитивное понимание (постижение) качества "добро" входит в состав тех сложных фактов, которые мы называем "актами воли" (желанием) или "состоянием чувств". Допустим, следовательно, что считать какой-то предмет добром и желать его есть *то же самое* в том смысле, что когда возникает желание, то возникает и это суждение как его составная *часть*; и допустим даже, что желание и суждение, о котором идет речь, являются, *вообще говоря, одним и тем же* в противоположном смысле, а именно это суждение, когда оно возникает, является составной *частью* желания.

80. Может показаться, что перечисленные факты подтверждают общее положение, согласно которому судить о данном предмете как о добре означает то же самое, что предпочитать его другим или одобрять его в том смысле, в каком предпочтение и одобрение означают некоторые виды воли (желания) или чувства. В действительности, по-видимому, когда мы что-то предпочитаем или одобряем, то в таком переживании всегда содержится тот факт, что мы считаем это что-то добром; истинно же, по всей вероятности, и то, во всяком случае в абсолютно преобладающем числе примеров, что, считая что-то добром, мы одновременно предпочитаем это что-то другим вещам или одобряем его. Следовательно, мнение, согласно которому считать какой-то предмет добром, означает предпочитать его другим, является вполне естественным. Что тогда более естественно, чем добавить: "Когда я говорю, что какой-то предмет хорош (is good), то я *имею в виду*, что предпочитаю его другим (я хочу)". А ведь в этом естественном добавлении содержится грубое смешение понятий.

Если бы даже было истиной, что считать данный предмет хорошим означает то же самое, что предпочитать его другим (что, как мы видели, *никогда* не является правильным в смысле их абсолютного тождества и не *всегда* является правильным даже в том смысле, что эти вещи якобы имели место одновременно), то ведь неправильно, будто вы, *считая* какой-то предмет хорошим, имели при этом в виду, что вы предпочитаете его другим. Если даже мысль о том, что данный предмет является добром, равнозначна тому, что мы предпочитаем его другим предметам, то ведь ценность этого предмета — то, о чем мы думали, — по этой именно причине не является, очевидно, тем же самым, что предпочтение его другим предметам. Имеем ли мы в виду данную мысль или не имеем — это один вопрос; является ли то, что мы думаем, истиной — вопрос, совершенно отличный от предыдущего. И ответ на первый из них ни в малейшей степени не влияет на ответ на второй вопрос. Тот факт, что мы предпочитаем какой-то предмет другим, не доказывает, что этот предмет является добром, если даже это доказывает, что мы его считаем добром.

По-видимому, именно из-за такого смешения понятий проблема "Что является хорошим (is good)?" была отождествлена с проблемой "Что является предпочитаемым другим вещам?". Говорят, и совершенно правильно, что мы никогда бы не знали о том, что что-то является добром, если бы не предпочитали его другим вещам, точно так же как никогда бы не знали о существовании данного предмета, если бы не

познавали его. Но при этом добавляю, что мы не знали бы, что данный предмет является добром, если бы *не знали*, что мы предпочитаем его другим предметам, или что мы не знали бы о существовании данного предмета, если бы *не знали*, что мы его познаем; и это добавление является неистинным предложением. Наконец, к предыдущим утверждениям добавляю еще одно, уже совершенно ложное, а именно: мы якобы не могли бы отличить тот факт, что данный предмет является добром, от факта, что мы предпочитаем его другим предметам, то есть отличить факт существования предмета от факта его восприятия.

Часто подчеркивается, что человек не может в данный момент отличить то, что является истиной, от того, что он считает истиной: действительно, так бывает. Но хотя я и не могу отличить то, что является истиной, от того, что я считаю истиной, однако я всегда могу отличить мысль, что это является истиной, от мысли, что я это считаю истиной: каждый понимает значение допущения, согласно которому то, что я считаю истиной, может тем не менее быть ложным. Когда, следовательно, я утверждаю, что какое-то суждение является истинным, я имею в виду утверждение чего-то иного, нежели того факта, что я это суждение считаю истинным.

То, что я имею в виду, а именно тот факт, что данное суждение является истинным, всегда есть нечто совершенно отличное от того факта, что я это имею в виду. Утверждение, что данное суждение является истинным, даже имплицитно *не содержит* мысли, будто я считаю это суждение истинным, хотя в действительности мы имеем следующее: когда я думаю, что какое-то суждение является истинным, я одновременно *думаю* об его истинности. Это тавтологическое суждение, согласно которому необходимым условием того, чтобы какое-то суждение было мысленно признано истинным, является возникновение мысли об его истинности, обычно, однако, отождествляют с суждением, согласно которому необходимым условием истинности суждения является то, чтобы оно мыслилось таковым. Достаточно небольшого размышления, чтобы убедиться в ошибочности такого отождествления; более длительное размышление покажет, что в силу его ошибочности мы должны понимать под термином "истинный" нечто такое, что никак не связано ни с процессом мышления, ни с каким другим психическим процессом.

Четкое установление того, что мы понимаем под термином "истинный", удержание в сознании предмета мысли, для того чтобы сравнить его с другими предметами, может быть трудным делом: но то, что мы имеем здесь в виду что-то отличное от других вещей и единственное в своем роде, — в этом уже больше нельзя сомневаться. Поэтому ложным, по всей вероятности, является утверждение, согласно которому суждение "это — истина" означало бы якобы то же самое, что "это мыслится некоторым определенным образом". Между тем именно это суждение играет наиболее существенную роль в кантовской "коперниканской революции" в философии и лишает смысла всю современную литературу, начало которой положила эта революция и которая называется эпистемологией.

Кант утверждал, что истинным *ipso facto* является то, что связано некоторым определенным способом в одно целое синтезирующей деятельностью мысли, — именно таково значение термина "истинный".

Однако ясно, что единственная связь, которая может существовать между истинностью суждения и тем определенным способом, которым оно мыслится, состоит в том, что этот последний мог бы быть *критерием*, проверкой первого. Но для установления правильности этого критерия нужно было бы обязательно установить с помощью методов индукции, что истинные суждения всегда возникают в мышлении некоторым определенным способом. Современная эпистемология уклоняется от этого трудного и длительного исследования ценой внутренне противоречивого утверждения, что "истина" и "критерий истины" — одно и то же.

81. Следовательно, предположение, согласно которому истинность суждения равнозначна тому, что мы определенным образом постигаем его или определенным образом мыслим содержание суждения, является вполне естественным, хотя и совершенно ошибочным. Поскольку же по вышеизложенным соображениям факт предпочтения одного предмета другим остается в целом, как мне кажется, в таком же точно отношении к суждению о ценности предмета, в каком отношении к суждению об истинности предложений и существованию предмета остается факт понимания предмета, то вполне естественно может возникнуть предположение, что то, что предмет *обладает* ценностью, идентично предпочтению его некоторым образом другим предметам. Но коль скоро кто-то согласится, что между познанием и волей существует эта координация, то вновь совершенно естественно обнаружится, что каждый факт, который может подтвердить вывод о тождестве термина "быть истинным" термину "быть познанным", подтверждал бы одновременно вывод, соответствующий предыдущему, а именно что "иметь ценность" идентично "быть предметом желания". Поэтому важно показать и подчеркнуть другое смешение понятий, оказавшее, как мне кажется, очень большое влияние на признание правильной точки зрения, согласно которой "быть истинным" означает якобы то же самое, что и "быть познанным".

Данное смешение вытекает из пренебрежения тем, что, говоря: "*Имею восприятие (sensation) или представление (perception) предмета*" или "*Знаю этот предмет*", мы тем самым хотим сказать не только то, что наш ум находится в состоянии познания, но *также* и то, что все познаваемое им является истинным [реальным]. Мы не обращаем внимания на следующее значение подобных повседневных словосочетаний. Если предмет [состояние вещей], о котором мы говорим, не является реальным, то этот факт сам по себе достаточен для того, чтобы мы имели право сказать: "Человек, утверждающий, что понимает данный предмет или знает его, *не воспринимает и не знает его*"; при этом мы не будем требовать ответа на вопрос: "Отличается ли состояние сознания этого человека с какой-либо точки зрения от того состояния, которое существовало бы, если бы он действительно знал исследуемый предмет или понимал его?"

Отказывая в правильности его утверждению, мы не упрекаем его в совершении ошибки в интроспекции, если даже такая ошибка была сделана; мы не спорим, что он осознавал какой-то предмет, ни даже что состояние его сознания было таким, каким он считал его; мы возражаем только против того, что предмет его сознания якобы обладал некоторым определенным качеством. Существует мнение, что, утверждая, будто данный предмет понят или известен, мы констатируем один и тот же

факт. Поскольку же из двух фактов, которые мы на самом деле утверждаем, несравненно легче выделить существование психического состояния, то обычно принято считать, что именно этот факт мы и утверждаем. Так возникла точка зрения, согласно которой термины "понимание" и "представление" якобы означали некие определенные психические состояния и ничего больше; эту ошибку тем легче было совершить по следующей причине.

Можно, именно с некоторой долей правдоподобия, допустить, что самое распространенное психическое состояние, в терминологическом обозначении которого внутренне не содержится мнение, будто предмет, его вызвавший, был реальным, — воображение — отличается от представления и понимания не только тем качеством, которым обладает предмет его интенции, но также и своим характером как психическое состояние. Отсюда вытекает предположение, что единственным родовым различием, с помощью которого понимание и воображение могут быть определены, должно быть различие в их психическом характере. Если бы так было на самом деле, то отсюда бы вытекало непосредственно, что "быть истинным" [реальным] означает то же самое, что "быть познанным некоторым определенным образом"; частично же имела бы место недооценка того факта, что некоторые выражения, означающие в обычном понимании *лишь* определенный род познавательных состояний, в действительности означают *также* определенное суждение об истинности [реальности] предмета интенции таких состояний.

82. Теперь повторим кратко то, что я сказал о мнимой связи между желанием, волей и этическими суждениями, о связи, мнимое существование которой является, по-видимому, основой неясного убеждения, будто суждение "это — добро" каким-то образом идентично суждению "это является предметом желания некоторого определенного рода". (1) Можно с достаточной долей истины утверждать, что только потому мы вообще дошли до каких-либо этических убеждений, что некоторые предметы были первоначально предметом желания. Слишком часто приходится слышать, что указать причину чего-то — значит сказать, чем является само это что-то. Тем не менее необходимо объяснить, что дело обстоит не так. (2) Можно, далее, с некоторой долей истины утверждать, что признавать какой-то предмет добром и желать его некоторым определенным образом — это в *данное время* (в наших условиях) фактически одно и то же. Здесь мы должны, однако, различать возможные значения данного утверждения.

Можно согласиться с тем, что, признавая какой-то предмет добром, мы признаем, *вообще говоря*, некоторое определенное отношение желания или чувства к нему; или, быть может, и с тем, что, желая его некоторым определенным образом, мы всегда признаем его добром. Но возможно ли, чтобы этот последний процесс (признание его добром) не сопровождался первым процессом (желанием), хотя первый всегда сопровождается вторым? Сам факт, что такой вопрос может возникнуть и быть понят, свидетельствует о том, что эти два процесса не являются, строго говоря, идентичными. То, что мы имеем в виду под термином "желание", "род желания", наверняка всегда содержит в себе, *помимо* признания добром того, что мы желаем, еще нечто большее; следовательно, тот, кто утверждает, что желание и признание добром являются

одним и тем же, может понимать под этим самое большее, что этот второй составной элемент желания всегда сопровождает процесс признания чего-то добром, и наоборот.

Весьма сомнительно, как мы уже говорили выше, является ли данное суждение правильным. Но если бы даже оно было абсолютно правильным, тот факт, что эти два процесса можно отличить один от другого, опровергает утверждение, согласно которому существовала якобы координация между желанием и познанием, в одном из тех значений, в каких обычно это утверждение устанавливает упомянутую координацию. Ибо желание отличается от познания лишь с точки зрения этого *другого* элемента, который в нем содержится. Между тем желание может оставаться в том же самом отношении к этическим суждениям, в каком познание остается к метафизическим суждениям, только с точки зрения того факта, что желание, или же некоторая определенная форма желания, *содержит* в себе *познание* качества "добро". А следовательно, желание *как целое*, если мы включим в него этот составной элемент, который делает его желанием и отличает от познания, *не* остается к этическим суждениям в том же самом отношении, в каком познание остается к метафизическим суждениям. Желание и познание *не* являются скоординированными путями приобретения опыта, коль скоро желание является формой приобретения опыта лишь настолько, насколько термином "желание" обозначается *сложный* факт, содержащий в себе тот простой и идентичный самому себе факт, который мы обозначаем термином "*познание*".

(3) Но если даже мы согласимся с тем, что термины "воля" и "желание" заменяют термин "признание добром" (хотя, по всей вероятности, они этого термина не заменяют), то остается все же еще вопрос: "Какую связь между волей и этикой устанавливает этот факт?" Разве можно было бы отождествлять исследование того, что является предметом желания, с исследованием того, что является добром? Достаточно ясно, что эти исследования нельзя отождествлять, хотя столь же ясно, почему возникает мысль об их тождестве. Проблема "Что является добром?" остается смешанной с проблемой "Что считается добром?", а проблема "Что является истинным [реальным]?" смешивается с проблемой "Что считается истинным [реальным]?". Делается это главным образом по двум причинам.

(1) Одна из них состоит в трудности отличить содержание познания от процесса познания. Невозможно познать истину без соответствующего акта познания. Отсюда возникает мнение, что "*быть истинным [реальным]*" означает то же самое, что "*быть познанным*". (2) Вторая заключается в игнорировании того факта, что некоторые выражения, означающие, как принято считать, только отдельные виды познания, в действительности означают *также* и то, что предметы познания являются реальными. Так, например, если мы признаем, что "*понимание*" означает всего лишь определенный род психического факта, то, поскольку предмет познания всегда реален, легко может возникнуть предположение, что "*быть реальным*" означает только "*быть предметом психического состояния некоторого рода*". Столь же легко может возникнуть предположение, что различие между тем, что является действительным добром, и тем, что ошибочно считается добром, происходит исключительно в силу точки зрения, согласно которой процессы желания

в обоих случаях отличаются друг от друга тем же самым образом, каким понимание (согласно этому предположению) отличается от иллюзии.

83. "Быть добром", следовательно, не то же самое, что "быть предметом желания или чувства", в равной степени как "быть истинным" не является тем же самым, что "мыслить что-то таковым". Но, допустим, мы согласимся с этим. Возможно ли в таком случае, чтобы исследование природы воли или чувства было необходимым этапом в доказательстве этических выводов? Если "быть добром" и "быть предметом желания" *не* одно и то же, то самое большее, что можно утверждать относительно связи между качеством "добро" и желанием, состоит в следующем: то, что является добром, является *также* предметом определенного рода желания, или то, что является предметом определенного рода желания, является одновременно добром. Можно сказать, что именно этим и ограничиваются те исследователи, которые заявляют, что основывают этику на метафизике воли. Что же следовало бы из такого предположения?

Если бы предмет желания определенного рода *одновременно* был бы всегда добром, то тот факт, что какой-то предмет является предметом желания, служил бы, разумеется, *критерием* его добра. Однако для того, чтобы установить, что желание является критерием добра, мы должны были бы уметь доказать следующее: в большинстве случаев, когда мы имеем определенный род желания, мы констатируем также, что предметы желания являются добром, тогда, возможно, мы могли бы иметь право сделать вывод, что в некоторых немногих случаях — когда не является очевидным, добро данный предмет или нет, но когда очевидно, что он является предметом желания того рода, о котором здесь идет речь, — что в этих случаях обсуждаемый предмет является действительно добром, поскольку он располагает тем качеством, которое, как мы констатировали, во всех других случаях сопровождается качеством "добро". Апелляция к критерию желания могла бы, таким образом, стать полезной в конце наших этических исследований, когда мы независимо от всех других рассуждений уже имели бы возможность установить, что большинство различных предметов действительно являются добром и в какой степени. Но даже по отношению к этой возможной полезности применимы следующие контраргументы.

(1) Невозможно понять, почему доказать, что обсуждаемый предмет является добром, теми же самыми методами, которыми мы пользовались ранее, доказывая ценность других предметов, не столь же легко (а это было бы, по всей вероятности, самым безопасным путем), как апеллировать к критерию желания. (2) Если мы серьезно займемся установлением того, какие предметы являются добром, то поймем (как мы это увидим в главе VI), что есть основания думать, что хорошие предметы *не* имеют никакого иного качества, общего всем им и одновременно только им одним присущего, кроме качества "добро", что, следовательно, фактически не существует никакого критерия добра.

84. Но для нашей цели совершенно излишне рассуждение о том, является ли какая-либо форма желания критерием ценности. Ибо те авторы, которые сами заявляли, что основывают этику на исследовании воли, никогда не видели необходимости приводить непосредственное и не зависящее от других рассуждений доказательство, что все предметы,

составляющие предмет желания определенного рода, являются добром. Они не предпринимали никакой попытки доказать, что желание есть *критерий* добра; и невозможно привести более сильный аргумент в пользу непонимания ими того, что желание, самое большее, может быть критерием ценности.

Если мы утверждаем, что предмет ценности некоторого определенного рода одновременно есть добро, то мы, во-первых, как уже отмечалось выше, должны прежде всего уметь доказать, что некоторые определенные предметы обладают, с одной стороны, качеством "добро", а с другой стороны, обладают *также* тем качеством, что являются предметом желания некоторого определенного рода. Во-вторых, мы должны иметь возможность доказать это на большом количестве примеров, если хотим иметь право требовать, чтобы правильным считалось суждение, согласно которому два упомянутых качества *всегда* взаимно сопутствуют друг другу. Если будет установлено и это, все же сомнительно, что переход в выводе от "вообще говоря" к "всегда" был бы правильным; зато стало бы совершенно ясно, что этот сомнительный принцип бесполезен.

Но главным вопросом, ответить на который — задача этики, является вопрос: "Какие предметы и явления суть добро?" Пока же гедонизм сохраняет свою популярность, следует согласиться с тем, что это вопрос, относительно которого нет согласия и который требует поэтому самого настоятельного решения. Большая и самая трудная часть задач этики должна быть уже выполненной, прежде чем мы имели бы право утверждать, что что-то является *критерием добра*. С другой стороны, если бы "быть предметом желания некоторого определенного рода" означало *то же самое*, что "быть добром", в таком случае мы действительно имели бы право начинать наши этические исследования с выяснения того, что является предметом желания этого определенного рода.

Тот факт, что метафизики начинают свои исследования именно с этого, по-видимому, достаточно ясно свидетельствует о том, что они считают выражение "быть добром" *равнозначным* выражению "быть предметом желания". Они не понимают *различия* между вопросом: "Что является добром?" и вопросом: "Что является предметом желания некоторого определенного рода?" Так, например, Грин называет *общей* чертой, характерной для всего, что является добром, то, что оно удовлетворяет какие-то желания<sup>1</sup>. Если мы возьмем данное высказывание в точном его значении, то обнаружим, очевидно, следующее: предметы, являющиеся добром, не имеют ни одной общей характерной черты, кроме той, что они удовлетворяют некоторые желания; таким образом, их общей чертой не является даже и то, что они есть добро. А это возможно только при условии, что "быть добром" *идентично* "удовлетворять некоторые желания", то есть если "добро" является просто другим названием, обозначающим то же самое, что "удовлетворять желания".

Трудно найти более яркий пример "натуралистической ошибки". Не можем же мы считать это утверждение просто *lapsus linguae\**, который бы не влиял на правильность главного аргумента Грина. Ибо он нигде не приводит никакого другого критерия добра (и не высказывает претен-

<sup>1</sup> См.: Green T. H. Prolegomena to Ethics. Oxford, 1883.



зии на это), кроме того, согласно которому именно этот предмет является предметом желания определенного рода. Грин пытается показать, что здесь речь идет о том роде желания, которое возникает у людей, поступающих морально. Мы имеем перед собой неудачную альтернативу. Такое понимание дало бы правильное и убедительное основание для выводов Грина при том, и только том, условии, что "быть добром" означало бы то же самое, что "быть желаемым некоторым определенным образом"; однако в таком случае, как мы видели в главе I, его выводы не были бы этическими выводами. Наоборот, если оба вышеприведенных термина не идентичны, то выводы Грина могут быть этическими выводами и даже могут быть правильными, но он не привел ни одного аргумента, обосновывающего их. В качестве исходного пункта Грин взял то, что научная этика должна показать и обосновать, а именно что некоторые предметы действительно являются добром. Он признал, что предметы желания некоторого определенного рода всегда являются добром.

К выводам Грина мы можем иметь столько же уважения, сколько мы имеем его к этическим взглядам каждого человека, высказывающего нам свои этические убеждения. Мы можем, однако, ясно утверждать, что ни один из аргументов Грина не дает нам никакого основания считать более похожими на правду убеждения Грина, чем убеждения какого-то другого человека. "Пролегомены к этике" Грина, точно так же, как "Основания этики" Спенсера, не послужили даже в малейшей степени решению ее проблем.

85. Главная задача настоящей главы состояла в доказательстве того, что метафизика, понимаемая как исследование предположительно существующей действительности, не может иметь никакого логического значения и влияния на решение основной проблемы этики, а именно: "Что является добром?" То, что это действительно так, непосредственно вытекает из последних выводов главы I, согласно которым "добро" означает неразложимое, исходное понятие. Но данная истина игнорируется так систематически, что мне казалось уместным рассмотреть и выделить подробно те главные связи, которые возникают в действительности или только в предположении разных людей между метафизикой и этикой. Я показал следующее.

(1) Метафизика может иметь значение и влияние на *практическую* этику, то есть на проблему, что следует делать, настолько, насколько она может нам сказать, каковы будут будущие последствия наших поступков; но зато она *не* может нам сказать, будут ли эти последствия добром сами по себе или злом. Метафизические теории одного конкретного очень распространенного типа, несомненно, имеют такое значение для *практической* этики. Ибо если правильно, что единственной реальностью является вечный, неизменный абсолют, то отсюда следует, что ни один из наших поступков не может иметь действительного результата, что, следовательно, ни одно из практических суждений не может быть истинным. Из этического суждения следует тот же самый вывод, который обычно связан с метафизическим суждением, а именно вывод, согласно которому эта вечная реальность является одновременно единственным добром [68].

(2) Метафизики часто, по-видимому, смешивают суждение "данный конкретный предмет является добром" с суждением "существование предмета этого рода *было бы добром*, когда бы он ни существовал". (Так, например, они не понимают вышеупомянутого противоречия между всяким *практическим* суждением и утверждением, что вечная реальность является единственным добром.) В доказательстве первого из этих двух положений метафизика может помочь, показав, что предмет, о котором идет речь, существует; однако нет никакой связи с доказательством второго суждения: метафизика может здесь выполнять лишь роль *психологического* фактора, подсказывающего мысль о возможных ценных предметах, то есть выполняет функцию, которую еще лучше исполняла бы чистая фикция [69—71].

Но самым важным источником мнения, согласно которому метафизика якобы имеет значение для этики, является, по-видимому, предположение, что "добро" *должно* означать какую-то *реальную* характерную черту; это предположение основано главным образом на двух ошибочных доктринах: *логической* и *эпистемологической*. (3) Я обсудил затем *логическую* доктрину, согласно которой каждое суждение утверждает связь между существующими предметами, и показал, что отождествление этических суждений либо с законами природы, либо с требованиями является примером *логической* ошибки [72—76].

(4) Я обсудил, наконец, *эпистемологическую* доктрину, согласно которой "быть добром" равнозначно "быть предметом желания или чувства определенного рода". Эта доктрина опирается на ошибочную точку зрения и подобный вышеуказанному логический тезис, который Кант считал основным пунктом своей системы и который приобрел весьма широкую популярность. Согласно этой точке зрения, "быть истинным" или "быть действительным" равнозначно "быть мыслимым некоторым определенным образом". И здесь я хотел обратить внимание главным образом на два момента.

(a) Желание и чувство *не* похожи на познание так, как представляют себе сторонники этой доктрины. Поскольку же данные выражения означают отношение сознания к предмету, то они означают просто те переживания, которые являются особым случаем познания; эти переживания отличаются от познания только с точки зрения предмета, который познается, или с точки зрения других сопутствующих психических переживаний.

(b) *Предмет* познания следует всегда отличать от познания, предметом которого он является; а следовательно, ни в коем случае проблема *истинности* или действительности какого-то предмета не может быть идентична проблеме, посвященной вопросу о том, каким способом этот предмет познается или вообще известен. Отсюда следует, что если бы даже суждение "этот предмет является добром" всегда было предметом некоторого определенного рода переживания (желания или чувства), то *истинность* такого суждения ни в коем случае не могла бы быть установлена. Это суждение тем более не может быть идентично суждению, что его субъект ("этот предмет") является предметом желания или чувства [77—84].

## ЭТИКА И ПОВЕДЕНИЕ

86. В этой главе мы снова должны сделать шаг вперед в вопросе об этическом методе. Мои рассуждения до сих пор касались двух главных пунктов. Во-первых, я старался показать, что *что значит* имя прилагательное "хороший" (от "добро"). Оказалось, что это — первое, что следует установить в каждом этическом исследовании, которое претендует быть систематичным. Необходимо знать, что означает термин "добро", прежде чем мы можем перейти к рассмотрению того, что является добром, какие предметы или качества предметов и явлений хорошие. Эта необходимость обусловлена двумя причинами. Первая из них состоит в том, что "добро" является понятием, от которого зависит вся этика. Мы не сможем установить, что означают суждения "это или то есть добро", пока не поймем совершенно ясно не только того, чем является "это" или "то" (о чем нас могут проинформировать естественные науки и философия), но также и того, что означает определение "добро". Определить же его значение — исключительно проблема этики.

До тех пор пока эта проблема не будет решена, наше этическое рассуждение всегда легко может оказаться ошибочным. Мы будем думать, будто доказываем, что какой-то предмет является добром (*is good*), тогда как в действительности мы только доказываем, что этот предмет является чем-то другим. Ибо если мы не будем знать, каково содержание данного понятия, взятого само по себе, то мы не сможем решить, когда мы оперируем этим понятием, а когда иным, может быть, очень похожим на него, но все же не тем самым.

Вторая причина, которая обязывает нас решить прежде всего, что означает "добро", — это причина методического характера. Она состоит в том, что мы никогда не сможем знать, на какое *доказательство* опирается этическое суждение, пока не узнаем природы понятия, которое делает данное суждение этическим суждением. Мы не сможем определить, какие доказательства возможны для обоснования этического суждения "это или то есть добро" или для опровержения суждения "это или то есть зло", до тех пор, пока не поймем, какой характер всегда должны иметь суждения такого рода. Фактически из значения терминов "добро" и "зло" следует, что все суждения типа "это — добро" или "это — зло" являются, по терминологии Канта, "синтетическими суждениями": все они должны в конечном счете опираться на какое-то суждение, которое следует просто принять или отвергнуть и которое невозможно логически вывести ни из какого другого суждения.

Этот вопрос, вытекающий из нашего первого рассуждения (глава I), мы можем выразить иначе, сказав, что фундаментальные принципы этики должны быть самоочевидны. Однако я опасаясь, чтобы данное выражение не было неправильно понято. Выражение "самоочевидны"

означает, собственно, что суждение, названное таковым, является очевидным или истинным лишь *само по себе*; оно не является выводом ни из какого другого суждения. Это выражение *не* означает, что данное суждение является истинным, потому что оно очевидно для того или иного человека или для всего рода людского, то есть потому, что оно кажется нам истинным. Тот факт, что суждение кажется истинным, никогда не может быть правильным доводом в пользу того, что оно действительно истинно. Говоря, что суждение самоочевидно, мы подчеркиваем, что самоочевидность суждения *не* является причиной его истинности, то есть его истинность не имеет абсолютно никаких причин. Оно не было бы самоочевидным, если бы мы могли сказать: "Я не могу помыслить этого иначе, и поэтому оно истинно". В таком случае очевидность такого суждения или его подтверждение заключались не в нем самом, а в чем-то другом, а именно в нашем убеждении в его истинности.

То, что данное суждение кажется нам истинным, действительно может быть *причиной* того, что мы считаем его, или причину, по которой мы думаем и говорим, что оно истинно, истинной; но причина в этом значении полностью отлична от логической причины, или причины, по которой что-то является истиной. Более того, причины эти, само собой разумеется, относятся к разным вещам. *Очевидность* суждения является для нас единственной причиной того, что *мы считаем* данное суждение истиной, тогда как логическая причина, или причина в том значении, в котором самоочевидные суждения не имеют никакой причины, является причиной, по которой само *суждение* должно быть истинным, а не той причиной, по которой мы считаем его истинным. Далее, тот факт, что суждение является для нас очевидным, может быть не только причиной, по которой мы считаем его истинным и принимаем его; он может быть даже *причиной*, по которой мы должны считать его истинным. Но и в таком значении эта причина, являясь логической причиной того, что мы признаем данное суждение истиной, не является логической причиной истинности суждения.

Когда мы говорим: "У меня есть причина думать, что это является истиной", три упомянутых значения слова "причина" постоянно смешиваются в нашем повседневном языке. Однако абсолютно необходимо различать их, если мы хотим достичь ясного понимания в сфере этики или в любой конкретной философской области исследования. Когда поэтому я говорил об интуитивистском гедонизме, не следует думать, якобы я имплицитно полагаю, что мое опровержение истинности тезиса, согласно которому "удовольствие является единственным добром", *опирается* на мою интуицию в ошибочности этого тезиса.

Мое интуитивное убеждение в его ошибочности действительно является моей причиной, из-за которой я *считаю* его неистинным, — единственная, в сущности, правильная причина этого. Но она является ею именно потому, что здесь *нет* никакой логической причины; нет никакого очевидного доказательства его ошибочности, кроме самой его ошибочности. Он ошибочен потому, что он ошибочен, и не существует никакой другой причины считать его таковым. Но я *объявляю* данный тезис ошибочным, так как его ошибочность очевидна для меня, и *считаю*

этот факт достаточной причиной для моего утверждения. Поэтому не следует думать, что интуиция якобы была противоположной альтернативой понимания. Ничто не может заменить *причин*, согласно которым суждения истинны; интуиция может только стать причиной *считать* какое-то суждение истинным и должна это делать, когда суждение является самоочевидным, когда фактически не существует никаких причин, подтверждающих его истинность.

87. Таковы первые рассуждения, вводящие в наш этический метод, в которых мы установили, что "добро" означает "добро", и ничего другого, и что натурализм в данном случае — ошибочный принцип. Второй шаг мы сделали тогда, когда приступили к анализу встречающихся в этике самоочевидных принципов. В этой, второй, части изложения, опираясь на полученный ранее результат, согласно которому "добро" означает "добро", мы начали рассмотрение суждений, утверждающих, что такой-то предмет, качество или понятие есть добро. К суждениям такого рода принадлежал принцип интуитивистского или этического гедонизма, принцип, согласно которому "только удовольствие является добром". Применяя метод, установленный в первой части изложения, я показал, что ошибочность этого суждения самоочевидна. Я не смог *доказать* его ошибочность, мне только удалось как можно более ясно изложить, что оно означает и в чем противоречит другим суждениям, которые кажутся не менее правильными. Единственная моя задача во всем этом — убедить читателя. Но если даже я действительно убедил его, то это еще не доказывает, что я прав. Это дает нам лишь основание считать, что мы правы, но можем тем не менее и ошибаться.

Однако мы можем гордиться тем, что имеем более широкие перспективы на правильное решение нашей проблемы, чем Бентам, Милль, Сиджуик или другие наши оппоненты. Ибо мы *доказали*, что вышеупомянутые этики никогда даже не ставили проблему, решение которой, согласно их утверждениям, они давали. Они просто перепутали ее с другой, и не следует удивляться, что их решение отличается от нашего. Мы должны полностью убедиться в том, что была поставлена именно та проблема, которую нужно исследовать, прежде чем приступить к рассмотрению разных ее решений. И мы знаем, что каждый человек согласился бы с нами, если бы мог ясно понять вопрос, ответ на который от него требуется. Не подлежит никакому сомнению, что во всех случаях расхождения во мнениях вопрос, который мы имеем в виду, *не был* ясно понят. Поэтому у нас нет возможности доказать, что истина на нашей стороне, однако есть основание для уверенности в том, что каждый, если только он не ошибается относительно содержания своих мыслей, будет думать точно так же, как мы.

Здесь происходит то же самое, что при сложении в математике. Если мы обнаруживаем грубую ошибку в счете, то не удивляемся, что человек, который ее сделал, получил результат, отличающийся от нашего. Мы понимаем, что он признает ошибку, если мы ее покажем ему. Так, например, мы не будем удивляться, что кто-то, складывая  $5+7+9$ , получит 34, если он посчитал, что  $5+7=25$ . То же можно сказать и об этике: если мы поняли, как утверждали, что исследователи смешивают понятия "достоинство желаний" и "желаемое", "цель" и "средство", то не

удивимся, что те, кто совершил эти ошибки, не соглашаются с нами. Единственная разница между математикой и этикой с этой точки зрения состоит в том, что в этике из-за сложности предмета ее исследования значительно труднее убедить кого-либо, что он совершил ошибку или что эта ошибка влияет на полученные им результаты.

До сих пор во второй части моего изложения — в той части, в которой предмет обсуждения был связан с вопросом: "Что является добром само по себе?" — я старался получить один определенный вывод, и вывод негативный, а именно что удовольствие *не* есть единственное добро. Этот вывод, если он правилен, разрушает добрую половину этических теорий, и поэтому он не лишен значения. Теперь же необходимо рассмотреть позитивный вопрос: "Какие предметы и в какой степени являются добром?"

88. Но прежде чем перейти к решению данного вопроса, я намереваюсь рассмотреть этические проблемы *третьего* вида, а именно проблему, "что мы должны делать?"

Поиск ответа на него составляет третий большой раздел этических исследований; характер этих поисков я кратко пояснил в главе I [15—17]. Подобные исследования вводят в этику, как я уже отметил, совершенно новые проблемы, а в частности проблему "какие предметы находятся в *причинной* зависимости от того, что является добром само по себе?" или "какие предметы служат причинами того, что является добром само по себе?". Данную проблему можно решить, лишь пользуясь совершенно новым методом — методом эмпирического исследования, с помощью которого устанавливаются причинные связи в других областях научных исследований. Задавать вопрос: "Какого рода поступки мы должны совершать?" — это значит задавать вопрос: "Какого рода последствия повлечет за собой такой поступок или такое поведение?" Ни на один вопрос практической этики нельзя ответить, не опираясь на обобщения, касающиеся причинных связей. Все ответы на вопросы такого рода действительно имплицитно содержат в себе *также* и собственно этическое суждение о том, что некоторые последствия сами по себе лучше, чем другие. Но в них *утверждается*, что эти хорошие результаты являются последствиями, то есть что они причинно связаны с поступками, о которых идет речь. Каждое суждение в практической этике может быть сведено к форме: это является причиной данного добра.

89. Первое, на что я хотел бы обратить внимание, состоит в следующем. Вопросы "что является правильным?", "что является моим долгом?", "что я должен делать?" относятся исключительно к этому, третьему, разделу этических исследований. Я хочу показать, что все моральные законы есть просто утверждения, устанавливающие, что некоторые виды поступков будут иметь хорошие последствия.

В этике вообще-то преобладает противоположное воззрение. Предполагается, что между "правильным" и "полезным" по меньшей мере *может* возникать конфликт, что это, во всяком случае, две совершенно разные вещи. Весьма характерным для одной из школ моралистов, как и для морального здравого смысла, было утверждение, что цель никогда не оправдывает средства. Я же хочу показать, что "правильное" не означает в действительности и не может означать ничего иного, кроме

"причины хорошего результата (следствия)", и что поэтому данный термин означает то же, что "полезный". Отсюда следует, что цель всегда будет оправдывать средства и что ни один поступок, не оправдываемый своими результатами, не будет правильным. Я целиком согласен с тем, что суждению "цель не оправдывает средства" можно придать такое значение, при котором оно будет выражать истину; но то, что в другом значении, более важном для этической теории, это суждение совершенно неправильно, нужно еще доказать.

Я уже отметил кратко в главе I [17], что утверждение "я морально обязан совершить этот поступок" означает то же самое, что утверждение "этот поступок обеспечивает наибольшую возможную сумму добра в универсуме". Следует особо подчеркнуть как весьма важное, что это основное суждение можно доказать неопровержимо. Будет лучше всего, вероятно, объяснить это следующим образом.

Утверждая, что некоторый определенный поступок является нашим абсолютным долгом, мы тем самым утверждаем, что совершение этого поступка является с точки зрения его ценности чем-то единственным в своем роде. Но ни один обязательный поступок не может иметь единственной в своем роде ценности в том смысле, что он является единственной ценной вещью в мире; ибо в таком случае *каждый* такой поступок был бы *единственно* хорошим, а это — явное противоречие. По этой же причине его ценность не может быть единственной в своем роде в том смысле, что он имеет бóльшую внутреннюю ценность, чем что-либо в мире; ибо в таком случае каждый обязательный поступок был бы наилучшим в мире, что также является противоречием. Следовательно, данный поступок может быть единственным в своем роде только в том смысле, что, если он будет совершен, весь мир станет лучше, чем если будет осуществлена какая-то другая возможная альтернатива. Ответ на вопрос "Является ли данный поступок действительно единственным в своем роде?" не может поэтому зависеть исключительно от того, какова его внутренняя ценность. Ибо каждый поступок даст последствия, отличающиеся от результатов какого-то иного поступка; и если какой-либо из результатов обладает внутренней ценностью, то эта ценность имеет точно такое же значение для ценности всего универсума, как ценность поступка, вызывающего данный результат.

Однако независимо даже от высокой ценности поступка самого по себе осуществленная с его помощью сумма добра в универсуме может быть меньше той, какой она была бы, если бы был осуществлен другой поступок, менее ценный сам по себе. Подобное утверждение равнозначно утверждению, что было бы лучше, если бы данный поступок не был совершен, а это, в свою очередь, равноценно высказыванию, согласно которому данный поступок совершать не следовало бы, поскольку он не был тем, чего требовал долг. "Fiat justitia, ruat caelum"\* — это высказывание можно обосновать только тем, что при совершении справедливости универсум выигрывает больше, чем потерял бы, если бы небо упало на землю. Быть может, эта латинская поговорка верна, но, во всяком случае, утверждение, что наш долг осуществлять справедливость, несмотря ни на какие последствия, равнозначно утверждению правильности приведенного только что обоснования.

”Долгом”, следовательно, можно назвать только такой поступок, который осуществляет в универсуме больше добра, чем какой-либо иной одновременно возможный поступок. То, что ”правильно” или что ”морально дозволено”, отличается от того, что является ”долгом”, только как то, что *не* осуществит *меньшей* суммы добра, чем какая-либо другая одновременно возможная альтернатива. Поэтому если этика хочет утверждать, что некоторые способы поведения являются ”долгом”, то она этим хочет сказать, что вести себя таким-то и таким-то образом — значит создавать наибольшую возможную сумму добра. Предписание, обязывающее ”не убивать”, говорит нам, что ни один поступок, называемый убийством, ни при каких обстоятельствах не осуществит столько добра в универсуме, сколько его несовершенство.

90. Если мы признаем это правильным, то отсюда вытекает множество весьма важных последствий, касающихся отношения этики к поведению.

(1) В противоположность утверждениям моралистов интуитивистской школы ясно, что моральный закон не очевиден сам по себе. Этический интуитивизм основан на предположении, согласно которому некоторые предписания, устанавливающие, что одни поступки всегда следует совершать, а других — всегда избегать, можно принять в качестве предпосылок, очевидных самих по себе. Я показал, что суждения о том, что является *добром самим по себе*, очевидны сами по себе; для их обоснования нельзя привести никаких доказательств. Вместе с тем сущность интуитивизма состоит в предположении, согласно которому предписания поступков, устанавливающие не то, что должно *быть*, а то, что мы должны делать, являются в том же самом значении слова интуитивными.

Мнимую правильность этой точке зрения придал тот факт, что в действительности мы, несомненно, высказываем суждения непосредственно о том, что некоторые поступки являются долгом или злодеянием: так, в *психологическом значении* этого слова мы часто интуитивно уверены в том, что является нашим долгом. Но эти суждения тем не менее не очевидны сами по себе и не могут быть приняты без доказательства как этические предпосылки, поскольку исследование их причин и результатов может, как мы сейчас показали, либо подтвердить их, либо опровергнуть. Возможно, некоторые наши непосредственные интуитивные убеждения правильны; но поскольку *предмет* нашей интуиции, *содержание* того, что говорит нам совесть, заключается в том, что некоторые определенные поступки всегда будут создавать наибольшую сумму добра, возможную в данных условиях, то становится ясно, что здесь могут быть приведены основания, которые покажут либо правильность, либо ошибочность подсказок совести.

91. (2) Для того чтобы показать, что такой-то поступок является долгом, необходимо знать, каковы те другие условия, которые вместе с данным поступком определяют и формируют его последствия; следует знать все те случаи, на которые каким-либо образом наш поступок будет воздействовать в течение всего бесконечного будущего. Мы должны знать все эти причины, а также степень ценности как самого поступка, так и всех его последствий; мы должны, далее, иметь возможность



определить, какое влияние окажут этот поступок и его последствия в единстве с другими явлениями универсума на ценность последнего как органического целого. И необходимо не только это. Мы должны также располагать таким же знанием и о последствиях каждого другого одновременно возможного поступка и на основании этого знания убедиться путем сравнения, что вся сумма ценности, зависящая от совершения поступка, о котором идет речь, будет больше, чем сумма ценности, созданная осуществлением противоположной альтернативы. Но наше знание причин слишком неполно, чтобы дать нам возможность сделать такое сравнение. Отсюда следует, что у нас нет причин предполагать какой-то поступок в качестве нашего долга: мы никогда не можем быть уверены, что такой-то поступок осуществит наивысшую возможную ценность.

Этика поэтому не может дать нам список обязанностей. Однако остается более скромная задача, которую практически этика, вероятно, сможет решить. Хотя мы не можем надеяться, что установим, какой из всех возможных поступков является наилучшим, все же в некоторой степени возможно, что нам удастся выяснить, какая из наиболее вероятных альтернатив создаст наибольшую сумму добра. Эта вторая задача — по всей видимости, все, что этика могла бы когда-либо решить. Вместе с тем она скорее всего — единственная задача, для решения которой этика собирала материал, ибо ни в какой другой науке не была сделана попытка исчерпывающе рассмотреть все поступки, альтернативно возможные в каком-то определенном случае.

Этики фактически сузили сферу своего внимания, ограничившись весьма незначительным числом поступков, которые оказались выбранными из других потому, что именно они чаще всего предписываются людям в качестве возможных альтернатив. По отношению к поступкам этого класса этики, возможно, доказали, что одна альтернатива является лучшей, чем другие, то есть что она создает, вообще говоря, большую сумму ценности. Следует все же подчеркнуть, что доказать большую ценность одной альтернативы по сравнению с другой никогда не означает доказать, что это *долг*, хотя этики именно так ее и представляют. Ибо термин "долг" мы, несомненно, употребляем в том значении, что если после совершения поступка кто-нибудь убедит нас, что какой-то другой возможный поступок дал бы больше добра, нежели совершенный поступок, то мы признаем, что не выполнили своего долга. Однако будет полезным делом, если этика сможет определить в целом, какая из вероятных альтернатив обеспечит наибольшую ценность. И хотя нельзя доказать, что данная альтернатива является наилучшей из возможных, она может быть лучшей, чем какая-то другая линия поведения, которую бы мы, вероятно, выбрали.

92. Трудность отличия этой задачи, которую этика, на мой взгляд, может решить с некоторой надеждой на достижение успешного результата, от безнадежного занятия перечисления обязанностей возникает вследствие двусмысленности употребления термина "возможный". Можно сказать, употребляя термин "возможный" в его законном значении, что какой-то поступок является "невозможным" только потому, что мысль о совершении его фактически не возникает в сознании. В таком значении

альтернативы, которые фактически приходят в голову человеку, были бы для него единственно *возможными* альтернативами, и наилучшая из них была бы наилучшим поступком, возможным в данных условиях, а следовательно, совпадала бы с нашим определением "долга".

Но, говоря о наилучшем *возможном* поступке как о нашем долге, мы понимаем под выражением "возможный поступок" каждый поступок, совершению которого не помешало бы *другое* обстоятельство, *если бы только* мысль об этом поступке появилась в сознании. И этот способ употребления термина "возможный" совпадает с обычным словоупотреблением. Ибо человек может не выполнить своего долга из-за того, что в силу своей нерадивости не подумал о том, что он *мог бы* сделать. Поэтому, говоря, что данный человек *мог бы* что-то сделать, хотя ему на самом деле эта альтернатива в голову не пришла, мы, разумеется, не ограничиваем его *возможные* поступки теми, мысль о которых существует в его сознании. Можно было бы утверждать с большой долей вероятности, что под долгом данного человека мы понимаем наилучший из тех поступков, которые *могли бы* ему прийти в голову. Однако на самом деле мы никого не порицаем слишком строго за несовершение поступка, если, как обычно говорится, "нельзя было ожидать от него, чтобы он об этом подумал". Ясно, что и здесь мы видим разницу между тем, что данный человек *мог бы* сделать, и тем, о совершении чего он *мог бы* подумать; мы считаем достойным сожаления, что он не поступил иначе. Термин "долг" мы, несомненно, используем в таком значении, при котором внутренне противоречивым было бы утверждение "достойно сожаления, что данный человек выполнил свой долг".

Следовательно, мы должны отличать возможный поступок от поступка, о котором можно было подумать. Под первым мы понимаем поступок, совершить который не помешала бы ни одна известная причина, *лишь бы только* мысль о нем возникла в сознании, поступок, который создает наибольшее общее количество добра и который мы называем долгом. Этика, безусловно, не может надеяться, что установит, какого рода поступки всегда являются нашим долгом в этом значении слова. Однако она может надеяться определить, какой из двух или трех таких возможных поступков наилучший; поступки же, которые этика выбрала среди других как предмет исследования, есть фактически самые важные из тех поступков, совершение или несовершение которых является предметом обычного морального рассуждения. Поэтому можно легко спутать суждение о том, какой из данных поступков наилучший, с суждением о том, какой поступок наилучший из возможных.

Однако следует заметить, что, ограничиваясь рассмотрением того, какая из альтернатив, о которых можно подумать, является наилучшей, тот факт, что о них можно было подумать, не имеется в виду, когда мы называем эти альтернативы возможными. Если бы даже в каком-то отдельном случае мысль о данных альтернативах не могла появиться в сознании человека, то и здесь интересующий нас вопрос касается того, какая из этих альтернатив, если бы мысль о них возникла, была бы наилучшей. Говоря, что убийство всегда является худшей альтернативой, мы хотим этим сказать, что она является худшей даже там, где убийца не мог помыслить о том, чтобы сделать что-то другое.

Практическая этика, следовательно, может, самое большее, надеяться, что установит, какая из нескольких альтернатив, возможных в данных условиях, даст в целом наилучший результат. Она может нам сказать, какая из некоторых определенных альтернатив, рассмотренных нами, будет наилучшей в этом значении; мы можем знать также, что то, что мы сделаем в случае, если не выберем ни одной из этих альтернатив, не будет, вероятнее всего, таким добром, как пропущенные альтернативы. А поэтому этика может нам сказать, какую из альтернатив, лежащих в границах нашего выбора, будет лучше выбрать. Если бы практическая этика могла это сделать, она была бы достаточно хорошим практическим наставником.

93. (3) Но даже такая задача является, конечно, неизмеримо трудной. Трудно определить, каким образом можно было бы установить хотя бы только вероятность того, что, делая одно, мы получим результат в целом лучший, чем если бы мы сделали что-то другое. Если мы скажем, что существует такая вероятность, попытаемся тогда показать, как много содержится в данном утверждении или каким образом наше утверждение может быть обосновано. Оказывается, что это утверждение никогда не было обосновано, что до сих пор не было найдено доказательств, достаточного для того, чтобы считать один поступок более правильным либо более неправильным, чем другой.

(а) Первая трудность на пути установления вероятности того, что один способ поведения даст лучший общий результат, чем другой, состоит в том факте, что здесь следует принять в расчет последствия обоих поступков в течение всего бесконечного будущего. В данном случае у нас есть уверенность только в одном, а именно в том, что если мы совершим сейчас один поступок, то универсум всегда будет отличаться некоторым образом от того, чем он был бы, если бы мы совершили какой-то другой поступок. Если же существует такое постоянное и неизменное различие, то оно наверняка имеет значение для наших расчетов. Вместе с тем наше знание о причинах поступков является совершенно недостаточным для определения того, какие результаты будут иметь два наших различных поступка и чем будут отличаться эти результаты, ибо их предвидение может относиться к сравнительно небольшому отрезку времени, и мы можем, по всей вероятности, претендовать только на то, чтобы учесть последствия поступков в течение так называемого "ближайшего" будущего.

Ни один человек, приступающий к разумному (по его мнению) анализу последствий поступка, не руководствовался бы в своем выборе расчетами на будущее, охватывающее несколько веков; вообще говоря, мы считаем, что поступили разумно, если обеспечили тем самым преобладание добра в течение нескольких лет, месяцев или дней. Если, однако, выбор, основанный на таких рассуждениях, может быть разумным, то мы, конечно, должны иметь некоторые основания для того, чтобы считать, что ни одно последствие нашего поступка в далеком будущем не уничтожит перевеса добра, возникающего в тот период времени, на который может простираться наше предвидение. Мы должны установить это, если хотим вообще когда-либо утверждать хотя бы только то, что результаты одного поступка будут, вероятно, лучше, чем результаты

другого. В силу нашего полного незнания далекого будущего у нас нет никакого основания утверждать, что выбор наибольшего добра в период времени, на который могут распространяться наши расчеты на будущее, является хотя бы только вероятно правильным. Ибо мы признаем таким образом, что вероятность того, чтобы по прошествии некоторого времени могли наступить такие последствия поступка, которые уничтожили бы относительную ценность возможных последствий в рассматриваемый период времени, весьма мала. Чтобы мы могли претендовать на то, что вообще дали какое-то основание, по которому следует поступить так, а не иначе, следует показать, что это предположение обоснованно.

Кто-то, возможно, захочет обосновать его путем следующих рассуждений. По мере того как мы все дальше отдаляемся от момента выбора возможных поступков, события, частичной причиной которых был бы один из них, становятся все более зависимы от других обстоятельств, которые будут теми же самыми, несмотря на то, какой из данных нам для выбора поступков мы совершим. По-видимому, по прошествии большого количества времени результаты индивидуального поступка можно обнаружить лишь в происшедших на широком фоне переменах, в то время как непосредственные результаты поступка сказываются на некоторых переменах, происшедших в сравнительно узкой сфере. Поскольку же вещи, имеющие большое значение для добра и зла, в основном носят именно такой заметный характер, то весьма вероятно, что спустя некоторое время все последствия каждого отдельного поступка станут, по сути дела, совершенно неважными в моральном отношении, и тогда различие между отдаленными последствиями альтернативно возможных в тот момент поступков едва ли перевесит различие в ценности непосредственных последствий.

По сути дела, в преобладающем большинстве случаев независимо от того, какую альтернативу мы выберем, через сто лет будет то же самое в смысле существования чего-то очень хорошего или очень плохого; не исключено, что это можно было бы даже *доказать*, исследовав, каким образом последствия отдельного поступка становятся со временем нейтрализованными. Не давая такого доказательства, мы не можем разумно обосновать утверждение, согласно которому одна из двух альтернатив является хотя бы вероятно правильной, а другая неправильной. Если какое-либо из наших суждений о том, что правильно и неправильно, вообще может претендовать на правдоподобие, то мы должны иметь хоть какое-то основание, позволяющее считать ценность последствий наших поступков в далеком будущем недостаточной для того, чтобы перевесить ценность одной группы последствий в ближайшем будущем над другой.

94. (b) Следовательно, мы должны признать, что если последствия одного поступка в период времени, когда мы в состоянии предвидеть какое-либо вероятное различие между последствиями двух поступков, лучше в целом, чем последствия другого, то и весь результат и воздействие на универсум первого поступка также всегда в целом лучше. Безусловно, мы можем лишь в течение ограниченного периода времени непосредственно сравнивать результаты двух поступков. И все аргументы, направленные на доказательство того, что один способ поведения

лучше других, какие когда-либо использовались в этике и на которые мы обычно опираемся в повседневной жизни, ограничиваются (если не считать теологических догматов) указанием на это вероятное преимущество одного поступка перед другим в ближайшее время. Остается, следовательно, проблема: можем ли мы установить какие-то общие правила относительно того, что один из нескольких альтернативно возможных поступков произведет в целом большую общую сумму добра в ближайшем и непосредственном будущем?

Необходимо подчеркнуть, что эта узкая, казалось бы, проблема является наиболее значительной из тех проблем, которые практическая этика при том знании, каким мы располагаем в настоящее время и каким, вероятно, будем располагать еще долгое время в будущем, надеется решить.

Выше я уже обращал внимание на то, что мы не можем надеяться установить, какая из альтернатив *наилучшая* в данных обстоятельствах; мы можем установить лишь, какая из нескольких альтернатив является лучшей, чем другая. Я подчеркивал также, что существует самое большее вероятность, если мы имеем право это утверждать, что поступок, лучший с точки зрения своих непосредственных результатов, будет лучше вообще. Остается теперь подчеркнуть, что даже относительно непосредственных последствий мы можем надеяться лишь на то, что установим, какая из немногих альтернатив даст *вообще* наибольший перевес добра в ближайшем будущем. Мы не можем гарантировать безусловную правильность утверждения, что следование таким заповедям, как "не лги", "не убий", *всегда* лучше, чем ложь или убийство. Основания того, что здесь возможно самое большее только знание *общего* вида, я привел уже в главе I [16] и могу их еще раз повторить.

Во-первых, именно причины тех последствий, которые больше всего интересуют нас в этических рассуждениях как имеющие внутреннюю ценность, известны нам столь мало, что трудно было бы надеяться найти здесь хотя бы только какие-либо *гипотетические* общие законы, такие, например, какие устанавливают точные науки. Мы не можем даже сказать: "Если этот поступок будет совершен в таких-то и таких-то обстоятельствах и если в действие не вступят другие обстоятельства, то всегда произойдет по меньшей мере один и тот же важный результат". Но, во-вторых, этический закон не является чисто гипотетическим законом. Если мы можем установить, что в некоторых определенных условиях *всегда* лучше поступать некоторым определенным образом, то мы должны знать не только то, какие последствия будут иметь такие поступки *при условии*, что в действие не вступят другие обстоятельства; мы должны также знать, что никакие другие обстоятельства действительно не вступят в действие. Но относительно последнего можно, очевидно, говорить только как о вероятности.

Этический закон имеет характер не научного закона, а научного *предсказания*, а предсказание всегда лишь вероятно, хотя эта вероятность и может быть очень велика. Инженер имеет право утверждать, что если мост будет построен некоторым определенным образом, то, вероятно, он будет выдерживать некоторые нагрузки в течение некоторого определенного времени; но он никогда не может быть абсолютно уверен

в том, что мост был построен дожным образом и что не произойдет какая-то случайность и не опровергнет его предвидения. То же самое можно сказать о каждом этическом законе; он не может быть чем-то большим, чем обобщение; причем здесь вследствие недостатка, по сравнению со сферой науки, строгого гипотетического знания, на которое можно было бы опереться в своем предвидении, вероятность предвидения относительно мала.

Наконец, что касается этических обобщений, мы хотим знать не только то, какие последствия будет иметь данный поступок, но также и то, какова ценность каждого из этих последствий в отдельности и одних в сравнении с другими. И здесь мы должны признать, учитывая, сколь распространенным был гедонизм, что в этом вопросе можно очень легко ошибиться. Ясно, что мы, вероятно, часто будем видеть в нем что-то большее, чем то, что поступки одного рода дадут *в целом* лучшие последствия, чем поступки другого рода; ясно также и то, что до сих пор ничего больше никогда не было доказано. Последствия двух поступков одного и того же рода *никогда* не будут точно такими же, ибо обстоятельства, их сопровождающие, будут частично различаться. И хотя последствия, имеющие значение для добра и зла, могут быть в целом теми же самыми, очень маловероятно, чтобы они всегда были теми же самыми.

95. (с) Если же мы ограничим свою задачу поисками поступков, которые как средства *в целом* лучше, чем другие возможные альтернативы, то, надо думать, окажется возможной выработка способов защиты большинства законов, наиболее часто признаваемых здравым смыслом и показывающих, что произойдет. (Я не намереваюсь входить в подробности этой защиты, но хотел бы просто указать, на какие главные принципы она может опираться.)

И прежде всего поэтому мы можем лишь доказать, что один поступок как средство в целом лучше, чем другой, при условии, что даны некоторые иные обстоятельства. Действительно, мы видим хорошие последствия данного поступка только в некоторых определенных обстоятельствах; и можно легко убедиться, что достаточное изменение этих обстоятельств сделало бы, по-видимому, сомнительными даже те общие законы, которые чаще всего оказываются верными.

Так, например, можно доказать вредность убийства, но только в том случае, если большинство людей хочет сохранить жизнь. Чтобы доказать, что убийство не было бы добром как средством, если бы оно было поступком настолько распространенным, что послужило бы причиной быстрого сокращения человеческого рода, потребовалось бы опровергнуть главный тезис пессимизма, а именно что существование человека якобы в целом является злом. Пессимистическая точка зрения на мир представляет собой такую точку зрения, которую никто никогда убедительным образом не обосновал и не опроверг, как бы одни из нас ни были убеждены в ее истинности, а другие — в ее ложности. Поэтому в данное время невозможно доказать, что убийство не было бы добром. Но в повседневной жизни мы можем утверждать и действительно с уверенностью утверждаем, что если даже некоторые люди имеют желание убивать, то преобладающее большинство их, однако, не хочет этого.

Следовательно, когда мы говорим, что убийства вообще следует избегать, то мы имеем в виду только то, что его следует избегать до тех пор, пока большинство людей не соглашается с ним, но придерживается желания сохранить жизнь. Можно доказать, таким образом, что при данных обстоятельствах убийство является в целом поступком, который никто не должен совершать. Ибо невозможна сама по себе цель — истребление человеческого рода. Единственными последствиями убийства, которые мы можем рассматривать, есть те результаты, которыми данный поступок повлияет на увеличение добра и уменьшение зла в человеческой жизни. Если то, что является наилучшим, недостижимо, одна альтернатива все-таки может быть лучше, чем другая. Даже оставляя в стороне непосредственно плохие последствия, которые дает убийство, убедительным аргументом против него может служить тот факт, что если бы убийство широко практиковалось, то чувство неуверенности, вызываемое им, отняло бы много времени, которое можно было бы использовать на лучшие цели. До тех пор пока у людей сильна жажда жить, как это есть на самом деле, и до тех пор пока остается уверенность, что и в будущем эта жажда жить останется, все то, что мешает им посвятить свою энергию достижению позитивных благ, безусловно, оказывается злом как средство. Обычай же убийства, столь далекий от широкого распространения во всех известных общественных условиях, был бы, вероятно, препятствием именно такого рода.

Подобная защита, по-видимому, возможна и для подавляющего большинства других предписаний, соблюдение которых санкционируется правом, и многие из этих предписаний рекомендуются здравым смыслом, в частности трудолюбие, умеренность или выполнение обещаний. Трудолюбие, например, служит средством для достижения тех благ первой необходимости, без которых невозможно дальнейшее достижение больших позитивных благ; умеренность требует только избегать тех эксцессов, которые, вредя здоровью, не позволили бы человеку использовать все возможности для получения предметов первой необходимости; выполнение обещаний значительно облегчает его действия, направленные на их получение.

И все эти предписания имеют, по-видимому, две характерные черты, на которые желательно обратить внимание читателя. (1) В каждом известном общественном устройстве *всеобщее* соблюдение их было бы добром как средством. Условия, от которых зависит полезность этих предписаний, стремление к сохранению и распространению жизни или желание иметь собственность, по-видимому, столь универсальны и сильны, что было бы невозможно изменить их. Поэтому мы можем сказать, что при всех условиях, которые могли бы быть актуальными в действительности, всеобщее соблюдение этих правил было бы добром как средство. Поскольку же нет, по-видимому, оснований считать, что соблюдение предписаний ухудшало какое-либо общество по сравнению с тем, в котором они не соблюдаются, то оно, несомненно, необходимо как средство гарантии такого состояния вещей, при котором могут быть достигнуты наибольшие возможные блага. (2) И поскольку эти правила могут быть рекомендованы в качестве средства для того, что само является лишь необходимым условием существования какого-либо выс-

шего добра, их можно защищать независимо от правильности взглядов на основную проблему этики, а именно проблему, касающуюся того, что является добром само по себе. Согласно всякой общепринятой точке зрения, сохранение и существование цивилизованного общества, для чего, собственно, и необходимы эти предписания, необходимо для существования (в значительной степени) чего-то, что может считаться добром само по себе.

96. Но по крайней мере не все повсеместно признаваемые предписания содержат в себе обе эти характерные черты. Аргументы, выдвигаемые в защиту морали здравого смысла, очень часто опираются на допущение существования условий, о которых нельзя с уверенностью говорить, что они столь же необходимы, как стремление к сохранению жизни и желание иметь собственность. Подобные аргументы к тому же доказывают полезность предписания до тех пор, пока некоторые условия остаются неизменными; относительно таким образом защищаемых правил нельзя надеяться, будто они всегда являются добром как средством в каждом общественном укладе: чтобы установить эту *всеобщую* полезность, следовало бы обязательно достичь правильного понимания того, что является добром и злом само по себе.

Так, по-видимому, обстоит дело с подавляющим числом предписаний, объединенных общим названием нравственной чистоты. Подобные предписания утилитаристы и авторы, которые в качестве цели признают сохранение общества, обычно защищают с помощью аргументов, опирающихся на допущение, что возникает необходимость таких чувств, как супружеская верность и родительские чувства. Эти чувства, без сомнения, достаточно сильны и широко распространены, чтобы правильно защитить их в соотношении со многими социальными условиями. Но нетрудно представить себе цивилизованное общество, члены которого лишены этих чувств; в таком случае, если бы целомудрие все-таки бралось под защиту, необходимо было бы установить, что нарушение его приводит к плохим последствиям, но не тем, которые возникали бы из предполагаемого его нарушения, ведущего к разрушению социальных связей. Такую защиту можно, несомненно, предпринять, но это потребовало бы исследования основного вопроса о том, что такое добро и зло, значительно более фундаментального, нежели то, какое этики когда-либо нам давали. Во всяком случае, следовало бы провести различие, не всегда проводимое, между теми предписаниями, общественная полезность которых зависит от наличия обстоятельств, подверженных вероятным изменениям, и теми, полезность которых кажется несомненной при всех возможных условиях.

97. Очевидно, что все те предписания, которые были перечислены выше как вероятно полезные *почти в каждом* общественном устройстве, можно защитить *также*, апеллируя к результатам, которые они производят в условиях, существующих только в отдельных типах общественных отношений. Следовало бы при этом обратить внимание на то, что мы имеем право причислять к этим условиям существующие санкции, содержащиеся в судебных наказаниях, общественных порицаниях и укорах собственной совести там, где они существуют. Эти санкции этика действительно обычно трактует как мотивы к совершению поступков,



полезность которых может быть обоснована независимо от существования санкций. И можно согласиться с тем, что санкции *не должны* применяться к поступкам, которые не были бы правильны независимо от санкций. Тем не менее ясно, что там, где такие санкции существуют, они являются не только мотивами, но также и обоснованием справедливости рассматриваемых поступков.

Одной из главных санкций, в соответствии с которой какой-то поступок не должен быть совершен в некотором определенном типе общественных отношений, служит наказание; но наказание само по себе является бóльшим злом, чем то, которое было бы результатом совершения наказуемого поступка. Таким образом, существование наказания за какой-то поступок может быть достаточным основанием для того, чтобы считать этот поступок, вообще говоря, злом, хотя он и не имеет никаких других плохих последствий или даже имеет последствия в некоторой небольшой степени хорошие. Существование наказания за данный поступок является условием точно такого же рода, как другие, более или менее постоянные, условия и должно быть принято в расчет при обсуждении общей полезности или вредности данного поступка в данном конкретном типе общественных отношений.

98. Очевидно поэтому, что предписания, которые обычно здравый смысл считает правильными для нашего общества и защищает их — как будто все они в одинаковой степени правильны и хороши, — очень различны между собой. Даже относительно тех предписаний, которые, по-видимому, почти всегда хороши как средства, можно говорить, что они имеют ценность только при существовании условий, которые считаются необходимыми, хотя, возможно, и являются злом. Но даже эти предписания обязаны своей очевидной полезностью существованию других условий, которые можно считать необходимыми только в течение определенных, кратких или долгих, периодов истории и многие из которых являются злом. Другие предписания удастся, по-видимому, обосновать *только* тем, что существуют такие более или менее временные и преходящие условия, если мы не оставим попытки доказать, что они являются только средствами сохранения общества, которое само есть только средство, и не сможем установить, что они являются непосредственно средствами для добра или зла самих по себе, хотя таковыми их считают не все.

Если поэтому мы зададим вопрос: "Какие предписания полезны или было бы полезно их соблюдать в том обществе, в котором мы живем?" — то, по-видимому, можно доказать, что определенную полезность имеют почти все те предписания, которые вообще признаны и приняты на практике. Но значительная часть моральных "поучений" и общественных дискуссий по этому поводу основаны на защите предписаний, *не* являющихся общеисполняемыми на практике; и весьма сомнительно, можно ли будет когда-нибудь убедительно доказать их общую полезность. Предполагаемые предписания такого рода обычно имеют три главных недостатка.

(1) Прежде всего, эти предписания очень часто требуют таких поступков, исполнение которых для большого числа людей лежит вне сферы их воли. И обычно наряду с поступками, которые могут быть совер-

шены, если только они станут предметом желания, мы найдем причисленные к этому классу другие поступки, возможность совершения которых зависит от определенной конкретной склонности, данной только немногим людям, и поэтому не общеобязательной. Можно подчеркнуть, что те, кто имеет необходимую склонность, должны, без сомнения, выполнять эти предписания; и во многих случаях было бы весьма желательно, чтобы каждый человек обладал такой склонностью. Но здесь необходимо признать следующее: считая что-то моральным правилом или законом морали, мы при этом имеем в виду такое предписание, которое *почти каждый человек*, сделав определенное усилие воли, *может* выполнить в том типе общественных отношений, к которому, как предполагается, это предписание относится.

(2) Часто требуются такие поступки, предполагаемые хорошие последствия которых не могут осуществиться, хотя бы сами поступки и были возможны, поскольку условия, необходимые для их осуществления, недостаточно широко распространены. Предписание, исполнение которого такою бы хорошие последствия, если бы природа человека с разных точек зрения отличалась от той, какова она есть, рекомендуется таким образом, как будто бы исполнение его всеми дало те же самые последствия теперь и незамедлительно. Однако фактически весьма вероятно, что, когда возникнут благоприятные условия, необходимые для полезного исполнения этого предписания, могут возникнуть также другие условия, при которых его исполнение не нужно или даже вредно; тем не менее эта новая ситуация может быть лучшей, чем прежняя, в которой было бы полезно соблюдать данное предписание.

(3) Бывает и так, что полезность предписания зависит от условий, изменение которых вероятно либо было бы легким и более желательным, чем соблюдение предложенного предписания. Может даже случиться, что всеобщее соблюдение предложенного предписания само уничтожило бы те условия, от которых зависит его полезность.

Тот или иной из рассмотренных аргументов можно применить к предлагаемым изменениям в общественных обычаях, требующих следовать лучшим предписаниям, чем те, которых придерживаются в настоящее время; поэтому сомнительно, может ли этика установить полезность каких-либо других предписаний, кроме тех, которые применяются на практике. Но, к счастью, эта ее неспособность решить данный вопрос практически малозначима. Ибо вопрос о том, желательно или нежелательно выполнение всеми какого-либо предписания, в действительности не всеми выполняемого, не может повлиять в значительной степени на вопрос о том, как должен поступать отдельный человек. Хотя, с одной стороны, возникает большая вероятность того, что данный человек не сможет во всяком случае сделать так, чтобы это предписание выполнялось всеми; а с другой стороны, тот факт, что выполнение этого предписания всеми было бы полезным, ни в коем случае не давал бы ему оснований сделать вывод, что он сам должен выполнять его, если всеми это предписание не выполняется.

Что касается поступков, обычно классифицируемых в этике как обязанности, преступления и проступки [нарушения], то заслуживают внимания следующие моменты. (1) Классифицируя их подобным об-

разом, мы понимаем, что речь идет о таких поступках, которые человек может выполнить или не выполнить, если только *хочет* этого; или что *каждый* человек должен их выполнять или не выполнять, когда возникают необходимые условия. (2) Мы, вероятно, не сможем доказать относительно каждого из этих поступков, что он должен быть совершен при *любых* обстоятельствах или что его не следует совершать ни при каких обстоятельствах: мы можем только доказать, что совершение или несвершение этого поступка дает *вообще* лучшие результаты, чем противоположная альтернатива. (3) Если, далее, мы попытаемся определить, по отношению к каким поступкам можно применять доказательство, о котором говорится в пункте (2), то окажется, что применение доказательства, по-видимому, будет возможно только по отношению к тем поступкам, которые действительно обычно практикуются в жизни. Среди этих поступков только некоторые таковы, что их выполнение всеми было бы полезно в любом типе общественных отношений; полезность других поступков зависит от условий, существующих в настоящее время, но которые, по-видимому, в большей или меньшей степени изменяются.

99. (d) Все это касается моральных предписаний или законов в обычном значении этих слов — предписаний, утверждающих, что вообще полезно, чтобы *каждый* в более или менее одинаковых условиях либо выполнял, либо не выполнял поступки данного определенного рода. Остается сказать несколько слов о проблеме принципов, на основе которых *личность* могла бы решать, что она должна делать: (α) когда речь идет о поступках, относительно которых какое-то общее правило является скорее всего правильным; (β) когда речь идет о поступках, относительно которых некоторое такое правило отсутствует.

(α) Итак, выше я пытался показать, что невозможно установить, дает ли поступок какого-то рода *во всех случаях* лучший общий результат, чем его противоположная альтернатива; отсюда вытекает, что в некоторых случаях невыполнение установленного правила есть, видимо, наилучшая возможная линия поведения. Тогда возникает вопрос: может ли человек когда-либо иметь основание утверждать, что его ситуация является одной из таких исключительных ситуаций? По-видимому, на этот вопрос последует только отрицательный ответ. Ибо если верно, что в большинстве случаев выполнение какого-то определенного предписания полезно, следовательно, возникает большая вероятность того, что невыполнение этого предписания в каком-то отдельном случае было бы неправильным. Неточность же нашего знания как относительно последствий поступков, так и относительно их ценности в отдельных случаях настолько велика, что весьма сомнительно, чтобы суждение отдельного человека о том, что последствия данного поступка в этой ситуации будут, вероятно, хорошими, могло быть когда-то противопоставлено общей вероятности того, что поступок этого рода будет неправильным.

С этим незнанием связан следующий факт: там, где такой вопрос возникает, наше суждение, вообще говоря, является пристрастным вследствие того, что мы сильно желаем одного из результатов, который надеемся получить путем невыполнения данного предписания. И кажется, что о любом *общепольном* предписании мы можем сказать как

о предписании, которое должно *всегда* выполняться не потому, что оно будет полезным в *каждом* отдельном случае, а потому, что в *каждом* отдельном случае вероятность полезности данного предписания больше, чем вероятность того, что мы правильно устанавливаем вредность данного предписания в данном конкретном случае. Одним словом, несмотря на нашу уверенность в существовании случаев, где данное предписание следовало бы нарушить, мы, однако, никогда не знаем, когда имеем дело именно с таким случаем, и в силу этого мы никогда не должны нарушать подобных предписаний.

Этот факт может объяснить и обосновать ту строгость, с какой моральные законы обычно санкционируются и рекомендуются к исполнению, и подсказать ту интерпретацию максим: "Цель никогда не оправдывает средства", "Мы никогда не должны делать зла с той целью, чтобы сотворить добро", при которой мы можем признать их правильными. "Средствами" и "злом", о которых говорят эти максимы, является именно нарушение моральных предписаний, общепризнанных и широко применяемых на практике, то есть предписаний, которые мы можем считать общепользовательными. Понимаемые таким образом максимы указывают лишь, что в каждом отдельном случае следует выполнять установленные моральные предписания, даже если бы мы не могли ясно осознать то преобладание добра, которое может возникнуть из следования предписанию, и если бы нам даже казалось, что мы видим добро, которое возникло бы из нарушения этого предписания. Не нужно, наверное, доказывать, что эти максимы правильны только потому, что цель, вообще говоря, оправдывает средства, о которых идет речь, и что существует поэтому *вероятность* такого же состояния вещей и в этом случае, хотя мы не можем проверить, что так будет.

Более того, всеобщее следование полезному для всех предписанию во многих случаях может иметь особую полезность, заслуживающую внимания. Она возникает в силу следующего обстоятельства. Если даже мы сможем ясно понять, что наш случай — один из тех, когда нарушение предписания полезно, то наш пример, однако, будет, по всей видимости, поощрять также такие нарушения этого предписания, которые не являются полезными, — насколько оно вообще будет иметь какое-либо влияние как пример для других людей. Мы можем откровенно признать, что другие люди обратят свое внимание не на те обстоятельства, с точки зрения которых наша ситуация отличается от обычных ситуаций и которые оправдывают наш исключительный поступок, а обратят его на то, чем данный поступок похож на другие, действительно преступные поступки. Следовательно, в тех случаях, когда пример вообще имеет какое-либо влияние, результат поступка, правильного с точки зрения исключительных причин, состоит в том, что он будет побуждать и подталкивать на неправильные поступки. Причем он окажет такое влияние, вероятно, не только на других людей, но также и на само действующее лицо. Ибо ни один человек не в состоянии сохранить такую невозмутимость своего сознания и чувств, при которой он, сочтя однажды хорошим поступок, обычно считающийся неправильным, вероятнее всего не одобрил бы его и в других обстоятельствах — не только в таких, которые в первом случае оправдывали данный поступок.

Невозможность отличить исключительные случаи от обычных служит еще более убедительной причиной того, чтобы путем юридических и общественных санкций склонять к поступкам, полезным для всех. Наказание человека, который совершил какой-то поступок, правильный в его ситуации, но неправильный вообще, несомненно, является правильным, если бы даже не существовала вероятность того, что его пример будет иметь плохие последствия. Ибо санкции гораздо больше влияют на поведение, чем примеры, так что их смягчение или отсрочка в каком-то исключительном случае почти всегда подтолкнут к подобным поступкам в случаях уже не исключительных.

Каждому человеку поэтому можно смело рекомендовать *всегда* придерживаться предписаний, которые являются и общепользовными, и всеми соблюдаемыми. Что касается предписаний, общее следование которым *было бы* полезным, но которые в действительности не выполняются, или же предписаний, обычно выполняемых на практике, но не полезных, то их нельзя рекомендовать в столь общем смысле. Во многих случаях санкции, придаваемые данному предписанию, могут быть решающим фактором в пользу соблюдения существующего обычая. Но, по-видимому, имеет смысл отметить, что даже независимо от этих санкций общая полезность поступка чаще всего зависит от того, является ли данный поступок широко распространенным в жизни: в обществе, где некоторые виды краж стали общим правилом, полезность того, что какой-то отдельный человек воздерживается от них, становится весьма сомнительной, если даже общее предписание, применяемое на практике в данном случае, является плохим.

Существует, следовательно, большая вероятность того, что лучше придерживаться обычая, если даже он плох. Мы не можем, однако, со всей уверенностью сказать: "Эта вероятность всегда больше, чем вероятность того, что отдельный человек может правильно рассудить, что результат будет полезным". Поэтому мы предполагаем здесь важный для данной проблемы факт, а именно что правило, которого человек намерен придерживаться, *было бы* лучше, чем то, которое он собирается нарушить, *если* оно общепринято. Следовательно, результат примера данного человека, намеревающегося нарушить существующий обычай, был бы делом, ведущим к добру. Однако случаи, в которых другое предписание было бы, по всей вероятности, лучше, чем предписание, которое выполняется всеми, очень редки в силу всего сказанного выше; случаи же сомнительные — те, которые происходят чаще всего, — ведут нас к следующим рассуждениям.

100. (β) Предметом обсуждения в этом параграфе является метод, которым должен пользоваться отдельный человек, решая, что он должен сделать там, где возможны различные поступки, общая полезность которых не может быть доказана. Следовало бы обратить внимание на то, что это рассуждение, согласно нашим предыдущим выводам, будет охватывать почти все поступки, кроме тех, которые обычно приняты в жизненной практике в существующем общественном укладе. Мы показали, что доказательство общей полезности поступков столь трудно, что оно не может считаться убедительным, за исключением очень немногих случаев. Невозможно с уверенностью доказать это применительно ко

всем поступкам, *общепринятым* на практике; однако если санкции достаточно сильны, их самих по себе достаточно для доказательства того, что следование обычаю со стороны человека — общеплезно. Если же можно доказать общую полезность поступков, *не общепринятых* на практике, то это невозможно сделать при помощи обычного метода, суть которого состоит в выявлении в поступке тенденции к такому сохранению общества, которое само является только средством. Подобное доказательство можно осуществить только с помощью метода, ориентирующего личность в каждом возможном случае на должное суждение, показывающее, что данный поступок непосредственно направлен на создание чего-то, что само по себе является добром, либо на предотвращение чего-то, что является злом.

Абсолютная невероятность того, что общее предписание, касающееся полезности какого-либо поступка, было неправильным, является, по видимому, главным принципом, который следовало бы принимать во внимание при обсуждении вопроса о том, каким образом отдельный человек должен направлять свой выбор. Если мы исключим те предписания, которые обычно применяются в жизни и сильно санкционированы, то, видимо, не останется предписаний, по поводу которых невозможно было бы найти одинаково хороших аргументов "за" и "против". В пользу противоположных принципов, выдвигаемых моралистами различных школ как общеобязательные, можно самое большее сказать, что они называют поступки, которые приводили бы и действительно приводят людей, имеющих некоторый определенный характер и находящихся в некоторых определенных обстоятельствах, к преобладанию добра. Вполне возможно, конечно, что эти особые склонности и обстоятельства, оказывающие обычно влияние на полезность некоторых видов поступков, можно было бы в какой-то степени определить. Но вполне возможно, что до сих пор это еще не было сделано; важно отметить при этом, что, если бы даже такая задача была решена, она не дала бы нам предписаний, соблюдение которых считалось бы желательным для всех или хотя бы даже для большинства людей — что мы обычно предполагаем по отношению к моральным законам.

Моралисты, как правило, выступают за то, чтобы поступки или привычки поведения, считающиеся обязанностями или добродетелями, были одинаковыми у всех людей. В то же время в данных конкретных условиях, а возможно, и в состоянии более идеальном принцип разделения труда в соответствии с особыми способностями человека, считающийся правильным в отношении профессиональных занятий, безусловным, дал бы хорошие результаты и по отношению к добродетелям.

Кажется поэтому, что в сомнительных случаях человек, вместо того чтобы следовать предписаниям, хорошие последствия которых невозможно предвидеть в данном конкретном случае, скорее должен был бы руководствоваться в своем выборе непосредственным рассмотрением внутренней ценности (положительной или отрицательной) тех последствий, которые может его поступок дать. Суждения относительно внутренней ценности имеют то преимущество перед суждениями относительно средств, что если уж они истинны один раз, то истинны всегда; тогда как средство для достижения какого-либо добра в одном случае не будет им в другом. По этой причине разделом этики, разработка которого пред-

ставляется наиболее полезной с точки зрения руководства поведением, был бы раздел, рассматривающий, какие предметы и явления имеют внутреннюю ценность и в какой степени; между тем именно этой задачей больше всего пренебрегали ради попыток сформулировать моральные предписания к поведению.

Мы должны тем не менее рассматривать не только относительную ценность разных последствий, но также и относительную возможность их осуществления. Меньшее добро, достижение которого наиболее вероятно, следует предпочесть большему добру, но менее вероятному, если разница в вероятности осуществления обоих видов добра достаточно велика, чтобы перевесить различие в ценности. Этот факт, по-видимому, побуждает нас утверждать общую истинность трех принципов, которыми обычные моральные предписания имеют тенденцию пренебрегать.

(1) По всей вероятности, меньшее добро, к совершению которого данная личность имеет сильную склонность (если только это добро, а не зло), является более подходящей для нее целью, чем большее добро, которого она не в состоянии оценить. Ибо естественная склонность значительно облегчает достижение того, на что именно она направлена.

(2) Так как почти каждый человек отдает предпочтение тому, что близко касается его самого, считается правильным, чтобы человек больше стремился к достижению добра, которое его волнует и в котором он лично очень заинтересован, чем к достижению более широких добродетельных результатов. Эгоизм, без сомнения, выше альтруизма как доктрина средств; в подавляющем большинстве случаев наилучшее, что мы можем сделать, — это попытаться обеспечить осуществление добра, которое интересует нас лично, ибо именно благодаря этому интересу у нас есть бóльшая вероятность достичь его.

(3) Блага, которые могут быть достигнуты в недалеком будущем, настолько приближенном к сегодняшнему дню, что его можно назвать "настоящим", следует предпочесть тому добру, достижение которого возможно в далеком будущем и является по этой причине менее вероятным. Рассматривая все наши поступки с точки зрения их правильности, то есть только как средства для добра, мы легко можем упустить из виду по крайней мере один немаловажный факт. Суть его состоит в следующем: предмет, действительно являющийся добром самим по себе, существующий в данную минуту, имеет ту же самую ценность, что и предмет того же самого рода, который может существовать в будущем. Более того, моральные предписания, как уже было сказано, являются вообще не прямыми средствами для достижения позитивных видов добра, но средствами, обеспечивающими все необходимое для существования позитивного добра. Мы столько труда должны посвятить обеспечению существования собственно средств — требования профессии и забота о здоровье определяют способ заполнения такого большого количества нашего времени, что в тех случаях, когда у нас есть выбор, гарантированное обеспечение теперешнего добра будет, в общем, сильнее всего влиять на нас. Если бы это было не так, то мы бы тратили всю жизнь только на обеспечение ее продолжения. И до тех пор, пока такого рода предписания все-таки выполнялись бы, то, во имя достижения чего их считают ценными, вообще никогда бы не существовало.

101. (4) Четвертый вывод, вытекающий из того факта, что то, что правильно, или то, что составляет наш долг, должно, во всяком случае, определяться как средство для достижения добра, основан на исчезновении, как мы отмечали выше [89], обычного различия между указанными понятиями и понятием "уместный", или "полезный". Нашим "долгом" является только то, что будет средством для достижения наилучшей из возможных целей; и "уместное" должно быть в точности тем же самым, если мы действительно правильно используем данный термин. Мы не можем различить эти понятия, когда говорим: "Долгом является что-то, что мы должны делать"; о вещах же уместных мы не можем сказать, что выполнять их *должны*. Одним словом, эти два понятия не есть простые понятия, разные в последней инстанции, какими их обычно считают все, кроме утилитаристов. Такого различия в этике не существует. Единственное важное различие — это различие между тем, что есть добро само по себе, и тем, что есть добро как средство, причем второе зависит от первого. Но выше мы показали, что различие между "долгом" и "уместным" не соответствует этому различию. То, что является долгом, и то, что уместно, следует определить как средства для достижения добра, поскольку как одно, так и другое *может также* быть целью само по себе. Остается, следовательно, выяснить, каково же различие между тем, что является долгом, и тем, что уместно?

Одно различие, на которое указывают эти разные термины ("долг" и "уместный"), достаточно ясно. Некоторые группы поступков обычно вызывают специфические моральные чувства, тогда как другие их не вызывают. Например, термин "долг" обычно применяется только к той группе поступков, которые вызывают моральное одобрение или неисполнение которых вызывает моральное неодобрение, — особенно к группе последних. Почему получилось так, что моральные чувства тесно связаны именно с такими, а не иными видами поступков, — это вопрос, на который, видимо, пока нельзя ответить. Однако можно обратить внимание на следующее обстоятельство: у нас нет никакого основания относить во всех случаях поступки, с которыми тесно связано моральное чувство, к роду тех, что помогали или помогают сохранению жизни. Первоначально это чувство, вероятно, было связано со многими религиозными обрядами и церемониями, которые ни в малейшей степени не были биологически полезными.

Однако в наше время тем группам поступков, с которыми связаны моральные чувства, присущи две другие черты, характерные для достаточного числа поступков, чтобы эти черты могли оказать влияние на значение терминов "обязательный" и "уместный". Одна из них состоит в том, что "обязанности" относятся к числу поступков, которые многие люди имеют сильное искушение не выполнять. Другая характерная черта таких поступков заключается в том, что невыполнение "обязанностей" вообще приводит к последствиям, явно неприятным не для личности, не исполнившей свой долг, а для *кого-то другого*. Первая из этих черт относится к более распространенным, чем вторая, ибо последствия, неприятные для других людей, вытекающие из невыполнения "обязанностей по отношению к самому себе", умеренности и сдержанности, конечно, не столь явны, как последствия, влияющие на будущее самой



личности, которая эти обязанности не выполняет, в то время как искушения неумеренности и несдержанности весьма сильны.

Тем не менее группа поступков, называемых обязанностями, демонстрирует обе характерные черты: это не только поступки, исполнению которых противостоят сильные природные склонности, но также и поступки, наиболее очевидные последствия которых, обычно считающиеся добром, касаются других людей (а не действующего лица). Поступками же уместными являются те поступки, на которые нас почти постоянно толкают сильные природные склонности и все наиболее очевидные последствия которых, обычно считающиеся добром, касаются самого действующего лица. Поэтому можно в целом провести четкое различие "обязанностей" и уместных поступков как поступков, вызывающих определенные моральные чувства, которые мы часто имеем искушение не выполнять и наиболее очевидные последствия которых касаются не самого действующего лица, а кого-то другого.

Следует, однако, отметить, что ни одна из перечисленных характерных черт, с точки зрения которых "обязанность" отличается от уместного поступка, не дает нам основания для вывода, что поступки, являющиеся обязанностями, полезнее уместных поступков своей направленностью на создание большего преобладания добра. Задаваясь вопросом: "Является ли это моим долгом?" — мы не выясняем, обладает ли поступок, о котором идет речь, этими характерными чертами; мы просто выясняем, даст ли он в целом наилучшие из возможных последствия?

Если бы мы задали этот вопрос применительно к уместным поступкам, то утвердительный ответ на него должен иметь место столь же часто, как и ответ на вопрос относительно поступков, обладающих тремя характерными чертами "обязанностей". Правда, вопрос: "Является ли это уместным?" отличается от предыдущего вопроса, ибо, задавая его, мы спрашиваем: "Будет ли данный поступок иметь последствия какого-то определенного рода, о которых мы не знаем, хорошие они или плохие?" Тем не менее следует понять, что если бы в каком-то конкретном случае могло возникнуть сомнение в том, будут ли последствия данного поступка добром, то подобное сомнение повлекло бы за собой и сомнение в том, уместен ли данный поступок. Если от нас требуют *доказательства* уместности поступка, то мы можем его дать, лишь поставив вопрос, который поставили бы, доказывая, что данный поступок является обязанностью, а именно вопрос: "Имеет ли данный поступок в целом наилучшие из возможных последствия?"

Поэтому вопрос: "Является ли какой-то поступок долгом или только уместным?" не имеет значения, если речь идет об этической проблеме: должны ли мы совершать этот поступок? Когда мы принимаем обязательность или уместность какого-либо поступка за конечную *причину* его совершения, то мы используем оба эти термина в абсолютно одном и том же значении: когда я задаю вопрос: "Является ли данный поступок *действительно* моим долгом?" или "*Действительно* ли он уместен?" — то *предикат*, о приложимости которого ставится вопрос, здесь тот же самый. В обоих случаях мы спрашиваем: "Является ли тот или иной результат наилучшим из возможных?" — то есть повлияет ли результат,

о котором идет речь, на то, что является *моим* (как это обычно бывает, когда мы говорим об уместности), или это будет какой-то другой результат (как бывает, когда мы говорим об обязанности) — такое различие не имеет большего значения для ответа на поставленный мной вопрос, чем имеет для меня различие между двумя разными последствиями, касающимися других людей. Настоящее различие между обязательными и уместными поступками состоит не в том, что первые являются поступками, исполнение которых в каком-то смысле лучше, более обязательно или более полезно, а в том, что обязанности являются поступками, которые хвалить или подкреплять санкциями более полезно, чем поступки, которые мы имеем искушение не совершать.

102. Что же касается поступков, отвечающих личным интересам, то здесь дело обстоит несколько иначе. Когда мы ставим вопрос: "Действительно ли это соответствует моим интересам?" — то мы, по-видимому, спрашиваем исключительно о том, являются ли *последствия* данного поступка *для самого действующего лица* наилучшими из возможных. И может легко случиться, что то, что для меня самого дает последствия, действительно наилучшие из возможных, вообще говоря не дает наилучших последствий. Поэтому *мой подлинный интерес* может отличаться от того, что действительно уместно или что является долгом. Утверждение, согласно которому данный поступок "отвечает моим интересам", равнозначно, в сущности, утверждению, как мы показали это в главе III [59—61], что его *последствия* — действительно добро. "Мое собственное добро" означает лишь некоторый результат, касающийся меня самого, выступающий добром абсолютно и объективно; именно сам предмет, а не его добро принадлежит *мне*; он может быть либо "частью общего добра", либо вообще не быть добром; и не существует третьей возможности толковать термин "добро для меня". Но то, что "соответствует моим интересам" — хотя оно должно быть каким-то действительным добром, — составляет только одно из возможных хороших последствий. Поэтому не исключено, что мы, совершив поступок, "соответствующий нашим интересам", — хотя и здесь мы осуществим *какое-то* добро, — в целом вообще получим меньше добра, чем получили бы его, поступив иначе.

Самопожертвование может быть настоящей обязанностью, точно так же, как пожертвование каким-то отдельным благом — будет ли оно касаться нас самих или других людей — может быть необходимым для того, чтобы получить лучший общий результат. Ибо тот факт, что какой-то поступок действительно соответствует моим интересам, никогда не может быть достаточным основанием для совершения этого поступка: доказывая, что он не является средством для достижения наилучшего из возможного, мы доказываем неуместность такого поступка, а не его несоответствие чьим-то личным интересам.

Тем не менее конфликт между долгом и интересом не обязателен: то, что соответствует моим интересам, может быть также средством для наилучшего из возможного. Источником возможного конфликта, по-видимому, может быть не то главное различие, которое подсказывают различающиеся между собой термины "долг" и "интерес", а то, которое

подсказывает контраст между "долгом" и тем, что "уместно". Под поступками, "соответствующими личным интересам", мы понимаем *главным образом* такие поступки, которые безотносительно к тому, являются ли они средством для достижения наилучшего из возможного или не являются, имеют последствия, более всего касающиеся действующего лица; то есть поступки, которые у него нет искушения не совершать и с которыми не связано никакое моральное чувство. Следовательно, различие между данными терминами не относится к числу исходно этических. И здесь также "обязанности" (duties) — не более полезные или более обязательные поступки, чем поступки, соответствующие личным интересам; это только поступки, которые полезнее хвалить.

103. (5) Пятый, довольно важный вывод, относящийся к практической этике, касается того, что следует понимать под "добродетелью".

Не может быть никакого сомнения в правильности данного Аристотелем определения добродетели, когда он говорит, что добродетель является "привычной склонностью" к совершению некоторых определенных поступков: это один из признаков, отличающих добродетель от других вещей. Но "добродетель" и "порок" служат одновременно и этическими терминами: используя их правильно, мы хотим с помощью одного из них выразить похвалу, а с помощью другого — порицание. Хвалить же что-то — значит утверждать следующее: либо это что-то само по себе является добром, либо же оно является средством для достижения добра. Следует ли поэтому при определении добродетели говорить о том, что она должна быть добром сама по себе?

Не вызывает сомнения, что, согласно обычной точке зрения, добродетели рассматриваются как добро само по себе. Чувство морального одобрения добродетелей основано отчасти на том, что мы приписываем им внутреннюю ценность. Даже гедонист рассматривает их как добро само по себе, когда испытывает по отношению к ним определенное моральное чувство: добродетель была главным претендентом на положение *единственного* добра после удовольствия. Тем не менее я полагаю, что мы не можем считать частью определения добродетели то, что она должна быть добром сама по себе. Ибо термин "добродетель" имеет столь независимое значение, что если в каком-то конкретном случае было доказано, что склонность, обычно считающаяся добродетельной, не является добром сама по себе, то мы не сочли бы это достаточным основанием для того, чтобы сказать: "Данная склонность не была добродетелью, но лишь считалась таковой".

Критерий этического значения термина "добродетель" — тот же самый, что и термина "обязанность". Какого доказательства мы требовали бы по отношению к данному конкретному случаю, чтобы назвать термин плохо подходящим для этого случая? Ответ здесь таков. Критерием этического значения добродетелей и обязанностей, к тому же считающимся окончательным, служит вопрос: "Являются ли они средством, ведущим к добру?" Если бы можно было показать, что какая-то конкретная склонность, обычно считающаяся добром, вообще говоря,

вредна, то мы сказали бы сразу: "В таком случае она не есть действительно добродетельная склонность". Следовательно, добродетель можно определить как постоянное расположение к совершению определенных поступков, которые дают наилучшие из возможных результаты. Ибо нет никакого сомнения относительно рода поступков, совершать которые обычно считается добродетельным. В целом это поступки, являющиеся обязанностями, с той поправкой, что к ним мы относим также те поступки, которые *были бы* обязанностями, если бы исполнение их было для людей вообще возможным. Поэтому по отношению к добродетелям правилен тот же самый вывод, что и по отношению к обязанностям. Если они действительно добродетели, то они должны быть добром как средства; но этот вопрос я не хочу здесь обсуждать. Но отсюда не следует, что добродетели хоть сколько-нибудь полезнее, чем те склонности, благодаря которым мы совершаем поступки, отвечающие личным интересам. Точно так же, как обязанности отличаются от уместных поступков, добродетели отличаются от других полезных склонностей не какой-то большей полезностью, а тем, что они представляют собой именно те склонности, хвалить и санкционировать которые особенно полезно потому, что сильны и часты искушения не совершать те поступки, на которые они направлены.

Добродетели, следовательно, — это постоянные склонности к совершению поступков, которые являются обязанностями или которые были бы обязанностями, если бы большинство людей имело достаточную волю для того, чтобы совершать их. Обязанности же представляют собой особый класс поступков, совершение которых дает, по крайней мере в целом, лучшую сумму последствий, чем их несовершенство. Такие поступки хороши как средства, но не все они являются обязанностями; это название ограничивается тем конкретным классом поступков, которые часто трудно совершить, поскольку возникают соблазны действовать в противоположном направлении. Отсюда следует, что, решая вопрос, является ли данный конкретный поступок или склонность добродетелью или обязанностью, мы столкнемся с трудностями, перечисленными в пункте (3) этой главы. Мы будем иметь право утверждать, что данная склонность или данный поступок является добродетелью или обязанностью только в результате такого исследования, какое мы описали выше. Мы должны доказать, что склонность или поступок, о которых идет речь, в целом лучше как средства, чем другие возможные и вероятные альтернативы; привести же такое доказательство мы сможем только для конкретных общественных условий, ибо то, что является добродетелью или обязанностью в одном общественном устройстве, может не быть ими в другом.

104. Но относительно добродетелей и обязанностей возникает еще другой вопрос, который должен быть решен путем только лишь интуиции, при помощи осторожно и адекватно примененного метода, который мы разъяснили выше при обсуждении гедонизма. Это вопрос о том, являются ли склонности и поступки, обычно считающиеся (правильно или неправильно) добродетелями или обязанностями, добром сами по

себе, или имеют ли они внутреннюю ценность. Моралисты очень часто утверждали, что добродетель или совершение добродетельных поступков — единственное добро или по меньшей мере наилучший из видов добра. Действительно, когда моралисты обсуждали проблему, что есть добро само по себе, то они обычно признавали, что добро само по себе должно быть либо добродетелью, либо удовольствием. Если бы значение самого вопроса было ясно понято, то весьма сомнительно, чтобы существовала столь большая разница во взглядах либо чтобы кто-то мог утверждать, что рассмотрение *должно* быть ограничено двумя этими альтернативами. И как мы уже убедились, значение его, пожалуй, никогда не было ясно понято.

Почти все этики совершили "натуралистическую ошибку" — не обратили внимания на то, что понятие внутренней ценности является единственным в своем роде и простым. Вследствие этого они не провели четкого различия между средством и целью и рассматривали проблемы "Что мы должны делать?" или "Что должно существовать?" как простые и недвучные вопросы, не различая случаев, когда причина того, что что-то должно быть сделано или должно существовать, заключалась в наличии у этого "что-то" внутренней ценности, а когда оно служило средством для достижения еще чего-то, обладающего внутренней ценностью. Поэтому мы должны быть готовы обнаружить у добродетели столь же равное право считаться единственным или главным добром, как и у удовольствия, особенно после того, как убедимся, что называть в определении что-то добродетелью равнозначно тому, чтобы назвать его средством для достижения добра. Преимущество защитников добродетели перед гедонистами состоит, таким образом, в том, что добродетели, как очень сложные психические факты, содержат многое, что является добром само по себе, и в гораздо большей степени, чем в удовольствии. С другой стороны, преимущество защитников гедонизма состоит в том, что их метод подчеркивает различие между средствами и целями, хотя они и не заметили того факта, который очень легко заметить, что специфический этический предикат, приписываемый ими удовольствию, а именно что оно *не является* просто средством, должен относиться также и ко многому другому.

105. Что же касается внутренней ценности добродетели, то можно в общих чертах установить следующее: (1) большинство склонностей, которым мы даем название добродетелей и которые действительно соответствуют данной дефиниции, поскольку вообще являются ценными склонностями как средства, по крайней мере в нашем обществе, не имеет совершенно никакой внутренней ценности; (2) ни один конкретный элемент в остальном количестве этих склонностей, ни даже все различные элементы, вместе взятые, не могут считаться, без совершения грубой ошибки, единственным добром. И даже те, кто разделяет точку зрения, согласно которой единственное добро можно найти в добродетели, почти всегда одновременно признают правильными и другие точки зрения, противоположные данной, чему причина — главным образом отсутствие анализа значения этических понятий.

Наиболее ярким примером такой непоследовательности в их толковании служит христианское понимание того, что добродетель, являясь единственным добром, может, однако, быть вознаграждена еще чем-то отличным от нее. Такой наградой за добродетель в христианской этике обычно считается рай. А чтобы быть такой наградой, рай должен содержать некий элемент, называемый счастьем, который, по всей вероятности, не совсем идентичен самому добродетельному поведению, подлежащему вознаграждению.

Но если проблема представляется таким образом, в этом случае нечто, что не является добродетелью, должно быть либо добром само по себе, либо элементом того, что имеет самую большую внутреннюю ценность. Обычно во внимание не принимается тот факт, что если что-то действительно может быть наградой, то оно должно быть добром само по себе: ибо нелепо говорить о вознаграждении человека чем-то менее ценным, чем то, что награждаемое лицо уже имеет или что вообще не имеет ценности. Так, точка зрения Канта, согласно которой добродетель делает нас *достойными* счастья, явно противоречит точке зрения, имплицитно содержащейся в учении Канта и тесно связанной с его именем, согласно которой единственным, что имеет внутреннюю ценность, является добрая воля. Правда, это не дает нам права выдвигать возражение, иногда звучащее в адрес Канта, что он вопреки самому себе был эвдемонистом или гедонистом, ибо из его взглядов не вытекает, что счастье есть единственное добро. Из них вытекает как раз следующее: добрая воля *не является* единственным добром; состояние, в котором мы и добродетельны, и счастливы, имеет большую внутреннюю ценность, чем состояние, в котором счастье отсутствует.

106. Однако объективный анализ претензий добродетели на внутреннюю ценность требует разграничения некоторого числа отличных друг от друга моральных состояний, подпадающих под то общее определение, что они являются постоянными склонностями к выполнению обязанностей. Мы можем разграничить три совершенно разных состояния, которые легко смешать одно с другим: каждое из них особо подчеркивалось в различных системах морали и в отношении каждого из них выдвигались претензии, что только оно одно составляет добродетель и, следовательно, является единственным добром. Мы можем, прежде всего, разграничить: (а) с одной стороны, ту постоянную характерную особенность нашей души, которая состоит в том, что выполнение долга, в точном значении этого слова, становится привычкой, подобно многим действиям, совершаемым, например, при одевании, и (b), с другой стороны, ту постоянную черту, которая состоит в том, что хорошие мотивы обычно служат причиной исполнения обязанностей. Что касается пункта (b), то здесь различаются, с одной стороны, постоянная тенденция, которая делает актуальным один конкретный мотив, а именно желание выполнить долг ради самого долга; с другой же стороны, все другие мотивы, как-то: любовь, доброжелательность и т. п. Таким образом, мы получаем три вида добродетелей, внутреннюю ценность которых мы должны теперь рассмотреть.

(а) Не подлежит никакому сомнению, что человек в силу своего характера будет привычно исполнять некоторые обязанности, никогда не задумываясь ни над тем, что это — обязанности, ни что из их исполнения следует какое-то добро. Мы не можем отрицать и в действительности не отрицаем, что такой человек обладает добродетелью, состоящей в склонности к исполнению подобных обязанностей. Я, например, честен в том смысле, что привычно воздерживаюсь от всех поступков, квалифицируемых законом как воровство, даже там, где некоторые другие люди имели бы сильное искушение совершить такие поступки. Отрицать при этом, что я действительно обладаю добродетелью честности, означало бы противоречить повседневному словопотреблению: ибо совершенно ясно, что я имею привычную склонность к выполнению некоторой обязанности. И несомненно, очень полезно, чтобы как можно больше людей имело подобную склонность: это добро как средство. Однако я могу с уверенностью утверждать, что ни многократное исполнение мною этой обязанности, ни моя склонность к ее исполнению не имеют ни малейшей внутренней ценности. Поскольку же в большинстве случаев добродетели, по-видимому, имеют такую природу, мы можем отважиться утверждать, что они вообще не обладают никакой внутренней ценностью. Причем существует, как мне кажется, хорошее основание считать добродетели тем полезнее, чем в большей степени им присущ вышеуказанный характер; ибо полезный поступок, превращаясь в привычное или инстинктивное действие, дает большую экономию труда. Но совершенно нелепо утверждать, что добродетель, которая не содержит в себе ничего больше, кроме этого, является добром сама по себе.

Именно такую нелепость (мы можем здесь это отметить) совершила этика Аристотеля: его определение добродетели не исключает склонности к совершению поступков инстинктивным образом, а данное им описание конкретных добродетелей явно *включает* такие поступки. То, что поступок, оцениваемый как выражение добродетели, должен быть совершен *τοῦ καλοῦ ἔνεκα*, является квалификацией, которой Аристотель часто позволял исчезать из поля своего зрения. С другой стороны, он, кажется, считал культивирование *всех* добродетелей целью самой по себе. Аристотель, в сущности, трактовал этику в ее самых важных пунктах в высшей степени несистематично и непоследовательно, что следует из его попытки основать ее на "натуралистической ошибке". Ибо, строго говоря, мы должны были бы, согласно его собственному утверждению, считать *θεωρία* *единственным* добром самим по себе, а в таком случае ценность, которую он приписывает практическим добродетелям, не может быть внутренней ценностью; в то же время едва ли Аристотель считал ее просто полезной, поскольку он не предпринимал попытки доказать, что она является только средством для *θεωρία*. А поэтому не подлежит никакому сомнению тот факт, что он вообще считает культивирование практических добродетелей добром того же самого рода, что *θεωρία*, только в меньшей степени (то есть чем-то, обладающим внутренней ценностью). Аристотель, следовательно, не может избежать упрека в том, что он рекомендует как имеющие

внутреннюю ценность такие примеры добродетельного поведения — примеры склонности к совершению поступков, которые мы, используя современный язык, назвали бы сейчас просто "внешне правильными".

Не подлежит сомнению, что Аристотель правильно применил выражение "добродетель" к таким склонностям. Протест же против точки зрения, согласно которой "внешняя правильность" якобы достаточна сама по себе, чтобы свидетельствовать об "обязанности" или о "добродетели", — протест, который обычно и совершенно правильно приписывается в заслугу христианству, — в главном своем содержании является, по-видимому, ошибочным способом формулирования следующей важной истины: там, где есть только "внешняя правильность", нет внутренней ценности. Обычно считается (хотя и ошибочно), что назвать что-то добродетелью — значит сказать, что оно имеет внутреннюю ценность; согласно этому предположению, точка зрения, утверждающая, что добродетель не состоит в самой склонности к поступкам, внешне правильным, действительно есть шаг вперед в этическом познании после этики Аристотеля. Вывод, согласно которому определение добродетели у Аристотеля не является адекватным и представляет собой ошибочное этическое суждение, совершенно правилен, если в значении выражения "добродетель" содержится "внутренняя ценность", но эта последняя посылка ошибочна.

107. (b) У человека может быть такая духовная структура, что в результате привычки исполнять какой-то конкретный долг в его сознании каждый раз возникает чувство любви к какому-то внутренне ценному последствию, которое он ожидает получить путем совершения данного поступка, или чувство ненависти по отношению к какому-то внутренне плохому последствию, которого он надеется избежать, совершив свой поступок. В таком случае эта любовь или эта ненависть будет составной частью причины его поступка, и мы можем назвать ее одним из *мотивов* поступка. Если подобное состояние чувств обычно существует в сознании в момент исполнения обязанностей, то нельзя отрицать, что в психическом переживании данного человека в момент исполнения долга содержится какая-то внутренняя ценность. Нельзя также отрицать того, что склонность к исполнению обязанностей мы называем добродетелью.

Следовательно, мы имеем здесь примеры, в которых осуществление добродетели действительно содержит какое-то внутреннее добро само по себе. Если добродетель состоит в склонности к некоторым определенным мотивам, то ее осуществление *может* иметь внутреннюю ценность; однако ценность этой добродетели весьма изменчива в зависимости от природы мотивов и их предметов.

Что касается стремления христианства подчеркивать важность мотивов — "внутреннего" настроения, в котором совершается правильный поступок, — то мы можем сказать, что оно оказало услугу этике. Однако следовало бы обратить внимание на тот факт, что, когда воздается хвала христианской этике в том ее понимании, какое дает Новый завет, чаще всего не обращается внимание на два очень важных различия, которых совсем не заметила христианская этика. Прежде всего, Новый завет в значительной мере имеет в виду продолжение традиции древнеев-



рейских пророков и следует им, рекомендуя такие добродетели, как "справедливость" и "милосердие", в противоположность следованию лишь ритуальным предписаниям; таким образом, он рекомендует добродетели, которые, подобно аристотелевским добродетелям, могут быть добром *только* как средства. Эту сторону учения Нового завета следует поэтому четко отличать от другой его характерной стороны, состоящей в том, что Новый завет особо выделяет точку зрения, согласно которой гнев без причины является таким же злом, как реальное убийство. Во-вторых, поскольку Новый завет в равной мере хвалит и добро только как средство, и добро само по себе, следовательно, он совершенно не различает эти два вида ценности. Конечно, гнев человека действительно может быть сам по себе таким же злом, как убийство, — и здесь Христос, возможно, прав, но его слова могли бы вызвать предположение, что немотивированный гнев является *также* и со всех точек зрения *таким же* злом, как и убийство, что он *вызывает* такое же большое количество зла; но это совершенно не соответствует истине!

Короче говоря, когда христианская этика одобряет что-то, она не отличает одобрения добра как средства от одобрения его как цели; отсюда она одобряет также, с одной стороны, добро в качестве средства, как будто оно было добром само по себе, а с другой — только добро само по себе, как будто оно было также и добром как средство. Более того, следует отметить, что не только христианская этика обращает внимание на те элементы в добродетели, которые являются добром сами по себе. Этика Платона, например, гораздо яснее и последовательнее, чем какая-либо другая система, защищает точку зрения, согласно которой внутренняя ценность присуща только тем состояниям души, содержанием которых является любовь к добру или ненависть к злу.

108. (с) Христианская этика отличается от этики Платона тем, что она подчеркивает ценность одного конкретного мотива — того, который основан на чувстве, вызываемом мыслью не о хороших самих по себе последствиях данного поступка и даже не о ценности самого поступка, а мыслью о его правильности. Мысль об отвлеченной "правильности" и разные степени особого чувства, которое эта мысль вызывает, и составляют вместе специфически "моральное чувство", или "совесть". По-видимому, наиболее точно поступок бывает назван "внутренне правильным"<sup>1</sup> только на основе того, что действующее лицо считает поступок, который он намеревается совершить, правильным: мысль о "правильности" должна была существовать в его сознании, но не обязательно должна была входить в состав мотивов его поступка. Под выражением "совестливый человек" мы понимаем человека, который, задумываясь над тем, что он должен делать, всегда имеет в виду мысль о правильности поступка и не совершит его до тех пор, пока не убедится в том, что его предполагаемый поступок правилен.

---

<sup>1</sup> Это значение термина следует четко отличать от другого, в каком о намерении действующего лица можно говорить как о "правильном", если только этот человек стремится к достижению наилучших из возможных результатов.

Как мне кажется, наличие этой мысли в сознании и действие ее в качестве мотива поступков стали более частым предметом внимания и одобрения, несомненно, благодаря влиянию христианства; однако нет основания считать, как это предлагает учение Канта, что Новый завет якобы *только* этот мотив называл внутренне ценным. Нет, по-видимому, почти никакого сомнения в том, что Христос, говоря нам, чтобы "мы любили ближнего своего как самого себя", не имел в виду исключительно то, что Кант называет "практической любовью", — совершение добрых дел, *единственным* мотивом которых является мысль о правильности поступка или чувство, вызванное этой мыслью. К "внутренним склонностям", ценность которых отстаивал Новый завет, относятся, несомненно, и такие простые "естественные склонности", по терминологии Канта, как, например, жалость и т. п.

Но что мы можем сказать о добродетели, когда она основана на склонности к тому, чтобы мысль о правильности поступка была мотивом выполнения обязанностей? Трудно, по-видимому, отрицать тот факт, что чувство, вызываемое правильностью как таковой, имеет определенную внутреннюю ценность; но еще труднее спорить с тем фактом, что наличие этого чувства в сознании может повысить ценность отдельных составных того целого, в которое оно входит. Но, с другой стороны, оно, конечно, не имеет большей ценности, чем многие мотивы, о которых мы говорили в нашем последнем разделе, чем чувство любви, обращенное на действительное внутреннее добро. Что касается имплицитно содержащейся в учении Канта точки зрения, согласно которой это чувство было якобы *единственным* добром, то она противоречит другим свойственным ему точкам зрения<sup>1</sup>. Ибо он твердо считает *лучшим* совершение поступков, к которым, согласно его точке зрения, нас толкает мотив любви, а именно "материальных" обязанностей, чем их несовершенство. Но если вообще эти поступки лучше, в таком случае они должны быть лучше либо сами по себе, либо как средства. Первое предположение было бы прямо противоположно утверждению, что мотив правильности является *единственным* добром; второе же исключает сам Кант, утверждая, что никакие поступки не могут быть *причиной* существования этого мотива. Мы можем отметить также, что и другие его утверждения, касающиеся данного мотива, а именно то, что он *всегда* есть добро как средство, нельзя поддержать. Известно, например, что очень вредные поступки могут быть результатом мотивов, согласных с совестью, или что совесть не всегда говорит нам правду о том, какие поступки правильны. Нельзя также утверждать даже того, что этот мотив *более* полезен, чем многие другие мотивы. Он является одним из вообще полезных, и это единственное, с чем здесь можно согласиться.

Все то, что я еще могу сказать по проблеме элементов в некоторых добродетелях, которые есть добро сами по себе, или по проблеме относительных степеней их совершенства, равно как и доказательство

---

<sup>1</sup> Кант, насколько я знаю, никогда ясно не высказывал эту точку зрения; однако она имплицитно содержится, например, в кантовской аргументации против гетерономии.

того, что все эти элементы, вместе взятые, не могут быть единственным добром, я откладываю до следующей главы.

109. Главные моменты, на которые я хотел обратить внимание в этой главе, можно обобщить следующим образом.

(1) Я показал, прежде всего, каким образом в теме, которой она посвящена, а именно в проблеме этических суждений, относящихся к поведению, содержится вопрос, совершенно отличный от двух вопросов, обсужденных ранее, а именно от вопросов: (а) "Какова природа предиката, которым специально оперирует этика?"; (б) "Какого рода предметы обладают сами по себе качеством, приписываемым этим предикатом?" Практическая этика выясняет не то, "Что должно быть?", а то, "Что мы должны делать?"; она ставит вопросы: "Какие поступки являются *обязательными*?", "Какие поступки являются *правильными* и какие *неправильными*?" На все эти вопросы можно ответить, лишь показывая связь поступков как *причин* или *необходимых условий* того, что является добром самим по себе. Таким образом, исследования практической этики целиком относятся к *третьей группе* этических проблем — к проблемам, касающимся того, "Что является добром как средство?" или, что равнозначно предыдущему, "Что является средством для добра?" — "Что является причиной или необходимым условием добра самого по себе?" [86—88].

(2) Но практическая этика ставит эти вопросы почти исключительно по отношению к поступкам, которые большинство людей может совершить, если только *захочет*. Причем она не только устанавливает, какой из них будет иметь *какие-либо* хорошие или плохие последствия, но и выясняет, какой из поступков, возможных как предмет желания в данный момент, даст наилучший *общий* результат. Утверждать, что какой-то поступок является обязанностью, значит утверждать, что это именно такой возможный поступок, который *всегда* в определенных, известных обстоятельствах дает лучшие результаты, чем какой-либо другой. Отсюда следует, что обычные суждения с термином "долг" в качестве предиката далеки от самоочевидности и всегда требуют доказательства, которое при существующих средствах познания привести невозможно [89—92].

(3) Действительные и возможные усилия этики ограничиваются доказательством того, что некоторые определенные поступки, возможные как предмет желания, дают *вообще* лучшие или худшие общие результаты, чем какая-либо вероятная альтернатива. Доказательство же этого даже по отношению к совокупности последствий в относительно недалеком будущем должно, очевидно, быть трудным делом. И вопрос о том, дает ли то, что приносит наилучшие результаты в таком близком будущем, также и наилучшую сумму последствий в целом, — это вопрос, требующий исследования, которое до сих пор предпринято не было. Если такая связь между ближайшими и отдаленными последствиями действительно существует и если мы даем название "долг" тем поступкам, которые в ближайшем будущем в целом создадут *вообще* лучшие результаты, чем какая-либо иная возможная альтернатива, то доказательство правильности некоторых немногочисленных наиболее распространенных предписаний долга окажется вполне возможным, но

только в определенных общественных условиях, более или менее часто возникающих в истории. Такое доказательство только в *некоторых случаях* возможно без правильного суждения о том, что является добром, а что — злом само по себе, без суждения, которое этики до сих пор никогда не приводили. Что касается поступков, *общая* полезность которых была доказана таким образом, то личность *всегда* должна их исполнять; в то время как в других случаях, когда обычно даются предписания, личность должна сама обсудить возможные последствия своего конкретного поступка, руководствуясь правильным пониманием того, что есть добро, а что — зло само по себе [93—100].

(4) Чтобы доказать, что какой-то поступок является долгом, нужно показать, что он удовлетворяет вышеперечисленным условиям. Но поступки, обычно называемые обязанностями, не удовлетворяют им в какой-то определенной степени по сравнению с поступками, называемыми "уместными" или "соответствующими личным интересам". Называя их "долгом", мы подразумеваем под этим лишь то, что к ним *относится*, помимо прочих черт, некоторый внеэтический предикат. Точно так же под добродетелью мы понимаем главным образом некоторую постоянную склонность к исполнению "обязанностей" в этом ограниченном значении. А поэтому добродетель, если она действительно добродетель, должна быть добром как *средством* в том смысле, который удовлетворяет вышеизложенным условиям; но она как средство *не лучше* недобродетельных склонностей. Она вообще не имеет ценности сама по себе. Если же добродетель обладает ценностью, то это не значит, что она — единственное добро или наилучшее из видов добра. "Добродетель", следовательно, не является, как это обычно предполагается, единственным *этическим* предикатом [101—108].

110. Название данной главы неясно. Называя какое-то состояние "идеалом", можно подразумевать при этом три разные вещи, которые имеют лишь одну общую черту, а именно: во всех трех случаях мы хотим сказать, что данное состояние есть не только добро само по себе, но и является внутренне ценным в значительно большей степени, чем многое другое.

(1) Слово "идеал" может, во-первых, иметь то значение, для выделения которого больше всего подходит написание его с большой буквы. В таком случае "Идеал" означает наилучшее состояние, которое вообще можно себе представить, высшее добро или абсолютное добро. Именно в этом-то значении правильное понятие о рае было бы правильным понятием об идеале; ибо под идеалом понимается состояние, которое было бы абсолютно совершенным.

(2) Данное значение слова "идеал" вполне четко отличимо от другого его значения, согласно которому идеал является наилучшим из *возможных* в этом мире состояний. Второе значение анализируемого понятия можно отождествить с тем, которое часто выступает в философии как "благо человека" или как *конечная цель*, к которой должно стремиться наше развитие. В этом значении мы говорим об утопиях, что они являются идеалами. Создатель утопии может допустить возможность существования многих вещей, которые фактически не могут существовать, но он всегда признает, что невозможное, как следствие законов природы, все-таки существует; и отсюда его конструкция в принципе отличается от той, в которой бы не принимались в расчет никакие законы природы, даже несмотря на самое очевидное установление этих законов. Во всяком случае, вопрос: "Каково наилучшее состояние вещей, которое мы *можем* осуществить?" совершенно отличен от вопроса: "Каково было бы наилучшее состояние вещей, которое мы могли бы себе вообразить?"

(3) Наконец, называя какое-то состояние "идеалом", мы можем понимать его как состояние, имеющее в высшей степени большую внутреннюю ценность. Очевидно, что, прежде чем ответить на вопрос: "Что является идеалом в этом значении?" — нужно ответить на вопрос: "Что является абсолютным добром или благом человека?" В данной главе мы преимущественно будем рассматривать идеал в этом третьем значении, и основная ее задача состоит в том, чтобы дать позитивный ответ на главный вопрос этики, а именно на вопрос: "Что является добром само по себе или целью как таковой?" До сих пор мы получили только негативный ответ на него, установив, что удовольствие — не единственное добро.

111. Выше уже отмечалось, что от правильного ответа на данный вопрос будет зависеть правильный ответ на два других вопроса: "Что является абсолютным добром?" и "Что является благом человека?"; и прежде чем мы перейдем к его обсуждению, необходимо подчеркнуть, какое соотношение возникает между ним и двумя последними вопросами.

(1) Вполне возможно, что абсолютное добро может целиком состоять из таких свойств, которые невозможно даже вообразить. То, что так действительно и есть, вытекает из принципа, разъясненного в главе I [18—22], для обозначения которого мы предложили применить термин "органическое единство". Содержание этого принципа заключается в том, что внутренняя ценность целого не идентична и не пропорциональна сумме ценностей его частей. Отсюда следует, что для достижения наибольшей возможной суммы ценностей своих частей идеал действительно должен был бы в конечном счете охватывать все обладающее внутренней ценностью хотя бы в малейшей степени; однако целое, которое содержало бы все эти части, могло бы быть не столь ценным, как какое-то другое целое, не содержащее некоторых позитивных благ. Но если целое, которое не содержит всех позитивных благ, все-таки может быть лучше, чем целое, которое все эти блага содержит, то отсюда следует, что наилучшее целое может не содержать *ни одного* из тех позитивных благ, которые мы знаем.

Следовательно, установление идеала *может быть* вне сферы наших возможностей. Но хотя нельзя возражать против существования такой возможности, все-таки никто не имеет права утверждать, что эта возможность является действительностью — что идеал невозможно представить в воображении. Мы не можем судить о сравнительной ценности предметов, о которых высказываем суждение, если мы их себе не представляем. Поэтому у нас нет основания утверждать, что что-то, чего мы не можем себе представить в воображении, было бы лучше, чем то, что мы можем себе представить, хотя у нас нет также оснований возражать против возможности того, что первое действительно лучше второго. И наши поиски идеала должны ограничиться поисками такого состоящего из известных нам элементов целого, которое кажется лучше всех остальных. Мы никогда не будем иметь права сказать, что выбранное таким способом целое является совершенством, но будем иметь право утверждать, что оно лучше, чем какое-либо другое целое, выдвинутое вместо него.

Коль скоро, однако, каждая вещь, относительно которой имеется какое-то основание считать ее идеалом, должна состоять из известных нам элементов, то сравнительная оценка этих элементов и должна быть нашим главным средством для решения вопроса о том, что является идеалом. Наилучшим идеалом, какой мы можем сконструировать, будет такое состояние вещей, которое содержит в себе наибольшее количество позитивно ценных элементов и не содержит ничего плохого или безразличного. Главный недостаток предпринимаемых философами попыток сконструировать идеал состоит, по-видимому, в том, что они упускают из виду многие вещи очень высокой позитивной ценности, хотя ясно, что это упущение не увеличивает ценности целого. В таких случаях можно

смело утверждать, что предложенный идеал не является идеалом. Рассмотрение позитивных видов добра, к которому я собираюсь теперь перейти, покажет, я надеюсь, что ни один из выдвигаемых до сих пор идеалов все же не удовлетворителен.

Великие позитивные блага столь многочисленны, что каждое целое, которое должно охватить их все, окажется в высшей степени сложным. И хотя сам факт такой многочисленности благ делает трудным и даже невозможным для человека решение вопроса о том, что является Идеалом (в первом значении этого слова) или абсолютно наилучшим состоянием вещей, какое вообще можно представить, он достаточен для опровержения тех идеалов, в которых упущены позитивные блага без какой-либо видимой пользы от этого упущения. Философы всегда, по-видимому, искали лишь *наилучшее для всех*, не принимая во внимание тот факт, что целое, состоящее из двух очень ценных элементов, могло быть само по себе значительно выше каждой из составных частей, даже несмотря на то, что одна из частей гораздо менее ценна, чем другая.

(2) С другой стороны, утопии имеют обычно не только эти, но и противоположные недостатки. Обычно при построении утопий их творцы руководствуются лишь принципом избежания большого зла, существующего в данное время, не задумываясь в достаточной мере над дополнительной ценностью элементов, включенных в идеал. Так называемые блага, принимаемые ими во внимание, это в основном блага, которые в лучшем случае могут быть только средством для того, что является добром (как, например, свобода), без которых, возможно, никакое добро не может существовать в этом мире, но которые не имеют ни малейшей ценности сами по себе и относительно которых во всяком случае неизвестно, могут ли они создать что-либо, обладающее ценностью. Правда, создатели утопий, главная цель которых заключалась в построении идеала наилучшего сочетания благ, возможного в нашем мире, по необходимости должны включать в описываемое ими состояние многие вещи, не имеющие никакой внутренней ценности, но являющиеся, по-видимому, в силу существующих законов природы, безусловно необходимым условием всякого добра. Однако фактически они охватывают многие вещи, необходимость которых в лучшем случае не очевидна; они делают это под влиянием ошибочного мнения, будто данные вещи были добром сами по себе, а не только средством для достижения добра. Вместе с тем они упускают в своем описании значительные позитивные блага, достижение которых, по-видимому, столь же возможно, как и многие из рекомендуемых ими изменений.

Иначе говоря, концепция блага человека обычно ошибочны не только в том, что, как и концепции безусловного добра, они упускают из виду какие-то позитивные блага, но и в том, что включают в содержание идеала индифферентные вещи; они делают это там, где границы, поставленные естественной необходимостью (концепция блага человека тем отличается от концепции абсолютного добра, что учитывает эти границы), не дают основания исключать блага и включать индифферентные вещи. В сущности, для того чтобы правильно решить, какое состояние вещей следует считать своей целью, мы должны рассмотреть не только то, каких результатов мы можем достичь, но также и то, какие из

одинаково возможных результатов будут иметь наибольшую ценность. Для решения второй проблемы установление сравнительной ценности известных благ имеет не меньшее значение, чем для исследования, касающегося абсолютного добра.

112. Метод, который следует применить для решения вопроса "Какие предметы и в какой степени имеют внутреннюю ценность?", мы уже изложили выше, в главе III [55, 57]. Чтобы найти правильный ответ на первую часть этого вопроса, необходимо выяснить, существование каких предметов мы считали бы добром, если бы они существовали сами по себе, абсолютно изолированно; а для того чтобы ответить на вопрос об относительной степени ценности различных предметов, мы должны точно так же, как ранее, рассмотреть, какая сравнительная ценность, вероятно, принадлежит изолированному существованию каждого из сравниваемых предметов.

Применяя данный метод, мы избежим двух ошибок, которые, как мне кажется, были главными причинами ошибочности предыдущих выводов по этой проблеме. (1) Первая ошибка состояла в предположении, согласно которому то, что кажется необходимым здесь и теперь для существования какого-либо добра — без чего мы не можем обойтись, желая достичь данного добра, — является в силу этого добром само по себе. Если мы возьмем такие предметы изолированно от других предметов, которые служат лишь средствами для достижения добра, и если мы вообразим себе мир, в котором существовали бы только эти предметы и ничего кроме них, то их внутренняя неценность станет очевидной. (2) Вторая, более тонкая, ошибка состоит в недооценке принципа "органического единства". Эта ошибка коренится в допущении, что в случае, когда одна часть целого не имеет никакой внутренней ценности, ценность целого должна целиком содержаться в других его частях. Таким образом, обычно предполагается, что если бы оказалось, что все виды ценного целого имеют одну, и только одну, общую черту, то все они должны были бы быть обязаны своей ценностью обладанию этой общей чертой; ошибка значительно усиливается, если кажется, что эта общая черта, взятая сама по себе, обладает большей ценностью, чем другие части таких видов целого, взятые сами по себе.

Но если данную черту изолировать от других и сравнить ее с целым, частью которого она является, то легко может обнаружиться, что сама по себе эта черта далека от той ценности, какую имеет целое, которому она присуща. Так, например, если мы сравним ценность некоторой суммы удовольствия, беря ее в *полной изоляции от всего остального*, с ценностью некоторых переживаний "*удовлетворения*", содержащих в себе точно такую же сумму удовольствия, то может оказаться очевидным, что это "*удовлетворение*" имеет значительно бóльшую ценность, чем удовольствие, а в некоторых случаях оно может иметь и гораздо меньшую ценность. Отсюда становится ясно, что "*удовлетворение*" не обязано своей ценностью *исключительно* удовольствию, которое в нем содержится, хотя так могло показаться, когда мы рассматривали только другие составные части удовлетворения и когда, как нам казалось, мы видели, что без удовольствия остальные его составные элементы не имеют никакой ценности.



“Удовлетворение” в целом в совершенно такой же степени обязано своей ценностью наличию других составных частей, *хотя и возможно*, что единственным составным элементом этого целого, имеющим внутреннюю ценность, является удовольствие. И точно так же мы можем опровергнуть утверждение, будто все ценности обязаны своей ценностью только тому, что является «реализацией подлинного ”я”», задав вопрос, имело ли бы то, что мы подразумеваем под определением «реализующее подлинное ”я”», какую-либо ценность, если бы оно могло существовать само в отрыве от других вещей. Все то, в чем «реализуется подлинное ”я”», либо имеет внутреннюю ценность, либо не имеет ее; если же имеет, то наверняка не обязано ею исключительно тому, что оно «реализует подлинное ”я”».

113. Если мы применим метод абсолютной изоляции и избежим упоминавшихся выше ошибок, тогда окажется, что вопрос, на который мы должны ответить, значительно менее труден, чем это можно было бы ожидать, исходя из этических разногласий. Действительно, коль скоро значение вопроса будет ясно понято, ответ на него в главных чертах станет настолько очевиден, что может показаться избитой истинной. Наибольшими ценностями, какие мы знаем или можем себе представить, являются определенные состояния сознания, которые в общих чертах можно определить как удовольствие общения с людьми и наслаждение прекрасным. Вероятно, тот, кто задумывался над этим вопросом, никогда не сомневался в том, что чувства по отношению к людям или восприятие красоты в природе и в искусстве ценны сами по себе. И если мы точно установим, что достойно обладания *исключительно ради него самого*, то маловероятно, чтобы кто-нибудь сомневался, что что-то другое обладает хотя бы приблизительно такой же ценностью, как обозначенные выше две категории.

Я утверждал в главе III [50], что само существование прекрасного имеет, по-видимому, *некоторую* внутреннюю ценность, но я считаю, что Сиджуик, чью точку зрения я рассматривал, был, несомненно, прав в том смысле, что ценность самого существования прекрасного настолько мала, что ее можно не принимать во внимание по сравнению с ценностью *осознания* прекрасного. Можно, в сущности, сказать, что эта простая истина нашла всеобщее признание. Напротив, не признано и не понято, что данная истина — конечная и основная истина моральной философии. То, что только ради этих ценностей — для того чтобы их существовало столько, сколько возможно в какое-то время, — человек может исполнять все личные и общественные обязанности, что они составляют *raison d'être\** добродетели, что именно они — сами эти сложные целостности *как таковые*, а не какие-либо их составные элементы или характерные моменты — составляют конечную разумную цель человеческих поступков и единственный критерий общественного прогресса, все это — истины, которые, вероятно, до сих пор недооценивались.

Та истина, что чувства по отношению к людям и эстетические наслаждения охватывают все наивысшие блага, какие мы только можем себе представить, надеюсь, станет более ясной в ходе анализа тех видов добра, к которому я сейчас перехожу. Все те ценности, которые я хотел

бы охватить указанными выше категориями благ, являются в высшей степени сложными *органическими единствами*; поэтому я могу надеяться, что, рассматривая составные элементы этих сложных единств и обобщая вытекающие из них последствия, я одновременно смогу укрепить и определить свои позиции.

114. I. Я собираюсь начать с рассмотрения того, что я назвал эстетическим наслаждением, поскольку проблема чувств по отношению к людям представляет некоторые дополнительные трудности. Все, я полагаю, обычно соглашались с тем, что ценить соответствующим образом красоту является добром самим по себе. Поэтому я ставлю вопрос: "Каковы главные составные элементы этой оценки?"

(1) Ясно, что в тех случаях эстетической оценки, которые мы считаем самыми ценными, в состав переживания входит не только представление того, что является прекрасным в предмете, но также и некоторый род чувства или эмоций. Одного видения прекрасных качеств в зрительном образе и знания, что они прекрасны, недостаточно для того, чтобы мы могли приписать этому состоянию сознания высшую ценность. Нужно, чтобы человек *ценил* красоту того, что он видит и о чем знает, что это красота, чтобы он ощущал и воспринимал *красоту данного предмета*. Смысл этого выражения для нас заключается в том, что человек должен испытывать некоторое определенное чувство относительно красоты, которую он познает. Возможно, что все эстетические чувства имеют какую-то общую черту; вместе с тем несомненно, что различия в чувствах определенным образом соответствуют различиям воспринимаемых разновидностей прекрасного. Говоря же, что различные чувства определенным образом соответствуют различным видам добра, мы имеем в виду то, что целое, созданное осознанием данного вида добра *совместно* с чувством, определенным образом соответствующим этому осознанию, является более ценным, чем какое-либо другое целое, которое возникло бы, если бы какое-либо другое чувство сопровождало созерцание данной конкретной красоты.

Итак, мы имеем огромное разнообразие различных чувств, каждое из которых является необходимым элементом определенных состояний сознания, оцениваемых нами как добро. Все эти чувства представляют собой существенные элементы великих позитивных благ, составляют *части органических целостностей*, имеющих большую внутреннюю ценность. Здесь нужно, однако, обратить внимание на следующий факт: поскольку эти целостности являются органическими, из их ценности не вытекает ни то, что чувство *само по себе* имело какую-либо ценность, ни то, что целое, которое возникло бы, если бы то же самое чувство было направлено на другой предмет, не могло быть явно плохим. Фактически если в какой-то эстетической оценке мы отличаем эмоциональный момент от познавательного, который ему сопутствует и обычно считается частью чувства, и если мы задумаемся над тем, какую ценность имел бы этот эмоциональный элемент, если бы он *существовал сам по себе* в отрыве от других, то действительно трудно полагать, что он имеет большую ценность — если даже он вообще ее имеет. Но если то же самое чувство направлено на другой предмет, например явно безобразный, то все состояние сознания часто оказывается определенным злом и в высокой степени.

115. (2) Выше я показал два момента, а именно: с одной стороны, наличие чувства необходимо для того, чтобы придать ценность эстетической оценке; а с другой стороны, то же самое чувство, взятое само по себе, может иметь малую ценность либо не иметь ее вообще. Отсюда следует, что эти чувства придают целостностям, в состав которых они входят, ценность несравненно большую, чем их собственная. То же самое, несомненно, относится и к познавательному элементу, который должен соединиться с данными чувствами для того, чтобы возникли эти в высшей степени ценные целостности. И ниже я постараюсь более точно определить, что мы понимаем под этим познавательным элементом, чтобы уберечься от возможного непонимания.

Говоря о видении прекрасного предмета или, в более общем виде, о представлении и осознании прекрасного, мы можем понимать под этим выражением что-то, что вообще не входит в состав ценного целого. Многозначность термина "предмет" при его употреблении в философии и психологии послужила, вероятно, причиной столь же больших ошибок, как и многие другие причины. Эту многозначность можно довольно легко обнаружить, рассматривая утверждение, которое является истинным, несмотря на наличие в нем взаимопротиворечивых терминов. Оно гласит, что человек, который видит прекрасную картину, может не видеть ничего прекрасного. Многозначность состоит в том, что видимый "предмет" (или предмет представления) можно понимать *либо* как черты, действительно видимые в данный момент, *либо* же как все черты, которые данный предмет имеет. Так обстоит дело и в нашем случае: когда мы говорим, что картина прекрасна, мы подразумеваем, что она имеет прекрасные черты; когда мы говорим, что человек видит картину, мы подразумеваем, что он видит небольшое число черт, содержащихся в картине; когда же тем не менее мы говорим, что он не видит в ней ничего прекрасного, то подразумеваем под этим, что он не видит тех черт картины, которые прекрасны, и тех черт в предмете, которые являются прекрасными.

Легко убедиться, что такой познавательный элемент существует для ценного целого, задав себе вопрос: "Какую ценность мы приписывали бы определенному чувству, вызываемому Пятой симфонией Бетховена, если бы это чувство не сопровождалось абсолютно никаким переживанием — ни восприятием тонов, ни осознанием гармонических связей, возникающих между ними?" В том, что одного слушания симфонии, даже если бы оно сопровождалось соответствующим чувством, недостаточно, легко убедиться, если мы задумаемся, чем было бы переживание человека, который слышал бы все тона, но не осознавал бы ни одной из тех гармонических и мелодических связей, которые необходимы как составные части даже самых мельчайших элементов красоты этой симфонии.

116. (3) С произведенным только что различием между "предметом" в значении качеств, воспринимаемых сознанием в данный момент, и "предметом" как целым, обладающим этими актуально осознаваемыми качествами, связано другое различие, весьма важное для правильного анализа необходимых составных элементов ценного целого. Правильным и широко распространенным является мнение, что видеть

красоту в предмете, в котором ее нет, — это что-то в некоторой степени низшее, чем видеть ее там, где она действительно существует. Но выражение "видеть красоту в предмете, в котором ее нет" может означать две весьма различные по ценности вещи. Собственно, понимать его можно в том смысле, что мы *либо* приписываем предмету действительно прекрасные черты, которых он не имеет, *либо* же испытываем по отношению к качествам, действительно присущим этому предмету, но не прекрасным, чувство, которое испытывается только по отношению к действительно прекрасным предметам. И то и другое происходит в действительности очень часто; в большинстве случаев оба эти чувства возникают, несомненно, одновременно. Однако это, конечно, совершенно разные проблемы, и их различие очень существенно для правильной оценки ценности. Первую можно назвать "ошибкой суждения", вторую — "ошибкой вкуса"; причем важно, что "ошибка вкуса" обычно основана на ошибочном суждении о ценности, тогда как "ошибка суждения" — это только ошибочное суждение о факте.

Следовательно, "ошибка вкуса", а именно тот случай, когда восхищающие нас черты (присущие данному предмету или не присущие) являются безобразными, не может иметь никакой ценности, кроме той, которую имеет чувство *само по себе*; во многих, если не во всех случаях такое восхищение является значительным и очевидным злом. В этом смысле, безусловно, правильно мнение, что видеть красоту в предмете, в котором ее нет, является чем-то низшим, чем видеть ее там, где она действительно есть.

Проблема второго вида переживания гораздо труднее, ибо здесь даны все те вещи, которые перечислялись выше как необходимые составные элементы значительного добра. Следовательно, речь идет о представлении качеств, действительно прекрасных, или об определенном чувстве по поводу этих качеств. Нет никакого сомнения, что в данном случае мы имеем значительное добро. Но такое переживание содержит еще кое-что: убеждение в том, что эти прекрасные черты существуют и что они находятся в определенном отношении с другими чертами предмета, а именно с отдельными чертами предмета, которому мы их приписываем, причем убеждение это ошибочно. Что же касается таким образом созданного сложного целого, то мы можем задать вопрос: "Влияет ли на ценность целого тот факт, что в его состав входит это убеждение и что оно ошибочно?"

Итак, мы получаем три различных случая: очень важно определить сравнительную ценность этих разных сочетаний. Там, где дано представление прекрасных качеств и соответствующее чувство, может быть дано *также*: либо (1) правильное убеждение в действительном существовании этих качеств (когда эти качества действительно существуют); либо же (2) одно только представление без убеждения (причем может быть либо (a) правдой, либо (b) ложью, что предмет представления, так называемые прекрасные качества, существует); либо, наконец, (3) ошибочное убеждение в том, что прекрасные качества существуют (когда в действительности они не существуют). Важность различения трех перечисленных случаев вытекает из того, что второй из них охватывает удовольствия воображения (фантазии), включая значительную часть переживаний оценки

произведений искусства, дающих *образ действительности*; первый же противопоставляет второму оценку того, что прекрасно в природе, или чувства по отношению к другим людям. Третий случай противопоставляется двум первым под тем углом зрения, что с его примерами мы сталкиваемся главным образом в так называемых неправильно ориентированных чувствах.

117. Но все эти три случая имеют, как уже говорилось, одну общую черту, а именно то, что во всех них происходит познание действительно прекрасных качеств, или то, что эти качества вызывают соответствующее чувство. Так же трудно, как мне кажется, сомневаться (и на самом деле никто, как правило, не подвергает этого сомнению), что в каждом из трех видов переживаний содержится значительное позитивное добро; во внутренней ценности всех их мы убеждены. По моему мнению, ценность переживаний второго вида в обоих его вариантах совершенно такая же, как ценность элемента, общего всем трем видам. Иными словами, при оценке предметов воображения у нас есть только представление действительно прекрасных качеств или соответствующее чувство; а существует ли на самом деле предмет представления или не существует — это кажется здесь, где нет никакой уверенности в существовании предмета, абсолютно не влияющим на ценность всего состояния.

Два остальных случая, наоборот, отличаются с точки зрения внутренней ценности как от рассмотренного только что второго случая, так и друг от друга, хотя бы даже предмет представления и соответствующее чувство были во всех трех случаях одинаковы. По моему мнению, тот факт, что с переживанием связано убеждение в существовании предмета, делает все переживание либо лучшим, если это убеждение правильно, либо худшим, если оно ошибочно. Короче говоря, где существует убеждение в том смысле этого слова, в каком мы убеждены в существовании природы и несуществовании воображаемого ландшафта, там *действительность* того, в чем мы убеждены, в значительной мере влияет на ценность органического целого. Если мы действительно докажем это, то дадим тем самым обоснование правильности точки зрения, согласно которой *знание* — в обычном значении этого слова как чего-то отличающегося, с одной стороны, от ошибочного убеждения, а с другой — от простого понимания того, что истинно, — влияет на внутреннюю ценность; мы докажем, что по крайней мере в некоторых случаях ценность целого более высока, если в ней содержится знание как часть его.

По моему мнению, не может быть никакого сомнения в том, что люди действительно считают, что между рассмотренными видами переживаний имеется ценностное различие, которое я старался указать выше. Я полагаю, что непосредственное чувственное созерцание какого-либо вида природы, в сущности, является лучшим состоянием, нежели созерцание нарисованного пейзажа, — если мы предположим, что обе "картины" одинаково прекрасны; я полагаю, что мир стал бы лучше, если бы мы могли заменить замечательные произведения изобразительного искусства *реальными* предметами, столь же прекрасными. Точно так же мы считаем неудачными неправильную направленность чувств или восхищения даже тогда, когда они возникают из ошибочного суждения, а не из

дурного вкуса. Далее, по крайней мере те люди, которые очень чтят истину, склонны думать, что чисто поэтическое видение рая было бы выше, чем позиция верующего человека. Многие люди, руководствуясь трезвым и разумным суждением, колебались даже относительно того, не предпочесть ли счастье помешанного, который убежден в том, что мир идеален, состоянию поэта, воображающего себе идеальный мир, или своему собственному состоянию, в котором ценят и наслаждаются меньшими, но реальными или доступными для достижения благами. Но для того чтобы удостовериться, что эти суждения действительно касаются внутренней ценности, отвечают на обсуждаемые нами вопросы и являются правильными, необходимо ясно отличать данную проблему от двух других проблем, которые имеют очень важное значение для нашего общего суждения о рассматриваемых здесь видах переживаний.

118. (a) Во-первых, ясно, что большое влияние на ценность убеждения *как средства* будет иметь тот факт, что наше убеждение правильно или что оно неправильно.

Имея какое-либо убеждение, мы в соответствии с ним склонны действовать так, как мы не действуем на основе познания случаев, рассмотренных выше. Истинность того, в чем мы убеждены, является поэтому чем-то очень важным, поскольку предохраняет от неприятностей, возникающих из неоправданных ожиданий и от еще более серьезных последствий. Можно также полагать, что ложно направленная привязанность неудачна только по той причине, что, следуя ей, мы рассчитываем на результаты, которые предмет чувства по природе своей обеспечить не может. Точно так же любовь к Богу — если, как это обычно бывает, она содержит в себе убеждение, что Бог придает некоторым поступкам такие в этой или будущей жизни последствия, ожидать которые ход вещей в природе не давал повода, — может привести верующего к совершению поступков, действительные последствия которых, поскольку Бога не существует, могут быть значительно хуже, чем те, которые данный человек (верующий) мог бы достичь, идя по другому пути; одно это можно было бы считать единственным основанием (поскольку оно достаточно) для того, чтобы колебаться в том, стоит ли усиливать в людях любовь к Богу, не имея никакого доказательства его существования.

Точно так же можно сомневаться, что единственной причиной, почему красоту природы следует считать выше, чем красоту столь же прекрасного пейзажа, нарисованного на полотне или представленного в воображении, служит то, что красота природы обеспечивает большее постоянство и частоту ее чувственного созерцания. Главное значение большей части знания в нашем мире на самом деле состоит в вытекающих из него полезных последствиях: знание неизмеримо ценнее *как средство*.

(b) Возможно, что существование созерцаемого предмета само по себе является значительным позитивным добром, так что по одной этой причине состояние, при котором предмет нашего чувства действительно существует, уже обладало бы большей внутренней ценностью, чем противоположное. Эта причина имеет, несомненно, большое значение, когда речь идет о чувствах по отношению к людям, где предметом восхище-

ния становятся духовные качества человека: было бы значительно лучше, если бы существовали два человека, достойных восхищения, чем если бы существовал один. По той же самой причине восхищение природой будет отличаться от восхищения ее изображениями в произведениях искусства, если мы вообще можем признать ценность — хотя бы незначительную — самого существования прекрасного предмета, независимо от всякого созерцания его.

Следует, однако, обратить внимание на то, что эта причина не объясняет различия, возникающего между ценностью переживания, в котором содержится убеждение в существовании данного состояния вещей, и переживания, в котором данное состояние вещей только представляется в сознании, без всякого убеждения в его существовании или несуществовании. Иными словами, если иметь в виду только эту причину, различие между двумя подклассами второго вида (созерцание воображаемых предметов) было бы столь же велико, как между первым классом и вторым подклассом второго вида. Преимущество представления прекрасного предмета, когда этот предмет существует в действительности, над представлением несуществующего предмета было бы по этой причине столь же велико, как преимущество *знания* о прекрасном предмете над его представлением в воображении.

119. Эти две причины различия ценности трех рассмотренных здесь видов следует старательно отличать от той причины, правильность которой мы должны установить, если хотим получить правильный ответ на вопрос, который мы теперь ставим. Его можно сформулировать следующим образом: не зависит ли в некоторой степени ценность *целого*, состоящая в чувственном созерцании прекрасного предмета, соединенном с правильным убеждением в существовании предмета созерцания, от того, что этот предмет действительно существует? Иными словами, не будет ли ценность этого целого как *целого* больше, чем ценность других целостностей, отличающихся от него либо отсутствием убеждения в существовании предмета созерцания, либо ошибочностью убеждения, если такое убеждение имеется? Вопрос, следовательно, не в том, имеет ли это целое большую ценность, чем другое, как средство (оно ее наверняка имеет), и не в том, не может ли оно содержать более ценный составной *элемент*, чем другие виды целого. Вопрос только в существовании предмета, которого касается убеждение, а именно: "Не добавляет ли существование предмета восприятия к ценности этого целого нечто, совершенно отличающееся от другого добавления, которое состоит в том, что данное целое содержит ценную часть?"

На поставленный в такой форме вопрос можно дать, по моему мнению, только утвердительный ответ. Если мы сформулируем его, используя метод изолирования, то ответ зависит исключительно от суждения, основанного на размышлении над поставленным в такой форме вопросом. Влияния побочных точек зрения на наше суждение, возникающих из рассмотрения ценности предмета как *средства*, мы можем избежать, взяв в качестве предмета размышления какой-либо обман, столь безграничный и низменный, каким ни один обман в этом мире быть не может. Можем, например, вообразить, что какой-то человек целую вечность наслаждается созерцанием картин столь пре-

красных и общением с людьми столь выдающимися, какие только можно себе вообразить. Но все эти вещи, которые он себе представляет, абсолютно нереальны.

По моему мнению, мир, который состоял бы только из одного такого человека, безусловно, имел бы *значительно* меньшую ценность, чем мир, в котором бы все действительно существовало так, как в это верит данный человек; эта меньшая ценность вытекала бы не *только* из того, что в таком фиктивном мире недоставало бы благ, основанных на существовании предметов, которые данный человек представлял себе, но *также* и из того, что само его убеждение в существовании этих предметов было бы ошибочным. Мы должны будем признать, что ошибочность убеждения была бы здесь *единственной причиной меньшей ценности*, если согласимся с тем (что для меня также кажется несомненным), что переживание человека, который прекрасные предметы только воображает себе, не будучи убежден в их существовании, хотя они и существуют в действительности, было бы менее ценным, чем переживание человека, который одновременно убежден в существовании этих предметов. В первом случае добро, состоящее в существовании предметов, действительно имеется, но тем не менее разница между первым и вторым случаем, по-видимому, очень велика. Мой вывод можно, вероятно, прояснить более убедительным образом путем следующих рассуждений.

(1) Мне не кажется, что незначительная степень ценности, которую мы можем приписать неживым прекрасным предметам, была с точки зрения величины приблизительно равна разнице в ценности, возникающей, по-моему, между оценкой таких предметов (сопровождающейся убеждением в их существовании), если они действительно существуют, и оценкой лишь их образов в воображении, если в действительности они не существуют. Эту неравноценность труднее установить, если предметом чувства является человек, достойный восхищения, и нужно приписать большую ценность самому его существованию. Однако мне не кажется парадоксальным утверждение, что преимущество взаимного чувства двух ценных и реально существующих личностей к ценному предмету или человеку, но существующему, перед чувством ценной и реально существующей личности к ценному предмету (или человеку), но не существующему, состоит не только в том, что в первом случае даны две хорошие вещи вместо одной, но и в том, что каждая из этих личностей в действительности такова, какова она в представлении второго человека.

(2) В значительном влиянии правильного убеждения на ценность переживания можно убедиться на следующем примере. Допустим, что ценный предмет чувства существует реально и что человек, переживающий это чувство, убежден в существовании предмета; допустим, далее, что этот человек ошибается в том, что черты предмета, которые нравятся, не одни и те же, хотя бы и были очень похожи на те, которые имеет предмет, существующий в действительности. Такое состояние легко вообразить себе, и, как я полагаю, следует согласиться с тем, что хотя субъект и объект чувства здесь существуют, но все-таки это состояние не столь удовлетворительно, как то состояние, когда человек, на которого обращено чувство и которого касается убеждение



другого человека, является именно тем человеком, который существует в действительности.

120. Если наши чувства правильны, то к двум предыдущим выводам нужно присоединить третий, а именно правильное убеждение в существовании предмета значительно увеличивает ценность многих ценных целых. В пунктах (1) и (2) мы утверждали, что эстетические чувства и чувства по отношению к людям имеют малую ценность или вообще ее не имеют, если они не связаны с представлением соответствующих предметов, или что, наоборот, представление этих предметов имеет малую ценность или вообще ее не имеет, если оно не связано с соответствующим чувством так, что целое, в состав которого входит представление и чувство, имеет ценность значительно бóльшую, чем сумма ценностей ее составных частей.

Точно так же и теперь, в соответствии с вышеприведенными рассуждениями [116, 3], мы можем утверждать, что если с целым этого рода связано правильное представление о реальности предмета, то возникшее таким образом новое целое будет иметь ценность значительно бóльшую, чем сумма ценности исходного целого и ценности правильного убеждения, взятого само по себе. Между этим новым целым и предыдущими различие состоит только в следующем: правильное убеждение само по себе имеет такую же малую ценность, как каждый из двух остальных составных элементов, взятых в отдельности. Взятые же вместе с обоими этими составными элементами, они, по-видимому, создают целое гораздо большей ценности, в то время как два целых, которые можно создать путем добавления правильного убеждения к каждой из вышеприведенных составных частей, по отдельности такой ценности не имеют.

Важное значение последнего раздела наших рассуждений состоит, как мне кажется, в двух выводах.

(1) Эти рассуждения в некоторой степени объясняют то, что познанию отдельных истин обычно приписывается столь большая внутренняя ценность, или то, что Платон и Аристотель приписывали такую ценность особенно некоторым видам познания. Совершенное знание соперничало с совершенной любовью за положение идеала. Если выводы данного раздела правильны, то знание, имея само по себе малую ценность или не имея вообще никакой ценности, является, как мне кажется, безусловно необходимым составным элементом высших благ и значительно увеличивает их ценность. При этом функцию такого необходимого составного элемента может исполнять не тот род знания, который мы здесь в основном рассматривали, — а именно знание о том, что представляемые прекрасные предметы реально существуют, — но также и знание о тождестве представляемого и существующего предмета или знание о том, что существование представляемого предмета действительно есть добро. В сущности, всякое знание, касающееся непосредственно природы составных элементов прекрасного предмета, может, по-видимому, значительно увеличить ценность созерцания этого предмета, хотя бы само по себе оно не имело никакой ценности.

(2) Другой важный вывод, вытекающий из рассуждений этого раздела, можно сформулировать следующим образом: то, что в состав данного целого входит правильное убеждение, может, помимо значи-

тельно меньшей ценности чувства и меньшей степени красоты предмета, давать целое, равное или более высокое с точки зрения ценности тем целым, в которых чувство более ценно, а красоты больше, но в которых недостает правильного убеждения или имеется ошибочное.

Таким образом, мы можем объяснить тот факт, что при оценке низшего реального предмета ему приписывается ценность, равная или бóльшая той, которую мы получаем при оценке значительно более ценного предмета, но бывшего лишь плодом воображения. Следовательно, обоснованная оценка природы и реально существующих людей может иметь точно такую же ценность, как столь же обоснованная оценка продуктов художественного воображения, несмотря на большее значение красоты этих последних.

121. (4) Для дополнения рассуждений, касающихся первого класса благ, — благ, которые остаются в тесной связи с прекрасными предметами, — следовало бы предпринять классификацию и сравнительную оценку всех форм красоты, что является специфической задачей эстетики. Заниматься решением этой задачи я не буду даже частично. Следует только понять, что к важным составным частям добра, которые здесь рассматриваются, я причисляю все формы и разновидности прекрасных предметов, если только они действительно прекрасны. Приняв это во внимание, можно будет, я думаю, понять, что единства мнений относительно того, что является прекрасным, а что — безобразным, и даже относительно значительных различий в градациях добра совершенно достаточно для того, чтобы мы могли надеяться не допустить значительной ошибки в наших принципах различения добра и зла.

Предмет, который большинство людей считают прекрасным, вероятно, имеет какую-то прекрасную черту; различия же в суждениях возникают, по-видимому, чаще всего из того, что разные люди обращают особое внимание на различные черты того же самого предмета, а не из ошибочного признания безобразного прекрасным. Когда одну и ту же вещь одни считают прекрасной, а другие безобразной, то в действительности *обычно* бывает так, что данной вещи не хватает какой-то прекрасной черты или что прекрасную черту деформирует какая-то безобразная черта, обращающая на себя исключительное внимание критиков.

Я могу сформулировать здесь два принципа, тесно связанных с результатами рассуждений данной главы, признание правильности которых имеет, как мне кажется, большое значение для исследований того, какие предметы истинно прекрасны. (1) Первый из них — это определение прекрасного, то есть того, что мы имеем в виду, когда говорим, что какой-то предмет подлинно прекрасен. "Натуралистическую ошибку" совершают столь же часто в определении прекрасного, как и в определении добра, и в эстетике она повлекла за собой такое же количество других ошибок, как в этике. И даже более распространенным было мнение, что прекрасное можно *определить* как то, что воздействует определенным образом на наши чувства; вывод, который отсюда следует, а именно что эстетические суждения являются чисто *субъективными*, что один и тот же предмет может в зависимости от обстоятельств быть прекрасным и не быть им, очень часто в действительности и делается.

Выводы, вытекающие из рассуждений этой главы, приводят к определению прекрасного, позволяющему частично объяснить и полностью избежать тех трудностей, которые приводили к этому ошибочному мнению. По-видимому, можно определить прекрасное как то, созерцание чего является ценным само по себе. Это означает: утверждать, что какой-то предмет прекрасен, — то же самое, что утверждать существенным элементом в одном из внутренне ценных целых, о которых мы говорили выше, представление его. Следовательно, чтобы определить, действительно ли данный предмет прекрасен, нужно решить объективную проблему, является ли рассматриваемое целое подлинным добром и не зависит в то же время от того, вызывает ли он, этот предмет, какие-то конкретные чувства у конкретных людей. В пользу такого определения свидетельствуют две вещи: оно объясняет, с одной стороны, очевидную связь между "добром" и "прекрасным", а с другой — не менее очевидное различие между этими двумя понятиями. На первый взгляд, существование якобы двух объективных черт — "добра" и "прекрасного", — отличных друг от друга, но тем не менее находящихся в таком отношении друг к другу, что все, что прекрасно, является одновременно добром, кажется странным стечением обстоятельств. Но эта странность исчезает, если наше определение правильно, ибо из двух указанных терминов, служащих определению ценности, оно оставляет *непроанализированным* только один, а именно термин "добро"; тогда как термин "прекрасное", хотя он и не идентичен первому, можно определить в зависимости от первого, потому что он, как мы только что доказали, отличен от него и одновременно связан с ним необходимым образом.

Короче говоря, согласно этой точке зрения, суждение "данный предмет прекрасен" не означает, правда, что этот предмет *сам по себе* является добром, но утверждает, что данный предмет является необходимым элементом целого, которое есть добро само по себе. Доказать, что какой-то предмет действительно прекрасен, — то же самое, что доказать, что целое, с которым данный предмет некоторым определенным образом связан как часть, действительно является добром. Именно таким способом мы могли бы выявить великое преимущество *материальных предметов* — предметов, воспринимаемых внешними чувствами, — перед предметами, обычно считающимися прекрасными. Ибо эти предметы, не имеющие сами по себе, как это было доказано выше, никакой ценности или имеющие очень малую ценность, являются, однако, важными составными частями весьма большой группы целостностей, имеющих внутреннюю ценность.

(2) Следует обратить внимание на то, что прекрасные предметы сами по себе являются по большей части "органическими единствами" в том смысле, что они представляют собой целостности большой сложности, так что созерцание отдельной их части может само по себе не иметь никакой ценности, и, более того, созерцание целого без созерцания данной части утратило бы что-то из своей ценности. Отсюда следует, что не может существовать критерий прекрасного одной отдельной части. Никогда не может быть истинным суждение "этот предмет обязан всей своей красотой *только* какой-то его черте" или суждение "если

какой-либо предмет имеет эту черту, то он должен быть прекрасным". Истиной может быть самое большое то, что некоторые предметы прекрасны, потому что имеют некоторые определенные черты — в том значении, что они не были бы прекрасны, если бы не имели этих черт.

Вероятно, можно найти некоторые определенные черты, более или менее распространенные во всех прекрасных предметах и составляющие в этом значении более или менее важные условия прекрасного. Следует, однако, обратить внимание (как на очень важную вещь) на то, что те самые качества, которые отличают один прекрасный предмет от других, являются для красоты предмета — если предмет действительно прекрасен — столь же существенными, как и те качества, которые присущи и данному прекрасному предмету и многим другим, отличающимся от него. Предмет не был бы так прекрасен, как он действительно прекрасен, если бы он не имел как своих родовых, так и своих видовых черт; ни родовые, ни видовые черты *сами по себе* не являются достаточными условиями прекрасного.

122. II. Читатель помнит, что рассмотрение ценностей в данной главе я начал с того, что поделил все наивысшие виды добра, какие мы знаем, на два класса: на эстетические наслаждения, с одной стороны, и на удовольствия, даваемые чувствами к людям, — с другой. Рассмотрение последних я поставил на второе место, потому что здесь возникает дополнительная трудность по сравнению с первым классом. В чем она состоит, мы сейчас выясним; рассматривая влияние правильного убеждения на ценность созерцания, я уже вынужден был принять во внимание эту трудность. Она состоит в том, что в чувствах к людям сам предмет чувства не является *только* прекрасным, а вместе с тем лишенным внутренней ценности или обладающим ею в небольшой степени; предмет чувства сам по себе, по крайней мере частично, обладает здесь большой внутренней ценностью. Все эти составные части, относительно которых мы убедились, что они необходимы как составные части наиболее ценных эстетических наслаждений — а именно соответствующее чувство восприятия истинно прекрасных черт или правильность убеждения в этом, — столь же необходимы и здесь. Кроме того, предмет должен быть не только истинно прекрасным, но также и подлинно хорошим в высокой степени.

Очевидно, что эта дополнительная сложность возникает лишь постольку, поскольку предмет чувства содержит некоторые из духовных черт той личности, на которую направлено чувство. Мне кажется, можно согласиться с тем, что там, где чувство наиболее ценно, оценка духовных черт должна составлять значительную часть чувства, и что существование этой составной части создает целое, значительно более ценное, чем если бы оно этой части не имело. Напротив, весьма сомнительно, что сама по себе эта оценка может иметь столь же большую ценность, как и целое, в котором она соединяется с оценкой соответствующего материального выражения духовных черт, о которых идет речь.

Несомненно, что во всех реальных случаях ценного чувства материальное выражение характера — взгляды, слова, движения — действительно входит в состав предмета, на который направлено чувство, или что этот факт увеличивает, по-видимому, ценность всего состояния.

Очень трудно представить себе, чем бы было восприятие одних только духовных черт, без всякого телесного выражения; насколько мы можем вообще помыслить такую абстракцию, рассматриваемое целое наверняка кажется мне менее ценным. Отсюда я делаю вывод, что большое значение восхищения достойными восхищения духовными чертами лежит не в высоком уровне внутренней ценности самого восхищения, а главным образом в том, что целое, в состав которого входит восхищение, имеет значительное преимущество перед целым, в котором восхищение отсутствует. Кажется даже сомнительным, обладает ли оно само по себе такой ценностью, какую, несомненно, имеет оценка самой телесной красоты, то есть является ли оценка того, что обладает большой внутренней ценностью, столь же ценной, как и оценка того, что всего лишь прекрасно.

Если же, далее, мы рассмотрим природу духовных черт, достойных восхищения самих по себе, то окажется, что именно их оценка связана с чисто материальной красотой еще и иным способом. Достойные восхищения духовные черты действительно состоят — если предыдущие наши выводы были правильны — в значительной степени в чувственном созерцании прекрасных качеств; отсюда оценка их будет основана главным образом на созерцании этого созерцания. Наиболее ценной оценкой людей является, в сущности, та, которая основана на оценке их оценки других людей: но даже и здесь, по-видимому, имплицитно содержится некоторая связь с материальной красотой как с точки зрения того, что предметом оценки в последней инстанции может быть созерцание чистой красоты, так и с той точки зрения, что наиболее ценная оценка человека вмещает в себя, по-видимому, оценку его телесного облика. Поскольку, следовательно, мы можем согласиться с тем, что оценка отношения человека к другим людям или, например, любовь к любви является наиболее ценным из известных нам видов добра — добром, значительно бóльшим, чем чистая любовь к красоте, то ведь мы согласимся с этим только тогда, когда признаем, что первая содержит вторую более или менее непосредственно.

Что касается вопроса о том, каковы те духовные черты, познание которых является действительным источником ценности общения людей между собой, то очевидно, что к этим чертам относятся в первую очередь все те разновидности эстетической оценки, которые создают наш первый класс видов добра. Следовательно, к ним принадлежит великое разнообразие чувств, каждое из которых соответствует какому-то определенному виду прекрасного. К ним мы можем добавить целый ряд чувств по отношению к людям, которые отличаются от чувств, соответствующих чисто телесной красоте. Следует также помнить, что эти чувства имеют малую ценность сами по себе и что душевное состояние, в котором они существуют, может достигать ценности значительно большей и даже полностью утратить ее или стать в высшей степени злом в зависимости от того, соответствуют или не соответствуют представления, сопровождающие чувства, действительному состоянию вещей.

Напомним себе далее, что точно так же и оценка этих чувств, насколько она сама по себе имеет некоторую ценность, может, однако,

быть частью значительно более ценного целого или гораздо менее ценного (или даже не иметь никакой ценности) в зависимости от того, сопутствует ли этому целому наличие соответствующего совпадения чувств вызывающим их предметам. Ибо очевидно, что исследование того, что является ценным в общении людей между собой, — очень трудная проблема; общение с людьми часто имеет ценность весьма малую либо не имеет ее вообще, является злом. Но и здесь, подобно тому как это имеет место в проблеме прекрасного, нет, по-видимому, никакого основания усомниться в том, что суждение, основанное на размышлении, в общих чертах решит правильно, каковы позитивные виды добра и даже какие и насколько значительные ценностные различия возникают между этими видами добра. В частности, мы можем отметить, что чувствами, переживание которых является существенным условием высших ценностей и которые сами также могут быть вызваны соответствующим образом таким созерцанием, являются, вероятно, те чувства, которые мы высоко ценим, называя их привязанностями.

123. Я закончил мои рассуждения относительно природы тех великих позитивных благ, в которых, по-видимому, не содержится в виде составных частей ничего злого или безобразного, хотя в них содержатся многие индифферентные сами по себе элементы. Теперь я хочу подчеркнуть те выводы, которые, вероятно, влияют на природу высшего добра или на то состояние вещей, которое было бы наиболее совершенным из всех мыслимых. Те философы-идеалисты, взгляды которых наиболее близки к изложенным здесь взглядам с той точки зрения, что они не признают удовольствия единственным добром и считают, что совершенное добро есть нечто сложное, — эти философы обычно представляли в качестве идеала состояние чисто духовного существования. Считая материю в сущности своей несовершенной, если не просто плохой, они делали вывод, что полное отсутствие всяких материальных черт является необходимым условием совершенного состояния. В соответствии со всем вышесказанным, этот взгляд был правильным в отношении утверждения, что всякое добро должно быть *духовным* или что чисто материальное существование *само по себе* может иметь малую ценность или не иметь ее вообще. Превосходство духовного над материальным в этом смысле было широко обосновано.

Но из этого превосходства не следует, во всяком случае, что якобы совершенное состояние вещей должно безусловно исключать всякие черты материального. Наоборот, если наши выводы правильны, то, по-видимому, состояние вещей, в котором содержатся черты материального, должно быть значительно лучше, чем всякое помысленное состояние вещей, в котором их нет. Чтобы убедиться в этом, следует прежде всего рассмотреть, *что именно* мы считаем добром, когда говорим, что добром является оценка прекрасного в искусстве и природе.

Философы-идеалисты в большинстве своем не возражают против того, что такая оценка является добром. Если мы согласимся с этим, то должны припомнить максиму Батлера: "Каждый предмет является тем, чем он есть, а не чем-то другим". Я старался показать (и считаю это слишком очевидным, чтобы кто-то мог подвергать сомнению), что такая оценка является органическим единством, сложным целым, или что

в наиболее несомненных случаях в состав этого целого входят как часть представления о материальных качествах, а особенно о великом разнообразии того, что называют вторичными качествами. Если мы знаем, что именно это целое, а не какая-то иная вещь есть добро, то мы знаем, что материальные качества, хотя бы сами по себе они были совершенно малоценными, являются все же действительными составными частями того, что далеко от малоценности. Мы знаем, что ценным является признание именно этих ценностей, а не каких-то других: и если мы попытаемся исключить их из целого, то в нем останется не то, что мы считаем ценным, а что-то другое.

Следует подчеркнуть, что этот вывод остается правильным, если бы даже мой тезис, согласно которому правильное убеждение в существовании таких ценностей увеличивало ценность целого, в состав которого оно входит, был поставлен под сомнение. Мы бы тогда действительно имели право утверждать, что существование материального мира не имеет никакого значения для совершенства; тем не менее оставалось бы фактом, что тем, о чем мы знаем, что оно есть добро, было бы представление (хотя бы только в воображении) о *материальных качествах*. Мы должны поэтому согласиться из опасения противоречить самим себе — поскольку не хотим утверждать, что вещи являются не самими собой, а чем-то другим, — что миру, из которого материальные ценности были бы полностью устранены, недоставало бы многих, если не всех тех вещей, о которых нам доподлинно известно, что они являются великими благами; с тем, что такой мир мог бы быть лучше, чем тот, в котором бы были эти блага, мы уже согласились выше [111, (I)]. Однако для доказательства того, что такой мир был бы лучше, нужно было бы доказать, что сохранение материальных вещей, даже несмотря на их дополнительную ценность, гораздо сильнее уменьшало бы ценность целого, включающего их, чем ее могла бы уравновесить дополнительная ценность; но такого доказательства никто не предпринимал. До тех пор пока это доказательство не дано, мы имеем право утверждать, что материальные качества являются необходимыми составными частями идеала. Мы имеем право утверждать, что хотя какой-то мир, совершенно неизвестный нам, *мог бы быть* лучше, чем мир, который содержит материальные качества или какие-нибудь другие, то все-таки у нас нет никакого основания предполагать, что что-то было бы лучше, чем состояние вещей, в котором эти качества присутствуют.

Отказаться в ценности материальным качествам (материи) и исключить ее — это значит отказаться в ценности тому и отказаться от того, что является наилучшим из известного нам. Неверно, что предмет мог сохранить ту же самую ценность, утратив некоторые свои качества. Верно только то, что предмет, в котором произошла эта перемена, может иметь ценность такую же и даже большую, чем он имел перед утратой некоторых качеств. Я утверждаю лишь, что ни один предмет, известный нам как добро и не содержащий материальных качеств, не имеет такой большой ценности, чтобы мы могли сказать, то он *сам по себе* выше всякого целого, которое возникло бы путем добавления к данному предмету оценки материальных качеств. Меня не очень интересует, важно ли ставить под сомнение, что *чисто* духовное добро

может быть наилучшим из отдельных вещей, хотя я в своих выводах, касающихся природы чувств к людям, привел основания для того, чтобы усомниться в истинности этого суждения. Напротив, то, что путем добавления к этому добру оценки каких-то материальных качеств, которые, возможно, и менее ценны сами по себе, но, безусловно, являются высшим позитивным благом, мы получили бы значительно большую сумму ценностей, которую не могло бы уравновесить никакое одновременное уменьшение ценности целого как средства, — в этом, по моему мнению, нет никаких оснований сомневаться.

124. Чтобы дополнить рассмотрение основных принципов, на которые опирается выявление внутренней ценности, необходимо, как мне представляется, обсуждение двух не затронутых до сих пор проблем. Первая из них — это проблема природы того, что является злом само по себе (включая сюда зло смешанного характера, то есть те виды целого, которые, будучи злом, тем не менее содержат в качестве составных частей некоторое действительное добро и прекрасное). Вторая тема — это природа того, что я назвал бы *благами смешанного характера*, то есть таких целостностей, которые, являясь внутренне ценными как ценности, все же содержат в качестве внутренних элементов действительно злое и безобразное. Если читатель будет иметь в виду, что, используя термины "прекрасное" и "безобразное", я понимаю их не обязательно в том значении, которое им придается, когда речь идет о предметах, выступающих наиболее естественным образом как примеры того, что является прекрасным и безобразным, это значительно облегчит наши теперешние рассуждения. Указанные термины я буду употреблять в соответствии с моим собственным, предложенным выше определением прекрасного: термин "прекрасное" — для обозначения того, созерцание чего является ценным само по себе; термин "безобразное" — для обозначения того, восхищенное созерцание чего является злом само по себе.

I. Относительно зла можно, по моему мнению, сказать следующее. Если мы используем все надлежащие средства для того, чтобы точно установить, каковы те предметы, существование которых в абсолютной изоляции, самих по себе мы считали бы злом, то обнаружим, что в основном это органические целостности совершенно того же самого характера, что и наивысшие блага, а именно представления о каких-то предметах, сопровождаемые определенными чувствами. Точно так же, как ни представление, ни чувство *сами по себе* не могут, как оказалось, иметь значительной ценности, так ни чувство, ни представление сами по себе не могут, по-видимому, быть в значительной степени злом. Целое же, созданное из представления о предмете и чувства, даже без добавления какого-либо другого элемента, может точно так же быть добром, как и значительным злом. Что касается третьего элемента, о котором мы говорили, что он может в значительной степени увеличивать ценность добра, а именно *правильного представления*, то оно остается в одинаковом отношении к различным видам зла. В некоторых случаях добавление правильного убеждения к данному злу может, вероятно, создать зло еще большее; в других же случаях, наоборот, незаметно, чтобы оно влияло на величину зла.



Наибольшее зло можно разделить на следующие три класса.

125. (1) Первый класс составляет зло, которое всегда содержит в себе удовольствие от самих по себе плохих или безобразных вещей или восторженное их созерцание. Это означает, что характерной чертой зла данного класса является наличие в его составе того же самого чувства, которое существенно также для значительных однородных видов добра; от последних зло отличается тем, что чувство здесь направлено на несоответствующие предметы. Насколько это чувство было само по себе незначительным добром или насколько в незначительной степени прекрасным был сам предмет, настолько зло было так называемым "смешанным злом". Но, как я уже говорил выше, весьма сомнительно, является ли чувство, полностью оторванное от предмета, к которому оно относится, добром или прекрасным. И здесь следует, как на очень важное обстоятельство, обратить внимание на то, что чувства, которые в обычном языке часто называют наивысшими и единственными благами, могут быть реальными составными частями самых худших целостностей и что в зависимости от природы сопровождающих их представлений они могут быть условием наибольшего добра или наихудшего зла.

Чтобы проиллюстрировать зло этого класса, рассмотрим два примера — жестокость и чувственность (сладострастие). В том, что каждое из них — великое зло само по себе, можно легко убедиться, как мне кажется, следующим образом. Вообразим себе состояние человека, который захвачен целиком одной из этих страстей в худшей их форме, и задумаемся над тем, какое суждение следовало бы вынести о мире, состоящем *только* из людей, поглощенных такими страстями, и в котором не было бы ни малейшей надежды на то, что их разум обратится к другим предметам или что возникнет направленное на другие предметы чувство. Мне кажется, что здесь можно прийти только к одному определенному выводу, а именно: существование такого мира было бы худшим злом, чем несуществование никакого. Отсюда следует, что обе эти страсти, как обычно считается, не только являются злом как средством, но и злом сами по себе. Ясно также, что в природе этих страстей содержится та связь элементов, которую я назвал любовью к тому, что является злом или безобразным.

Что касается сексуальных удовольствий, то природу связанных с ними представлений трудно как-либо анализировать. В их состав входит, мне кажется, как представление о "впечатлениях" организма, так и переживание тех телесных состояний, наслаждение которыми, несомненно, само по себе является злом. Поэтому если речь идет об этих составных частях, чувственность содержит в сущности своей восхищенное переживание того, что является злом. Но один из наиболее распространенных составных элементов чувственности в ее наихудших проявлениях — это, несомненно, наслаждение тем же самым состоянием души у других людей. И с этой точки зрения чувственность также содержит в себе любовь к тому, что является злом.

Легко убедиться, что существенную черту жестокости составляет наслаждение страданием других людей, которое, как мы увидим ниже, когда перейдем к рассмотрению страдания, есть не что иное, как любовь ко злу. А поскольку в жестокости одновременно содержится удовольст-

вие, проявляющееся в восприятии знаков телесных страданий, в ней также содержится любовь к тому, что безобразно. В обеих страстях — следует обратить на это внимание — отрицательная ценность состояний увеличивается не только из-за увеличения зла или безобразности предмета, но также и из-за большего удовольствия от них.

Здесь возможны возражения следующего характера. Там, где мы отрицательно оцениваем жестокость, — даже тогда, когда рассматриваем ее в отрыве от других вещей, когда на оценку не может повлиять анализ ее отрицательной ценности как средства, — наше неодобрение на самом деле может касаться чьего-то страдания, созерцание которого может доставлять удовольствие жестокому человеку. На это возражение можно ответить так. Во-первых, оно совершенно не объясняет того, что каждый после размышления должен, по моему мнению, признать правильным, а именно того, что, если даже количество созерцаемого страдания остается тем же самым, состояние вещей будет тем хуже, чем больше удовольствие, получаемое от его созерцания. Но на это возражение, во-вторых, можно также ответить, обратив внимание на следующий факт (который мы не могли подчеркнуть, когда речь шла о добре): причина, по которой мы приписываем большую ценность ценностному чувству к реальному человеку, заключается в том, что мы учитываем, помимо всего прочего, и то добро, которое состоит в реальном существовании этого человека. Что касается жестокости, то мы можем, по моему мнению, с уверенностью утверждать, что мерзость жестокости, взятой самой по себе, одинаково велика как тогда, когда созерцаемая боль существует реально, так и тогда, когда она только воображается. Я по крайней мере не вижу здесь того влияния, которое имело правильное убеждение на внутреннюю ценность рассматриваемого целого, хотя оно, несомненно, могло влиять на его ценность *как средства*.

То же самое можно сказать и о других плохих вещах данного класса: я не нахожу того влияния, которое *правильное убеждение* в существовании вещей, входящее в состав рассматриваемых целостностей, могло иметь на отрицательную ценность этих вещей. Напротив, другой вид убеждения оказывает, как мне кажется, значительное влияние на ценность. Когда мы наслаждаемся тем, что является злом или безобразным, хотя знаем, что данная вещь является злом или безобразным, тогда состояние вещей, по-видимому, значительно хуже, чем когда мы не высказываем никакого суждения о ценности предмета.

Как это ни удивительно, но нечто подобное происходит и тогда, когда мы высказываем неправильное суждение о ценности. Когда мы восхищаемся тем, что безобразно или плохо, будучи убеждены, что это красиво и хорошо, тогда наше убеждение, по-видимому, увеличивает отрицательную ценность суждения. В обоих случаях суждение, о котором идет речь, следует считать выражением вкуса, то есть суждением о ценности действительно так представленных себе качеств, а не суждением о ценности предмета, которому эти качества правильно или неправильно могут быть приписаны.

Наконец, следует вспомнить о том, что плохие вещи рассматриваемого класса, кроме того элемента (а именно, кроме чувства наслаждения и восхищения), который они разделяют с большими однородными

благами, вероятно, всегда содержат в себе некоторое специфическое чувство, не входящее тем же самым образом в состав никакого добра. Наличие этого чувства, скорее всего, увеличивает отрицательную ценность, хотя не видно, чтобы само по себе оно было чем-то плохим или безобразным.

126. (2) Второй класс плохих вещей составляют плохие вещи смешанного характера; я рассмотрю их в другом месте, так как под определенным углом зрения они могут казаться разновидностью третьего класса. Для целостностей третьего класса существенно то, что в их состав входит чувство, соответствующим образом аналогичное представлению о добре и красоте, но направленное на неподходящие предметы; для целостностей же второго класса существенно то, что в их состав входит представление о добре и красоте, которое, однако, сопровождается неадекватным чувством. Короче говоря, совокупность последнего класса можно определить как любовь к тому, что является злом или безобразным, а совокупность второго класса можно определить как ненависть к тому, что является добром и красотой.

Относительно плохих вещей второго класса нужно отметить следующее. Во-первых, ненависть, зависть и презрение, когда они есть зло сами по себе, по-видимому, относятся к этому классу или же часто сопутствуют плохим вещам первого класса, когда, например, человек получает удовольствие от страдания, переживаемого каким-то хорошим человеком. В этом случае совокупность, созданная соединением этих вещей, несомненно, хуже, чем каждая из них, взятая в отдельности. Во-вторых, правильное представление о наличии красоты или добра, являющихся предметом ненависти, вероятно, увеличивает отрицательную ценность той совокупности, в состав которой оно входит. Следовательно, как и в первом классе, правильное представление о *ценности* созерцаемых предметов и здесь, вне всяких сомнений, увеличивает зло; в то же время в противоположность первому классу ошибочное суждение о ценности, по-видимому, уменьшает зло.

127. (3) Третий класс зла составляют неприятности.

Следует прежде всего обратить внимание на тот факт, что как не само удовольствие, а его осознание, так и не сама неприятность, а только осознание неприятности является тем предметом, которого касается наше суждение о ценности. Мы уже говорили в главе III, что удовольствие, даже самое интенсивное, не было бы добром, если бы не было осознано; точно так же, по-видимому, не была бы вообще злом и не осознанная полностью неприятность, даже самая интенсивная.

Следовательно, значительным злом можно считать только сознание интенсивной неприятности. Но для меня непреложная истина состоит в том, что сознание интенсивной неприятности является значительным злом *само по себе*. Поэтому с неприятностью дело обстоит иначе, чем с удовольствием: ибо сознание удовольствия, даже самого интенсивного и обладающего некоторой небольшой внутренней ценностью само по себе, вероятно, не является *значительным* добром. Короче говоря, неприятность (если мы будем понимать под этим термином "осознание неприятности"), по-видимому, является значительно большим злом, чем удовольствие — добром. Если это действительно так, то нужно со-

гласиться с тем, что неприятность составляет исключение из правила, которое кажется верным применительно ко всем *другим* видам зла и ко *всем* видам добра, — правила, согласно которому все они являются органическими целостностями, составленными как из представления о предмете, так и из чувства, направленного на этот предмет. Только в отношении неприятности, и только ее одной, истина, вероятно, состоит в том, что чистое представление само по себе может быть значительным злом.

Неприятность действительно является органическим единством, поскольку в ее состав входит как предмет, так и его представление, и ни тот ни другое сами по себе не имеют ценности, ни положительной, ни отрицательной. Но это органическое единство — гораздо менее сложное, чем какое-либо другое значительное зло или какое-либо добро, как с точки зрения того, что оно, кроме представления, не содержит чувства, направленного на предмет представления, так и с точки зрения того, что предмет может быть здесь абсолютно простым, тогда как во многих, если не во всех других случаях предмет сам по себе очень сложен.

Это отсутствие аналогии между типом соотношения неприятности с тем, что является внутренне плохим, и типом соотношения удовольствия с тем, что является внутренне хорошим, обнаруживается также, как мне кажется, под другим углом зрения. Различие состоит не только в том, что сознание интенсивной неприятности является значительным злом само по себе, тогда как сознание интенсивного удовольствия само по себе не является значительным добром. Здесь возникает различие, касающееся влияния, которое удовольствие и неприятность оказывают на ценность целого, когда первое связывается с другим значительным добром или вторая — с другим значительным злом. А именно наличие удовольствия, по-видимому, увеличивает ценность целого (хотя и не пропорционально интенсивности), в состав которого оно входит вместе с одним из значительных однородных благ, рассмотренных выше. Можно было бы даже утверждать, что только ценности, в состав которых входит удовольствие, имеют вообще значительную ценность. Во всяком случае, несомненно, что наличие удовольствия повышает ценность положительных целостностей в значительной большей степени, чем количество их собственной внутренней ценности. Наоборот, соединение неприятности с одним из состояний сознания, имеющих отрицательную ценность, которые мы рассматривали выше, влияет, по-видимому, скорее положительно на ценность целого *как целого*; во всяком случае, единственным новым злом, которое создает наличие неприятности, является только та отрицательная ценность, которую имеет неприятность сама по себе. Поэтому неприятность, поскольку она *сама по себе* является значительным злом, не увеличивает отрицательной ценности целого, в состав которого она входит вместе с каким-то другим видом зла, и не производит никакого нового зла, кроме того, которое содержится в ней самой по себе; удовольствие, наоборот, не является *само по себе* значительным добром, но значительно увеличивает положительную ценность целого, которое оно создает вместе с добром, независимо от своей внутренней ценности.

128. Наконец, следует особо отметить, что удовольствие и неприятность совершенно схожи с той точки зрения, что мы не можем утверждать, будто наличие удовольствия всегда создавало состояние *в целом* лучшее, а наличие неприятности всегда делало его хуже. Эту истину очень легко упустить из виду, и тогда распространенная теория, согласно которой удовольствие якобы является единственным добром, а неприятности — единственным злом, приводит к столь нелепым выводам в ошибочных суждениях о ценности. Приятность какого-то состояния не только не пропорциональна его положительной внутренней ценности, но может даже увеличить его отрицательную ценность. Мы не считаем, что ненависть, испытываемая подлым человеком, была бы потому менее подлой и мерзкой, что этому человеку она доставляет большое удовольствие; и нет никакой логической необходимости, чтобы так думать, поскольку мы не руководствуемся неразумным предрассудком в пользу удовольствия.

Фактически там, где удовольствие соединяется с отрицательной ценностью первых двух классов, рассмотренных выше, целое, созданное таким способом, всегда, по-видимому, хуже, чем если бы оно не содержало удовольствия. Точно так же обстоит дело с неприятностью. Если неприятность соединена со злом первых двух классов, то целое, возникшее таким образом, *всегда лучше как целое*, чем если бы в нем не было этой неприятности; хотя здесь — если неприятность была слишком интенсивной — состояние *в целом* могло и не быть лучше в силу того, что интенсивная неприятность является значительным злом. Таков, например, путь защиты теории наказания как мести. Доставляя неприятность человеку, состояние сознания которого имеет отрицательную ценность, можно, если неприятность не слишком интенсивна, создать состояние вещей *в целом* лучшее, чем если бы отрицательное ценностное состояние сознания существовало безнаказанно. Может ли такое состояние вещей когда-либо быть *позитивным* благом — это другой вопрос.

129. II. Рассмотрение этого вопроса входит, собственно, в состав другой темы, обсуждение которой мы оставим на более позднее время, а именно проблемы благ "смешанного" характера. "Смешанные" блага мы определяли выше как блага, которые, являясь добром *в целом*, содержат тем не менее в качестве элементов что-то такое, что является злом или безобразным. Такие виды добра, несомненно, существуют. Для соответствующего их рассмотрения необходимо провести новые разграничения между ценностью, которой предмет обладает "как целое", и ценностью, которую он имеет "в целом".

Когда мы определили блага "смешанного" характера с помощью выражения «положительные блага "как целое"», то это выражение оказалось двузначным. Оно означало, что блага смешанного характера являются *в целом* позитивными ценностями; теперь мы можем признать и должны добавить, что ценность, которую имеет данный предмет, *в целом* равна сумме ценности, которую он имеет *как целое*, и внутренней ценности, которую, возможно, имеют отдельные части этого целого. Под выражением "ценность, которую имеет предмет как целое" фактически понимаются две совершенно разные вещи. Оно может означать либо (1) ту ценность, которая возникает единственно путем сочетания

двух или более предметов; либо же (2) всю ценность, возникающую путем добавления к первой ценности внутренней ценности, которую, возможно, имеют предметы, входящие в это сочетание.

Значение такого различия легче всего понять, рассматривая проблему наказания как мести. Если правда, что существование сочетания двух плохих предметов может быть меньшим злом, чем существование каждого из них в отдельности, то это возможно только потому, что из сочетания двух этих предметов возникнет большее позитивное добро, чем разница между суммой отрицательной ценности обоих, взятых вместе, и отрицательной ценностью каждого в отдельности: это позитивное добро было бы ценностью целого как *целого* в первом значении. Если же эта дополнительная ценность не была таким большим добром, каким большим злом является сумма отрицательных ценностей двух плохих предметов, то ценность всего состояния вещей была бы отрицательной; и это опять-таки будет ценность целого как целого во втором значении.

Несмотря на то, какую позицию мы займем в вопросе о наказании как мести, несомненно, что мы здесь имеем дело с *двумя разными проблемами*, каждую из которых, когда речь идет об "органическом единстве", нужно рассматривать в отдельности. Первая проблема — это *различие* между ценностью *всего предмета* и суммой ценности его частей. И ясно, что там, где эти части имеют малую внутреннюю ценность либо не имеют никакой, как, например, предметы первого класса в нашей классификации [114, 115], то это различие будет почти полностью идентично ценности всего предмета. Различение поэтому становится важным только по отношению к таким целым, в которых одна или более частей имеют значительную, положительную или отрицательную, внутреннюю ценность.

Примеры целостностей, в которых одна часть имеет значительную *положительную* ценность, мы находим, согласно нашей классификации, во втором и третьем классах значительных однородных благ [120, 122]; точно так же наивысшее добро является целым, в котором *многие* части имеют значительную *положительную* ценность. Подобные целостности столь же часты и очень важны в качестве предмета эстетических суждений, ибо главное различие между "классическим" и "романтическим" стилями основано на том, что целью первого является достижение возможно более высокой ценности целого как *целого* в первом значении этого слова; тогда как второй посвящает эту ценность достижению возможно более высокой ценности одной из *частей*, которая сама является органическим целым. Отсюда следует, что мы не можем считать один из этих стилей выше, чем другой, ибо обоими методами можно достичь результат, одинаково хороший *в целом* (одинаково хорошее "целое" во втором значении); тогда как характерной чертой именно *эстетического* восприятия является, по-видимому, тенденция предпочитать хороший результат, достигнутый классическим методом, столь же хорошим результатам, достигнутым романтическим методом.

130. Теперь мы должны рассмотреть такие целостности, в которых одна или более частей имеют большую *отрицательную* ценность, являются большим злом. Мы можем взять прежде всего примеры наиболее

поразительные, как, например, *наказание в отместку*, которое является целым, состоящим из двух исключительно плохих частей — низости и неприятности. Может ли такое целое когда-либо быть добром как целое во втором значении этого слова?

(1) Я не вижу никакого основания предполагать, чтобы такие целые когда-либо могли быть *в целом* добром. Но поскольку они тем не менее могут быть меньшим злом, чем их части, взятые отдельно, следовательно, их отличает определенная характерная черта, очень важная для правильного решения практических вопросов. И может быть, совершенно независимо от последствий или от ценности, какие имеет плохой предмет *как средство*, сто́ит совершить, помимо существующего, новое зло, ибо таким путем может возникнуть целое менее плохое, чем существование самого первоначально данного зла.

Что касается всех тех целостностей, которые я намереваюсь рассматривать, то здесь точно так же нужно помнить о следующем: если даже эти целостности не являются в целом хорошими, однако там, где зло уже существует, как это имеет место в нашем мире, существование, помимо данного зла, другой части этих целостностей будет желаемым с точки зрения *его самогó*. Оно будет не простым средством для достижения будущих благ, а одной из *целей*, которые следует принимать во внимание, устанавливая, что является тем наилучшим состоянием вещей, для достижения которого каждый правильный поступок должен быть средством.

131. (2) Итак, существуют целостности, которые содержат в себе элементы зла и безобразного, но *в целом* являются позитивными ценностями. Действительно, именно к этому классу относятся главным образом те добродетели, которые содержат что-то внутренне хорошее. Я не хочу спорить с тем, что в *добродетельных склонностях* содержатся, иногда в большей или меньшей степени, те однородные блага, которые мы обсуждали на первом месте, то есть любовь к добру и прекрасному. Тем не менее типичные и характерные добродетельные склонности, поскольку они не являются простыми средствами, принадлежат, по-видимому, к благам "смешанного" характера. Мы можем взять в качестве примеров: (*a*) отвагу и сострадание, которые принадлежат, как мне кажется, ко второму из трех классов добродетелей, выделенных в предыдущей главе [107]; или (*b*) специфические моральные чувства, указывая на которые мы определили третий класс добродетелей [108].

Отвага и сострадание, выражая душевные состояния, желаемые сами по себе, имеют в качестве существенного составного элемента представление о чем-то злом и безобразном. В отваге предметом представления может быть зло какого-либо из трех выделенных нами классов; в милосердии собственным и адекватным предметом представления является неприятность. А поэтому обе эти добродетели могут содержать тот же самый познавательный элемент, который свойствен плохим предметам и явлениям первого класса; они отличаются от этих последних только тем, что чувство, направленное на предмет представления, здесь того же самого рода, что и чувство, характерное для второго класса зла. Короче говоря, как зло второго класса состоит, по-видимому, в ненависти к добру и прекрасному, а зло первого класса — в любви ко злу

и безобразному, так и добродетели, о которых идет речь, точно так же содержат в себе ненависть ко злу и безобразному. Обе добродетели, несомненно, содержат в себе и другие элементы, и, помимо всего прочего, каждая из них — специфическое чувство. Однако их ценность не зависит от других элементов — в этом мы можем легко убедиться, рассматривая позицию терпимости или вызывающего презрения к предметам самим по себе хорошим или прекрасным или состояние сознания человека, в котором счастье восхищения тем, что достойно восхищения, вызывает сострадание. В то же время сострадание, вызванное незаслуженными страданиями ближних, терпеливое перенесение испытываемых нами неприятностей, ненависть к дурным склонностям в нас самих или в других людях — это, несомненно, вещи сами по себе положительные; если же это добро, то в таком случае существование некоторых хороших вещей зависит от познания того, что есть зло.

Точно так же и "моральное" чувство содержит в себе, по-видимому, ненависть ко злу первого и второго класса — если оно вообще имеет какую-то большую внутреннюю ценность. Сомнение возникает здесь под влиянием мысли, что этот поступок является правильным и отнюдь не неправильным; предметом мысли, вызывающей моральное чувство, не всегда является зло само по себе. Волнение, с каким человек с чуткой совестью смотрит на реальный или воображаемый правильный поступок, содержит как существенный элемент то же самое волнение, с которым он смотрит на неправильный поступок; по-видимому, этот элемент действительно необходим, чтобы сделать чувство специфически моральным. Специфическое же моральное чувство, вызванное мыслью о неправильном поступке, содержит в качестве существенного составного элемента более или менее неопределенное представление об этом виде зла самого по себе, причиной которого бывают неправильные поступки, несмотря на то, был ли данный поступок, являющийся предметом мысли, причиной этого зла или не был.

По моему мнению, действительно невозможно отделить в его главных чертах интенсивное моральное чувство, вызванное мыслью о правильности и неправильности поступка, от целого, состоящего из представления какого-то зла самого по себе и из чувства ненависти к нему. Нас не должно также удивлять, что такое душевное состояние в принципе связано с понятием правильности, если мы задумаемся над природой этих поступков, которые чаще всего считаются обязанностями. Ибо большинство поступков, которые мы обычно считаем обязанностями, имеют негативный характер: то, что в нашем представлении является обязанностью, основано на воздержании от какого-то поступка, на который нас толкает сильное природное побуждение.

Неправильные поступки, избегать которые — наш долг, обычно таковы, что вызывают совершенно непосредственно плохие последствия в виде неприятностей, испытываемых близкими действующего лица. Во многих же бросающихся в глаза случаях склонность, побуждающая нас к этим поступкам, сама по себе есть зло, содержащее в себе предшествующее поступку удовольствие от чего-то плохого или безобразного, например, там, где импульсом является чувственность или жестокость. Фактически правильный поступок очень часто бывает результатом по-



давления какого-то злого импульса, и необходимо выяснить, почему правдоподобна точка зрения, согласно которой добродетель якобы состоит в контроле над чувствами и страстями со стороны разума. Поэтому кажется, что именно там, где сильное моральное чувство вызвано мыслью о правильности поступка, оно сопровождается неопределенным представлением о такого рода зле (которого мы обычно избегаем и которое осуществляется путем поступков, чаще всего считающихся примером долга), причем само чувство направлено именно на это отрицательное качество. Мы можем поэтому сделать окончательный вывод, что специфическое моральное чувство обязано всей своей внутренней ценностью тому, что содержит в себе представление о зле или ненависть к нему; сама правильность, обоснованность или необоснованность, приписываемая поступку, не может, по-видимому, быть предметом чувственного восприятия большой ценности.

132. Если все сказанное правильно, в таком случае во многих примерах добродетели мы имеем дело с добродетелью, обладающей значительной внутренней ценностью и все-таки содержащей представление о чем-то, существование чего было бы большим злом. Ценность значительного добра, стало быть, безусловно, зависит от того, что оно содержит в себе какие-то элементы зла или безобразного, хотя и не исключительно от одного этого. Что касается добродетелей, то здесь предмет, имеющий отрицательную ценность, действительно существует реально. Однако нет никакого основания думать, что его существование само по себе повышает *в целом* ценность возникающего таким образом состояния вещей. Несомненно, как мне кажется, одно: чувственное созерцание того, существование чего было бы большим злом, или того, что является безобразным, может быть составным элементом ценного целого.

Не вызывающим сомнения примером этого может служить эстетическая оценка трагедии. В трагедиях Шекспира страдания Лира или злодеяния Яго — чистый плод фантазии. И если бы эти страдания или злодеяния существовали на самом деле, то зло их существования, уменьшая по необходимости добро, состоящее в адекватном чувстве, испытываемом к ним, несомненно, не прибавило бы к этому добру дополнительной ценности, достаточно большой, чтобы восполнить эту потерю.

На самом деле существование правильного убеждения о предмете смешанных видов добра увеличивает в некоторой степени ценность того целого, в состав которого оно входит вместе с этими видами добра: сознание сочувствия к реальным страданиям кажется лучше *в целом*, чем сочувствие к страданиям совершенно вымышленным, хотя даже и зло, содержащееся в реальном страдании, делает все состояние вещей *в целом* злом. Столь же несомненно, как мне кажется, и то, что *ошибочное* убеждение в существовании предмета делает смешанное добро менее ценным, чем если бы наша сознательная позиция была такова, какую мы обычно занимаем по отношению к фикции. Мы можем, следовательно, сделать вывод, что смешанным добром, добром в целом, являются только те виды добра, предметом которых является что-то, что было бы значительным злом, если бы оно существовало, или что-то, что является безобразным.

133. Итак, что касается смешанных видов добра, которые опираются на соответствующую позицию по отношению к злу или безобразному и к которым относится большая часть добродетелей, имеющих какую-то внутреннюю ценность, то, по-видимому, здесь следует особо подчеркнуть три вывода.

(1) Нет никакого основания считать, что там, где предметом (представления и чувства) является реально существующее какое-то зло само по себе, там все состояние вещей когда-либо в целом есть *добро*. Правда, в соответствующей позиции по отношению к реально существующему злу содержится элемент, абсолютно тождественный тому, какой содержится в отношении к вымышленному злу. И этот элемент, общий обоим состояниям, может быть в целом значительным добром. Но нет оснований сомневаться, что там, где зло реально, количество его всегда достаточно для сведения всей суммы ценности к отрицательной величине. Нельзя поэтому считать правильным то парадоксальное суждение, что идеальным якобы миром был бы мир, в котором злодеяние и страдание должны были бы существовать для того, чтобы он мог содержать в себе те виды добра, которые состоят в соответствующем эмоциональном отношении к этому злу. Существование страдания не станет позитивным добром, даже если оно нужно для того, чтобы мы могли ему сочувствовать; существование подлости не станет добром, если оно и нужно для того, чтобы мы могли ее ненавидеть.

Нет основания полагать, что идеал вообще содержит в себе какое-либо зло. Мы не можем, следовательно, признать правильным ни один из аргументов, выдвигаемых обычно в теодицеях\*; ни один из этих аргументов не способен оправдать факт существования хотя бы наименьшего зла из всего того зла, которое существует в действительности. В пользу таких аргументов можно сказать самое большее то, что, опираясь на принцип "органического единства", они опираются на тезис, правильный *в принципе*. Могло бы действительно быть так, что существование зла было бы необходимо не только как средство, но и, по сути дела, для существования наибольшего добра. У нас, однако, нет никаких оснований думать, что так есть на самом деле в каком-либо случае.

(2) Наоборот, у нас *есть* основание думать, что представления о зле и безобразном, которые есть чистый вымысел, существенны для идеала. В этом случае *opus probandi\** лежит по другую сторону. Нельзя сомневаться, что является большим добром тот факт, что мы высоко ценим трагедию. Пожалуй, столь же несомненно, как мне кажется, и то, что добродетели сочувствия, отваги, умения владеть собой содержат в себе добро того же самого рода; ведь по природе вещей во всех этих случаях необходимо представление о том, существование чего было бы злом. Следовательно, здесь речь идет о том, существование чего должно увеличить ценность каждого целого, в состав которого оно входит; у нас нет возможности убедиться в том, что какое-то целое благодаря исключению зла приобрело бы таким образом больше ценности *как целое*, чем потеряло. У нас нет никаких оснований думать, что целое, не содержащее в себе этих элементов зла, было бы в целом таким же добром, как другое целое, в котором бы они содержались. Причины, говорящие в пользу включения этих элементов в идеал, столь же важны,

как причины для включения в идеал материальных качеств [123]. Против включения этих видов добра нельзя выдвинуть ни одного аргумента, кроме вопросов о самой возможности такого включения.

(3) Наконец, нужно, как на очень важное обстоятельство, обратить внимание на то, что добродетели смешанного характера имеют значительную практическую ценность помимо той ценности, которой они располагают либо сами по себе, либо как средства. Там, где, как в нашем мире, существует зло, тот факт, что оно известно и соответствующим образом оценено, является более ценным *в целом*, даже чем точно такая же оценка зла, являющегося чистой фикцией. Это положение вещей, как говорилось выше, никогда не является *в целом* позитивным добром. Однако когда зло, сводящее всю ценность данного положения к отрицательной величине, уже неизменно существует, то лучше, очевидно, если будет осуществлена ценность, принадлежащая данному состоянию вещей как целому, чем если бы зло существовало само по себе, совершенно независимо от заключенного в нем положительного элемента, который в данном случае тот же самый, что и в позиции по отношению к вымышленному злу, или независимо от позднейших последствий, которые может повлечь за собой его осуществление.

Здесь происходит то же самое, что и в вопросе о наказании как мести. Когда зло уже существует, то хорошо, если в зависимости от его природы кто-то испытывает страдание, ненавидит его или сокрушается над ним; точно так же хорошо, чтобы некоторые виды зла были наказаны. Правда, достижение этого добра (ценности данного положения вещей как целого) не удастся согласовать с достижениями другого и большего добра, как это обычно происходит во всех практических вопросах. Однако важно то (следует это особо подчеркнуть), что мы имеем перед собой действительную внутреннюю ценность, которую нужно иметь в виду, подсчитывая наивысший возможный перевес внутренней ценности, перевес, осуществление которого всегда является нашим долгом.

134. Я закончил наиболее необходимые, как мне кажется, рассуждения о том, что такое добро само по себе. Чтобы дать соответствующий ответ на этот основополагающий вопрос этики, остается исследовать столь же обширный круг проблем, как и сфера проблем, определенных в предыдущей главе как проблемы практический этики; они столь же и трудны. Это все, что можно сказать о том, каких результатов мы можем достичь: оба круга проблем требуют кропотливых исследований, и в обоих случаях такие поиски оправдывают себя. Многие суждения, высказанные в этой главе, покажутся слишком произвольными: следует признать, что многие предикаты, касающиеся добра самого по себе и казавшиеся нам правильными, не обнаруживают той симметрии и систематичности, которых обычно требуют философы.

Если же, однако, все это может быть высказано нам в качестве возражения, то я отвечу, что это не возражение. Мы не можем предполагать, что истина по какой-либо проблеме будет такой симметричной, как мы хотели бы ее видеть, или что (пользуясь неточным выражением) она будет обладать каким-то специфическим "единством". Поиски "единства" и "системы" за счет истины не являются, по нашему мнению,

задачей философии, хотя бы даже философы в действительности всегда стремились к этому. То, что все истины, относящиеся к универсуму, остаются между собой в тех разнообразных отношениях, которые понимаются под словом "единство", можно обоснованно утверждать только тогда, когда будут тщательно разграничены эти разнообразные отношения и когда будет установлено, каковы эти истины. В частности, у нас нет никакого основания утверждать, что этические истины каким-либо образом "составляют единство"; это можно сделать, только опираясь на исследование, проведенное методом, который я пытался применить и проиллюстрировать здесь. Этические исследования были бы, без сомнения, гораздо проще, а результаты их гораздо "симметричнее", если бы, например, неприятность была злом точно в такой же степени, в какой удовольствие является добром; однако мы не вправе предполагать, что универсум именно таков, что этические истины могут обнаруживать этот вид симметрии. Ни один аргумент против моего вывода, согласно которому удовольствие и неудовольствие не совпадают друг с другом, не может быть убедительным, если не будет основан на тщательном исследовании примеров, которые привели меня к этому выводу. Тем не менее я буду доволен, если результаты рассуждений данной главы будут считаться скорее иллюстрацией метода, который следует применять, для того чтобы найти ответы на основные проблемы этики, и принципов, которых следует придерживаться, нежели правильными решениями самой проблемы.

И я хотел бы особо подчеркнуть истинность тех выводов, к которым я пришел: что внутренне добро и зло очень многообразны, что они в основном являются "органическими целостностями" в том специальном и определенном значении, которым я ограничил общепринятое значение этого термина; что единственным нашим средством определения их ценности (и ее степени) является тщательное различение и четкое понимание того, чем является предмет, о котором мы ставим вопрос, и последующее старание самым очевидным образом убедиться в том, принадлежит ли данному предмету и в какой степени этот единственный в своем роде предикат "добро". Точно так же, рассматривая в предыдущей главе вопрос "Что мы должны делать?", я старался скорее ясно показать, что значит этот вопрос и с какими трудностями мы должны будем неизбежно столкнуться при его решении, нежели доказать, что какой-то конкретный ответ на него является правильным.

Два эти вопроса, имеющие именно тот характер, который я им приписал, являются сложными проблемами, решение которых составляет задачу этики, и попытку ответить на них можно считать главным результатом предыдущих двух глав. Решением именно таких проблем в основном и занимались этики, хотя и не отдавали себе отчета в подлинном содержании того, какое определение они приписывают предметам.

Обычно вопросы о том, что является добродетелями и обязанностями, без осознания значения этих терминов; вопросы о том, что должно быть в данном месте и в данное время, без рассмотрения того, идет ли речь о том, что должно быть как цель, или же о том, что должно быть как средство; поиски одного лишь критерия правильности и неправиль-

ности, без осознания того, что для установления критерия мы должны прежде всего знать, что правильно и неправильно; наконец, приверженность принципу "органического целого" — вот источники ошибки, почти повсеместно преобладающей до сих пор в этике. Сознательное стремление избежать такой ошибки и постановка по отношению ко всем обычным примерам этических суждений этих, и только этих, двух вопросов: "Имеет ли данный предмет внутреннюю ценность?" и "Является ли он средством для возможно наилучшего предмета?" — насколько мне известно, дело совершенно новое. Результаты этого стремления в сравнении с результатами, которых обычно достигали этики, несомненно, весьма удивительны; я осмелюсь, однако, надеяться и верить, то они не будут казаться столь удивительными здравому смыслу.

Остается пожелать, чтобы работы, посвященные решению таких, в частности, проблем, как: являются ли некоторые "цели" более или менее "широкими" или более или менее "соответствующими" друг другу, проблем, которые не имеют никакого значения, когда речь идет о доказательстве какого-либо этического утверждения, если даже придать этим проблемам точно определенный смысл, — чтобы эти работы были направлены в другую сторону: на исследование (каждой в отдельности) двух сформулированных четко проблем.

135. Главная проблема этой главы заключалась в определении в общих чертах классов предметов, среди которых мы можем найти предметы большой внутренней ценности; в особенности же мне хотелось показать, что такие предметы весьма разнообразны и что даже самые простые из них являются, за одним исключением, в высшей степени сложными целостностями, состоящими из частей, имеющих малую внутреннюю ценность, либо вообще ее не имеющих. Каждая из них содержит в себе осознание предмета, обычно столь же сложного, и почти каждая содержит эмоциональное отношение к предмету. Они имеют, как мы видим, некоторые общие характерные черты. Однако качества, с точки зрения которых они различаются между собой и которых существует великое множество, очень важны для их ценности; ни родовая природа их всех, вместе взятых, ни видовая природа каждой из них в отдельности не является сама по себе добром или злом в значительной степени; каждая из этих целостностей обязана своей ценностью, положительной или отрицательной, в каждом случае первой и второй природе.

Мои рассуждения делятся на три главные части: первая из них трактует об однородных благах, вторая — о зле, а третья — о благах смешанного характера. (1) О всех однородных благах мы можем сказать, что они основаны на любви к прекрасному и к хорошим людям; количество различных благ этого рода столь же велико, как и количество прекрасных предметов; различие между ними возникает также в силу того, что различным предметам соответствуют различные чувства. Эти блага — несомненные блага, если даже предметы или люди, являющиеся объектом любви, вымышлены. Мы показали, однако, что если предметы и люди, являющиеся объектами любви, существуют реально и если человек, испытывающий любовь, убежден в их существовании, то два эти факта — существование и убеждение вместе с любовью к тому качеству, о котором идет речь, — составляют целое, значительно луч-

шее, чем одна любовь, ибо они имеют дополнительную ценность, совершенно отличающуюся от той, которую имеет существование предмета, если этим предметом является хороший человек. Наконец, мы показали, что любовь к духовным качествам самим по себе не является, по-видимому, добром столь же большим, как любовь к духовным и материальным качествам одновременно, и что, во всяком случае, значительное число наибольших видов добра основано на любви к материальным качествам или содержит ее в себе [113—123].

(2) Предметами большой отрицательной ценности можно назвать: (*a*) любовь ко злу, а также безобразному; (*b*) ненависть к тому, что является добром и прекрасным, или, наконец, (*c*) сознание неприятности. Так, сознание неудовольствия, если оно — значительное зло, является единственным исключением из правила, согласно которому всякое значительное добро и зло содержат в себе представление и чувство, направленное на предмет представления [124—128].

(3) Блага смешанного характера — это те виды добра, которые содержат в себе как составную часть зло или безобразное. Можно сказать, что они основаны либо на ненависти к безобразному или злу класса (*a*) или класса (*b*), либо на сочувствии к неприятности. В тех случаях, когда в состав этого рода добра входит реально существующее зло, там отрицательная ценность последнего, по-видимому, всегда достаточно велика, чтобы перевесить положительную ценность добра [129—133].



## УТИЛИТАРИЗМ

Этика является таким предметом, вокруг которого до сих пор существует огромное разнообразие мнений, хотя ей посвящено много времени и внимания. Конечно, есть и такие проблемы, которые не вызывают больших разногласий. Ведь все согласится с тем, что некоторых поступков, как правило, следует избегать и что в некоторых постоянно повторяющихся ситуациях, в принципе, лучше поступать так, а не иначе. Более того, почти все согласится с тем, что было бы лучше, если бы кое-чего из того, что существует на свете, никогда не существовало бы, либо, по меньшей мере, не происходило столь часто, как это имеет место, и что было бы лучше, чтобы некоторые вещи происходили чаще. Однако во многих случаях даже такого рода утверждения вызывают разноречивые мнения. Поступки, которые некоторые философы называют совершенно неправильными, другие считают правильными, то, что одни считают злом, другие трактуют как добро.

Когда же мы подходим к проблемам более фундаментальным, различие суждений становится еще более зримым. Философы, изучающие мораль, в большинстве своем фактически не занимались ни установлением правил, являющихся критерием того, что некоторые виды поведения вообще или всегда являются правильными, а другие неправильными, ни, тем более, составлением перечней добра и зла, а стремились прежде всего ответить на вопросы более общие и принципиальные, как, например, следующие: "Что, в конечном счете, мы хотим сказать о каком-то поступке, когда говорим, что он является правильным или что он должен быть совершен? И что мы хотим сказать о каком-то положении вещей, когда говорим, что это — добро или зло? Можем ли мы обнаружить какую-то общую черту, присущую всем без исключения правильным поступкам независимо от того, как они отличаются друг от друга в иных отношениях, и которая не была бы присуща никаким другим поступкам, кроме тех, которые являются правильными? И точно так же, можем ли мы выявить такую особенность, которая свойственна всем без исключения "хорошим" предметам и явлениям и которая не была бы присуща ни одному другому предмету или явлению, кроме тех, которые были бы "хорошими"? Или же, в состоянии ли мы выявить какое-то единое свойство, которое было бы одинаково характерно для всех правильных поступков и в каждом конкретном случае было бы именно тем свойством, благодаря которому данный поступок является правильным, если он вообще является правильным. И точно так же, можем ли мы выявить какое-то свойство, которое было именно тем свойством, благодаря которому какой-то предмет или явление были бы "хорошими", и которое составляло в то же время причину, объясняющую, почему данный предмет или явление лучше, чем другие, если они



вообще лучше? А может быть, ни в одном из этих случаев такого единого свойства не существует?” По вопросам подобного рода среди философов до сих пор существуют самые различные взгляды. Я думаю, что, действительно, каждое без исключения решение, которое мог бы предложить кто-то из них, будет поставлено под сомнение большинством других. Во всяком случае, среди специалистов в области этики нет такого единства мнений в отношении многих основных проблем, какое существует в математике или науках о природе.

Именно эти проблемы, каждая из которых порождает серьезное расхождение во мнениях, я и хотел бы поднять в данной книге. Тот факт, что эти проблемы вызывают столь различные мнения, естественно, заставляет сделать вывод, что они относятся к числу самых трудноразрешимых. Я думаю, что так оно и есть. Маловероятно, чтобы какое-то позитивное разрешение этих проблем было точным и безусловно истинным. Дело обстоит совсем иначе, когда речь идет о негативных решениях, утверждающих, что некоторые предложенные решения являются ложными. Думаю, что эта наша уверенность еще более обоснованна тогда, когда мы утверждаем, что какие-то из предложенных решений не являются истинными, чем тогда, когда мы утверждаем, что одно из них является истинным; хотя, быть может, даже и в этой ситуации не следует иметь абсолютной уверенности.

Но если бы даже нельзя было с полной уверенностью признать либо отвергнуть ни одну из альтернативных гипотез, какие могут появиться, стоит, я думаю, тщательно рассмотреть важнейшие из них. Понимание и четкое различие существующих по этому вопросу точек зрения будет правильным даже в том случае, если нам пришлось бы признать, что наилучшая из них окажется не вполне верной, а наихудшая — правильной. Именно это я и буду стараться показать. Я попробую представить и четко выделить то, что мне кажется самым важным в различных точках зрения, касающихся нескольких важнейших, основополагающих проблем этики. Некоторые из них кажутся мне более близкими к истине, чем другие, и я постараюсь указать, какие именно. Но даже там, где кажется совершенно очевидным, что какой-то определенный взгляд является ложным, а другой — по меньшей мере более близким к истине, даже там очень трудно быть уверенным, что этот другой взгляд является точно и безусловно правильным.

Одна из самых больших трудностей в этических дискуссиях — это трудность возможно более ясного осознания того, на какой именно вопрос мы хотим ответить. Чтобы свести эту трудность к минимуму, я предлагаю начать в двух первых главах с представления некоторой конкретной теории, которая кажется мне исключительно простой и легкой для понимания. Эта такая теория, которая, насколько я могу судить, в одних аспектах стоит очень близко к истине, а в других же — определено не верна. Предлагаю начать с нее, поскольку считаю, что это позволит весьма ясно показать различие между несколькими совершенно разными проблемами, которые легко спутать. Если, изложив эту теорию, мы займемся затем рассмотрением тех самых сильных аргументов, какие можно по самым разным причинам против нее выдвинуть, нам удастся таким способом, полагаю, очертить главные проблемы этики в той мере, в какой они касаются наиважнейших принципов.

Эта теория исходит из известного факта, что очень часто нам кажется, что мы можем свободно выбирать среди нескольких разных поступков, каждый из которых мы могли бы осуществить, если бы приняли такое решение. Действительно ли в таких случаях мы имели свободный выбор в том смысле, что всегда действительно могли бы совершить какой-то другой поступок вместо того, который в конце концов совершаем, — это проблема, которая не может быть решена сразу и будет решена позже. То, что эта теория утверждает, сводится лишь к тому, что во многих случаях наверняка существует множество разных поступков, каждый из которых мы могли бы совершить, если бы захотели этого, и в этом смысле действительно располагаем возможностью выбора; но существуют также и такие поступки, которые мы не можем совершить, даже если бы захотели. Иными словами, эта теория утверждает, что во многих случаях, если бы мы решили иначе, то иначе должны и поступить. Кажется, что это — несомненный факт, который следует признать, даже если бы мы утверждали, что никогда не бывает так, что мы могли бы решить иначе. Наша теория утверждает, далее, что многие наши поступки зависят от нашей воли в том смысле, что если перед их совершением мы решили бы их не совершать, то мы бы их не совершили; все поступки такого рода я предлагаю называть намеренными [умышленными, желаемыми, добровольными] (voluntary actions).

Следует заметить, что, определяя таким способом намеренный поступок, я не утверждаю, что все или почти все намеренные поступки сами по себе в самом деле выбираемы или желаемы. Кажется весьма вероятным, что в большинстве своем поступки, которые мы совершаем и которых могли бы избежать, если бы только решили их избежать, вовсе не желаемы сами по себе. Верно только то, что они "намеренны", но в том смысле, что конкретный акт воли перед их совершением достаточен, чтобы их предупредить; но они "намеренны" не в том смысле, что сами по себе были следствием нашей воли. Быть может, обозначение таких поступков как "намеренных" расходится с общепринятым словоупотреблением. Я не считаю, однако, что общепринятому языку следовало бы ограничивать применение слова "намеренный" только к поступкам, о которых точно известно, что они действительно в данный момент желаемы. Класс же поступков, которые я предлагаю определять с помощью этого названия — а именно класс всех тех поступков, которых мы могли бы избежать, если бы непосредственно перед их совершением захотели так сделать, — требует, я уверен, вычленения при помощи какого-то особого названия. Разве можно сомневаться, что почти все наши поступки, даже в некотором смысле все те без исключения поступки, которые, собственно, и заслуживают права быть названными "нашими", являются, в этом смысле, "намеренными", так что использование предлагаемого названия как бы излишне, и мы могли бы вместо этого говорить просто о "наших поступках". Я думаю, верно, почти все те поступки, о которых мы могли бы вообще подумать, говоря о "наших поступках", именно такого рода; и что даже в некоторых ситуациях, говоря о "человеческих поступках", мы имеем в виду исключительно такого рода поступки. Однако в иных ситуациях подобный способ словоупотребления мог бы ввести в заблуждение. Я абсолютно уверен,

что как наши тела, так и головы [мысли] постоянно совершают поступки, которые мы не можем предупредить, лишь пожелав, чтобы они не совершились; и по крайней мере некоторые из тех вещей, что продельывают наше тело и дух, будут в определенных ситуациях названы нашими поступками. Нас бы поэтому не поняли, если бы мы говорили вообще о "человеческих поступках", имея в виду только "намеренные поступки" в указанном мною смысле. Лучше, стало быть, поступкам, относящимся к этому классу, дать какое-то специальное название. Однако я не могу подобрать для них лучшего определения, чем "намеренные" поступки. Если затем среди намеренных поступков мы захотим выделить те, которые намеренны также и в том смысле, что мы решительно намерились их совершить, то мы можем это сделать, назвав их "желаемыми" поступками.

Наша теория утверждает, следовательно, что большинство наших поступков являются намеренными в том смысле, что мы могли бы их избежать, если бы за минуту ранее приняли такое решение. Она не собирается рассматривать вопрос, действительно ли мы могли бы решить их избежать; она говорит лишь, что если бы мы так решили, то нам должно было бы это удался. И самой важной проблемой для нее является установление некоторых абсолютно всеобщих правил, определяющих условия, при которых поступки этого рода являются правильными или неправильными: при которых они должны быть совершены или не должны; при которых нашим долгом является их совершение или несовершение; ведь не подлежит сомнению, что мы действительно думаем, что существуют такие намеренные поступки, которые являются правильными, и такие, которые неправильны, что есть такие поступки, которые должны быть совершены, и такие, которые не должны были быть совершены, и что нашей обязанностью было совершать или не совершать некоторые из них. Можно сказать о каких-то поступках, кроме намеренных, что они правильны или неправильны либо что это такие поступки, которые следовало или не следовало совершить, и если так, то в каком значении и при каких условиях, — вот еще один вопрос, который наша теория не будет рассматривать. Она лишь утверждает, что можно действительно так говорить о некоторых намеренных поступках, причем не имеет значения, можно ли то же самое говорить о других поступках. Эта теория ограничивает себя именно намеренными поступками и, исходя из них, ставит последующие вопросы. Можно ли выявить в них какое-то свойство, помимо того, что они правильные, которое присуще всем без исключения намеренным поступкам, являющимся правильными, и которое вместе с тем не присуще никаким другим поступкам, за исключением правильных? И точно так же, можем ли мы выявить какое-то свойство, кроме того лишь, что они неправильны, которое присуще всем без исключения намеренным поступкам, являющимся неправильными, и которое вместе с тем не присуще никаким другим поступкам, за исключением неправильных. Точно так же и относительно слов "должен" или "обязан". Эта теория хочет открыть некоторое свойство, присущее всем намеренным поступкам, которые должны быть совершены или являются нашей обязанностью, и вместе с тем не присущее никаким другим поступкам, за исключением тех,

которые мы должны совершать; и точно так же, можем ли мы выявить некоторое свойство, присущее всем намеренным поступкам, которые не должно совершать или не совершать которые составляет нашу обязанность, и не присущее никаким другим поступкам, за исключением именно этих.

На все эти вопросы наша теория находит сравнительно простой ответ. И именно этот ответ составляет первую часть данной теории. Это, повторю, относительно простой ответ; но тем не менее его не так легко изложить в двух словах. И, как мне кажется, стоит рассмотреть его подробно.

Данная теория, начнем с этого, указывает, что все поступки могут быть упорядочены, хотя бы теоретически, по некоторой шкале с точки зрения пропорции между приносимой ими суммой удовольствий и страданий. И когда теория говорит о сумме удовольствий и страданий, очень важно отдавать себе отчет, что это означает именно то, что означает. Каждый из нас знает, что многие наши поступки служат причиной удовольствий и страданий не только для нас самих, но также и для других людей, а иногда, возможно, и животных и что с этой точки зрения последствия наших поступков часто не ограничиваются лишь последствиями более или менее близкими и непосредственными, но их опосредованные и далекие последствия не менее, а может быть даже и более важны. Чтобы установить сумму удовольствий и страданий, приносимых каким-то поступком, мы должны, конечно, рассмотреть все его последствия без исключения, как близкие, так и дальние, непосредственные и опосредованные, мы должны также иметь в виду все без исключения существа, способные испытывать удовольствие и страдание, которые могли бы когда бы то ни было ощутить последствия этого поступка; мы должны, стало быть, учитывать не только нас самих и наших близких, но также всех низших существ, животных, которые в результате этого поступка могли бы как-либо, пусть и не непосредственно, ощутить страдание или удовольствие; мы должны также учитывать всех других существ на свете, если бы таковые были, которые также могли бы ощутить последствия этого поступка. Некоторые люди утверждают, например, что существуют Бог и бестелесные духи, которым наши поступки могут приносить удовольствие или страдание. Если бы действительно так было, то при определении принесенной поступком суммы удовольствий и страданий мы должны были бы учитывать не только те удовольствия и страдания, которые он влечет за собой по отношению к людям и животным на Земле, но также и те, которые он влечет за собой по отношению к Богу и иным бестелесным духам. Стало быть, говоря о сумме удовольствий и страданий, принесенных таким поступком, эта теория имеет в виду именно то, что утверждает. Она имеет в виду все то, что составило бы сумму удовольствий и страданий, если бы мы могли рассмотреть все без исключения количества удовольствий и страданий, которые повлек бы за собой данный поступок; при этом не имеет ни малейшего значения, насколько опосредованы и отдалены могут быть последствия этого поступка или какова природа затронутых ими существ.

Если, однако, принесенная каким-то поступком сумма удовольствий или страданий понимается нами именно в этом значении, то, вероятно,

можно выделить, по крайней мере теоретически, шесть возможных вариантов. Во-первых, (1) теоретически возможно, что какой-то поступок, с учетом всех его последствий, приносит явное удовольствие при полном отсутствии страдания; во-вторых, (2) также возможно, что в случае, когда он приносит как удовольствие, так и страдание, количество удовольствий может быть больше, чем количество страданий. Это — два из шести теоретически возможных вариантов. Можно их объединить, сказав, что в обоих случаях данный поступок приносит перевес удовольствий над страданиями, то есть удовольствий больше, чем страданий. Это описание, понимаемое дословно, относится, конечно, лишь ко второму случаю: как-то нелепо говорить о поступке, не приносящем никакого страдания, что он приносит больше удовольствия, чем страдания. Хорошо, однако, иметь некоторую формулу, которая охватывала бы оба случая: если мы опишем полное отсутствие страдания как нулевое количество страдания, то можно, очевидно, сказать, что поступок, который приносит удовольствие при полном отсутствии страдания, действительно приносит большее количество удовольствия, чем страдания, поскольку каждая положительная величина больше, чем нуль. Но удобнее, я полагаю, говорить, что в обоих рассмотренных случаях поступок приносит перевес удовольствия над страданием.

Два других теоретически возможных варианта следующие: во-первых, (1) какой-то поступок, с учетом всех его последствий, приносит страдание при полном отсутствии удовольствия; и во-вторых, (2) в случае, когда какой-то поступок приносит как удовольствие, так и страдание, сумма страданий больше, чем сумма удовольствий. С изложенной выше точки зрения, в обоих этих случаях следует сказать, что поступок приносит перевес страдания над удовольствием.

Остаются еще два, и только два, теоретически возможных варианта: а именно (1) если поступок приносит полное отсутствие удовольствия и полное отсутствие страдания; (2) если поступок приносит как удовольствие, так и страдание, и обе суммы совершенно равны. В обоих таких случаях мы можем, вероятно, сказать, что данный поступок не приносит никакого перевеса — ни удовольствия над страданием, ни страдания над удовольствием.

Следовательно, про каждый без исключения поступок можно сказать, что в указанном значении он приводит либо к перевесу страдания над удовольствием, либо перевесу удовольствия над страданием, либо не имеет места ни одна из этих возможностей. Этот тройной расклад охватывает все шесть возможных вариантов. Очевидно, про любой из двух поступков, каждый из которых приносит перевес удовольствия над страданием или перевес страдания над удовольствием, можно сказать, что перевес, приносимый первым из них, больше, чем перевес, приносимый вторым. А если дело обстоит так, все поступки, по крайней мере теоретически, могут быть упорядочены по шкале, которая на самом высоком месте помещает поступки, приносящие наибольший перевес удовольствия над страданием; спускаясь вниз по ступеням соответствующих вариантов, в которых перевес удовольствия над страданием постепенно становится все меньше, мы доходим в конце концов до тех поступков, которые не приносят никакого перевеса — ни удовольствия

над страданием, ни страдания над удовольствием; в то же время, начиная от поступков, приносящих наименьший из возможных перевес страдания над удовольствием, и спускаясь далее по ступеням соответствующих вариантов, в которых перевес страдания над удовольствием постепенно становится все больше, доходим в конце концов до самого низа, то есть до тех случаев, когда перевес страдания над удовольствием является наибольшим.

Эта шкала основана на принципе, который, я полагаю, очень легко понять, хотя и нелегко точно выразить без некоторых оговорок. Принцип этот таков: каждый поступок, который приносит перевес удовольствия над страданием, всегда занимает более высокое место на шкале, чем поступок, который либо приносит меньший перевес удовольствия над страданием, либо не приносит никакого перевеса, ни удовольствия над страданием, ни страдания над удовольствием, либо приносит перевес страдания над удовольствием; каждый поступок, который не приносит никакого перевеса, ни удовольствия над страданием, ни страдания над удовольствием, будет всегда выше, чем какой-либо поступок, приносящий перевес страдания над удовольствием, и, наконец, каждый поступок, который приносит меньший перевес страдания над удовольствием, будет всегда выше, чем поступок, приносящий больший перевес страдания над удовольствием. Конечно, эта формулировка несколько сложна. Но я пока не вижу более простого способа точного изложения принципа, на котором основана шкала. Говоря, что некоторый поступок занимает более высокое место на шкале, чем другой, мы можем иметь в виду каждую из пяти различных возможностей; и мне не удалось найти никакого простого выражения, которое действительно соответствовало бы абсолютно точно всем пяти вариантам.

Среди этиков принято говорить о каждом поступке, находящемся, с точки зрения какого-либо из выделенных пяти вариантов, выше [по шкале], чем другой поступок, что он приносит больше удовольствия, чем этот другой, или что он приносит больший перевес удовольствия над страданием. Если, например, мы бы сравнивали пять разных поступков, то было принято считать, что среди этих пяти поступков тот поступок занимает более высокое место, который приносит максимум удовольствия или максимум перевеса удовольствия над страданием. Это определение, конечно, по многим причинам совершенно неточно. Известно, например, что поступок, занимающий более низкое место на шкале, может в действительности давать больше удовольствия, чем поступок, находящийся выше, если он создает вместе с тем значительно больше страдания. Так же несомненно, может быть и так, что в случае двух поступков, один из которых находится на шкале выше, чем другой, ни один из них не приносит перевеса удовольствия над страданием, но оба приносят на самом деле больше страдания, чем удовольствия. По этой причине не совсем точно утверждать, что якобы место поступка на шкале определялось либо приносимой им суммой удовольствия, либо приносимым им перевесом удовольствия над страданием. Но это определение, хотя и не совсем точное, однако, необыкновенно удобно; из двух альтернативных выражений то, которое менее точно, является более удобным. Намного удобнее определять поступок, находящийся выше на шкале,

как поступок, приносящий просто больше удовольствия, чем быть вынужденными каждый раз говорить, что он приносит больший перевес удовольствия над страданием.

Поэтому я предлагаю, несмотря на некоторую неточность, принять этот свободный способ выражения. Я не считаю, что это должно привести к каким-либо недоразумениям, если будет ясно осознано, что я буду использовать эти слова не совсем точно. Нужно, поэтому, ясно осознать, что когда я говорю далее о некотором поступке, что он приносит больше удовольствия, чем какой-то другой поступок, то я не использую это выражение буквально, но лишь утверждаю, что этот поступок находится с другим поступком в одном из следующих пяти отношений. Я скажу, что два эти поступка находятся между собой в некотором соотношении, если имеет место одна из пяти возможностей: (1) когда, помимо того что оба приносят перевес удовольствий над страданиями, первый поступок приносит больший перевес, чем другой; или (2) когда первый поступок приносит перевес удовольствия над страданием, а второй поступок не приносит никакого перевеса, ни удовольствия над страданием, ни страдания над удовольствием; или (3) когда первый поступок приносит перевес удовольствия над страданием, а второй — перевес страдания над удовольствием; или (4) когда первый поступок не приносит никакого перевеса, ни удовольствия над страданием, ни страдания над удовольствием, а второй поступок приносит именно перевес страдания над удовольствием; или же (5) когда оба поступка приносят перевес страдания над удовольствием, но первый приносит меньший перевес, чем второй. Следует также помнить, что в каждом случае мы будем говорить о суммах удовольствия и страдания, приносимых конкретными поступками, в возможно более точном понимании, принимая во внимание все без исключения их последствия, сколь угодно отдаленные и опосредованные.

Если теперь мы понимаем высказывание, что "определенный поступок приносит больше удовольствия, чем другой", в указанном выше значении, то мы можем следующим образом выразить первый принцип, который представлена мной теория формулирует по отношению к правильности и неправильности намеренных поступков. Этот принцип, очень простой, утверждает лишь, что намеренный поступок является правильным тогда и только тогда, когда действующее лицо не могло бы, даже если бы приняло такое решение, совершить вместо него никакой другой поступок, который принес бы больше удовольствия, чем осуществленный им поступок, и что намеренный поступок является неправильным тогда и только тогда, когда действующее лицо могло бы, если бы так решило, совершить вместо этого поступка какой-то другой поступок, который принес бы больше удовольствия, чем осуществленный им поступок. Следует помнить, что наша теория не утверждает, что автор поступка мог бы вообще выбрать какой-либо другой поступок, нежели тот, который действительно совершил. Она утверждает только, что при всех намеренных поступках он мог бы поступить иначе, если бы принял такое решение, а не то, что он мог бы осуществить определенный выбор. Она не утверждает также, что правильность и неправильность зависят от того, что он мог выбрать. Об этом теория вообще не

высказывается, не подтверждает, не отрицает, что они именно от этого зависят. Она утверждает лишь, что они действительно зависят от того, что автор поступка мог или мог бы сделать, если бы принял такое решение. Каждый намеренный поступок таков, что мы могли бы, если бы на минуту ранее приняли такое решение, совершить вместо него по крайней мере один какой-нибудь другой поступок.

Таково было определение намеренного поступка, и кажется весьма вероятным, что многие поступки являются намеренными в этом смысле слова. И наша теория утверждает, что если среди тех поступков, которые мы могли бы совершить, если бы приняли такое решение, существует такой, который принес бы больше удовольствия, чем совершенный нами, то этот наш поступок всегда будет неправильным; в каждом же ином случае он будет правильным. Именно это утверждает наша теория, если мы помним, что выражение "приносит больше удовольствия" должно пониматься в указанном ранее, не совсем точном смысле.

Для удобства мы введем еще одно упрощение в наше дальнейшее изложение теории. Теория утверждает, как мы видели, что решение проблемы, является ли какой-либо намеренный поступок правильным или неправильным, зависит от ответа на вопрос, имеется ли не имеется среди всех других поступков, которые могло вместо этого поступка совершить действующее лицо, если бы приняло такое решение, такой поступок, который создавал бы больше удовольствия, чем поступок, им совершенный. Было бы, однако, весьма затруднительно в каждом случае, когда мы должны сослаться на теорию, использовать весь оборот: "Все другие поступки, какие могло бы вместо этого поступка совершить действующее лицо, если бы приняло такое решение". Предлагаю вместо этого говорить просто: "Все те поступки, которые человек мог бы совершить" или: "Которые были для него возможны". Это, конечно, упрощение, ибо в определенном смысле неверно, что он мог бы их предпринять, если он не мог их выбрать, и наша теория не намерена рассматривать, мог ли бы вообще он их выбрать. Более того, даже если было бы правильно, что иногда он мог бы выбрать какой-то поступок, который он не выбрал, то, разумеется, так бывает не всегда; иногда он не в состоянии выбрать поступок, который несомненно мог бы совершить, если бы принял такое решение. Стало быть, неверно, что все те поступки, которые он мог бы совершить, если бы так решил, суть поступки, которые он мог бы совершить, даже если это и верно в отношении некоторых из них. Несмотря на это я предлагаю все же для связности говорить о всех этих поступках как о поступках, которые он мог бы совершить. Опять-таки это не должно, как я считаю, привести к недоразумениям, если только ясно понято, что имеется в виду. Следует, кроме того, отдавать себе отчет, что, когда в дальнейшем я буду говорить обо всех этих поступках, которые мог бы совершить человек, или о всех тех поступках, которые для него возможны в определенных обстоятельствах, я буду иметь в виду только те поступки, которые он мог бы совершить, если бы принял такое решение.

Уяснив это, мы можем кратко сформулировать первый принцип, который устанавливает наша теория, говоря: "Намеренный поступок является правильным тогда и только тогда, когда никакой другой



поступок, возможный для действующего лица в данных обстоятельствах, не принес бы больше удовольствия; во всех других случаях этот поступок является неправильным". Так теория отвечает на вопросы, какое свойство присуще всем тем намеренным поступкам, которые являются правильными, и только тем из них, которые являются правильными; и какое свойство присуще всем тем намеренным поступкам, которые являются неправильными, и только тем из них, которые являются неправильными? Но те же самые вопросы относятся также и к двум другим классам намеренных поступков — тем, которые следует или не следует совершать, или тем, совершать или не совершать которые — наша обязанность, наш долг. Ответ теории на вопросы, касающиеся этих понятий, отличается от ответа на вопросы, касающиеся правильности и неправильности. Это отличие, по сути дела, относительно неважно и все-таки заслуживает внимания.

Как можно было заметить, наша теория не утверждает, что намеренный поступок является правильным только тогда, когда приносит больше удовольствия, чем какой-то другой поступок, который мог быть совершен вместо него. Теория ограничивается утверждением, что, для того чтобы поступок был правильным, он должен приносить по крайней мере столько же удовольствия, что и какой-то другой поступок, который мог быть совершен вместо него. Смысл этого ограничения следующий. Вероятно, по меньшей мере теоретически, что среди открытых перед нами в данный момент альтернативных возможностей выбора поступка может быть две или более таких, осуществление которых приносит одинаковое количество удовольствия, тогда как осуществление каждой из альтернативных возможностей приносит больше удовольствия, чем осуществление какой-либо другой альтернативной возможности; в таком случае наша теория скажет, что каждый из этих поступков является совершенно правильным. Теория признает затем, что могут существовать случаи, в которых ни один конкретный поступок, относящийся к числу всех возможных для данного действующего лица поступков, не может быть выделен как именно такой правильный поступок, который должен быть совершен, наоборот, во многих случаях каждый из нескольких возможных поступков может быть одинаково правильным; иными словами, теория признает, что утверждение, что кто-то поступил правильно, не предполагает с необходимостью, что если бы он поступил иначе, то поступил бы неправильно. Это полностью соответствует общепринятому словоупотреблению. Ведь обычно мы все отдаем себе отчет, что иногда, когда кто-то поступил правильно, делая то, что сделал, он мог бы поступить столь же правильно, если бы поступил иначе. Он мог иметь перед собой несколько равных возможностей поведения, ни об одной из которых нельзя решительно сказать, что она неправильна. Вот почему наша теория воздерживается от признания точки зрения, что поступок является правильным только тогда, когда он создает больше удовольствия, чем какой-либо другой возможный альтернативный поступок. Ибо если бы было так, отсюда следовало бы, что никаких два альтернативных поступка никогда не могут быть одинаково правильными: один из них должен был бы быть именно правильным поступком, все же остальные — неправильными. Именно этим, согласно данной

теории, понятие долга и должного отличается от того, что является "правильным". Когда мы говорим, что кто-то обязан предпринять некоторый определенный поступок или же что он является его долгом, мы говорим тем самым, что он поступил бы неправильно, если бы поступил как-то иначе. Наша теория, следовательно, утверждает, что, используя слова "долг", "обязан", мы хотим сказать то, чего не могли бы сказать, используя слова "правильный" и "неправильный", а именно что поступок должен быть совершен или что он является нашим долгом только тогда, когда приносит больше удовольствия, чем какой-либо другой поступок, который мы могли бы вместо него совершить.

Это различие имеет несколько следствий. Во-первых, из него следует, что намеренный поступок может быть "правильным", не являясь одновременно поступком, который мы обязаны или должны совершить. Конечно, наша обязанность — всегда поступать правильно в том смысле, что если мы не поступили правильно, то мы делаем то, чего не должны были бы делать по справедливости, и то, что, поступая правильно, мы всегда выполняем свою обязанность и делаем то, что требует долг. Но неверно, что если какой-то поступок является правильным, то мы обязаны всегда совершать именно этот определенный поступок и никакой другой. Это неверно, ибо могут возникнуть, хотя бы теоретически, такие ситуации, когда какой-то другой поступок был бы столь же правильным, и в таких случаях мы вовсе не обязаны совершать именно этот поступок, а не другой; независимо от того, какой поступок мы совершим, мы выполним свой долг и сделаем то, что обязаны сделать. И было бы опрометчиво утверждать, что такие случаи никогда в действительности не встречаются. Мы обычно считаем, что они встречаются и что очень часто у нас нет никакой безусловной обязанности совершать именно такой поступок, а не другой и что не имеет ни малейшего значения, какой именно поступок мы совершим. Не следует поэтому утверждать, что, поскольку нашей обязанностью всегда является поступать правильно, каждый конкретный правильный поступок всегда должен быть именно тем, который мы обязаны совершить. Это не так, потому что даже тогда, когда поступок является правильным, из этого не следует, что было бы чем-то неправильным, если бы мы вместо него совершили какой-то другой поступок. В то время как в случае, если какой-то поступок является нашей обязанностью или тем, который мы несомненно должны совершить, было бы всегда неправильным, если бы мы вместо него сделали что-то другое.

Следовательно, первым выводом, вытекающим из различения того, что правильно, от того, что должно быть сделано или является нашей обязанностью, становится то, что намеренный поступок может быть правильным, не будучи в то же время нашей обязанностью или нашим долгом. Отсюда вытекает, далее, что соотношение между тем, что правильно, и тем, что должно быть сделано, не равно соотношению между тем, что неправильно, и тем, что не должно быть сделано. Каждый поступок, который является неправильным, есть одновременно поступок, который не должен быть совершен и который мы обязаны не совершать; и наоборот, каждый поступок, который мы не обязаны выполнять и не выполнять который есть наш долг, является неправиль-

ным. Эти три негативных термина имеют абсолютно одинаковые значения. Сказать, что какой-то поступок является или являлся неправильным, это то же самое, что сказать, что этот поступок не должен быть совершен сейчас или в прошлом. Это верно и в обратном порядке. Однако в случае слов "правильно" и "должно" верно только одно из двух взаимообратных утверждений. Каждый поступок, который должен быть совершен или является нашей обязанностью, является в то же время и правильным; утверждая о каком-то поступке одно, мы утверждаем и второе. Но здесь обратная связь не верна, поскольку, как мы видели, из утверждения, что поступок является правильным, не вытекает, что он должен быть совершен либо что он является нашим долгом; поступок может быть правильным, даже если окажется, что он не должен быть совершен и не является нашей обязанностью. В этом смысле соотношение между позитивными понятиями "правильный" и "должный" не соответствует соотношению между негативными понятиями "неправильный" и "не должный". Оба позитивных понятия имеют разные значения, оба же понятия негативных — одинаковые.

Наконец, в-третьих, отсюда вытекает также, что хотя каждый без исключения намеренный поступок должен быть либо правильным, либо неправильным, но ни в коем случае не обязательно, что каждый намеренный поступок должен быть или не должен быть совершен, или что мы обязаны или не обязаны совершать его, или что — это наш долг совершать или не совершать его. Наоборот, очень часто может случиться, что у нас нет ни долга совершать какой-либо определенный поступок, ни обязанности его не совершать. Бывает, что только среди открытых для нас альтернативных возможностей существует два или более таких поступка, каждый из которых был бы одинаково правильным. Именно поэтому мы не должны считать, что коль скоро мы имеем перед собой определенный набор поступков, среди которых можем выбирать, то всегда среди них найдется такой (если бы мы только могли знать, какой), который и есть тот самый поступок, который следует совершить, тогда как все другие поступки являются явно неправильными. Возможно, что среди тех поступков не существует ни одного, совершить который — наш непосредственный долг, хотя всегда в этом наборе поступков должен быть хотя бы один, совершить который было бы правильно. Лишь в тех случаях и только в тех, когда оказывается, что это — единственный правильный поступок в этих обстоятельствах, то есть иначе говоря, когда не существует нескольких поступков, каждый из которых является одинаково правильным, но только один определенный из имеющихся для нас возможных поступков является тем единственно правильным, только тогда это будет тот поступок, который мы несомненно должны совершить. Отсюда следует, что во многих случаях мы не можем определенно сказать о каком-то намеренном поступке, что мы должны были или не должны были выполнить его. Может случиться, что ни одна из имеющихся у нас возможностей поступка не является четко требуемой от нас долгом.

Итак, подытожим: наша теория предлагает следующие ответы на первый вид вопросов. Свойство, присущее всем правильным намеренным поступкам и только тем, которые являются правильными, — это,

согласно теории, то, что все эти поступки приносят по меньшей мере столько же удовольствия, сколько какой-либо другой поступок, который мог бы быть вместо них совершен; иными словами, все эти поступки создают некий максимум удовольствия. Свойство, присущее всем тем намеренным поступкам, которые должны быть совершены или которые мы обязаны совершить, и только им, как говорит теория, несколько другое: оно состоит в том, что все эти поступки создают больше удовольствия, чем какой-либо другой поступок, который мог бы быть совершен вместо них; или, другими словами, среди всех возможных альтернативных поступков именно эти поступки создают определенный максимум удовольствия. И наконец, свойство, присущее всем намеренным поступкам, являющимся неправильными, или тем, которые не должны быть совершены, или тем, которые мы не должны совершать, и только им, во всех трех случаях одно и то же, а именно — все эти поступки приносят меньше удовольствия, чем какой-либо другой поступок, который мог бы быть совершен вместо них. Эти три утверждения вместе создают то, что я назову первой частью теории; несмотря на то, согласятся с ними или нет, они должны быть, как я считаю, признаны столь важными и столь значительными, что хорошо было бы знать, если возможно, являются ли они истинными или ложными.

Первая часть теории еще не составляет всю ее. Остаются две другие части, не менее важные. Прежде чем мы перейдем к рассмотрению возможных возражений против теории, необходимо рассмотреть обе оставшиеся части. Во всяком случае, они с успехом могут составить предмет новой главы.

## УТИЛИТАРИЗМ

(окончание)

В предыдущей главе я представил первую часть этической теории, которую я выбрал предметом своих рассуждений не потому, что я с ней согласен, но потому, как мне кажется, что она особенно ясно показывает различие между некоторыми самыми важными предметами этических дискуссий. Первая часть этой теории состоит в утверждении, что существует некоторая особенность, присущая всем без исключения правильным намеренным поступкам и только им, и что существует также другая, близкая ей особенность, присущая всем без исключения намеренным поступкам, которые должны быть осуществлены или являются нашей обязанностью, и только им; третья особенность присуща всем намеренным поступкам, которые являются неправильными, которые не следует совершать, и только тем намеренным поступкам, которые именно таковы. Утверждая это, теория отмечает, что слова "все" и "только" следует понимать по возможности точнее. Значит, иными словами, эти ее утверждения относятся к каждому без исключения намеренному поступку, который когда-либо был или будет совершен, безразлично кем и безразлично когда; они касаются поэтому не только тех поступков, которые действительно были или будут совершены, но также и всех тех поступков, которые были или будут возможны в некотором четко определенном смысле.

Говорить, что утверждения теории касаются всех намеренных поступков, как возможных, так и действительных, имеет смысл настолько, насколько мы согласимся (о чем следует помнить) называть возможными все те поступки, которые мы могли бы в прошлом совершить, если бы решили это сделать, или те, которые можно будет совершить в будущем, если кто-то решится их совершить. В таком понимании возможные поступки создают вполне определенную группу: и действительно, мы часто высказываем суждения, что некоторые поступки были бы или будут правильными, или же что следовало совершить их в прошлом, или что следует совершить их в будущем. Мы говорим: "В этой ситуации поступить следовало так и так" или "Было бы правильно, если бы он это сделал", хотя в действительности он поступил иначе; мы говорим также: "Ты должен это сделать" или "Будет правильно, если ты это сделаешь", несмотря на то, что, как оказалось позже, данный поступок не был в действительности совершен. Следовательно, обо всех поступках, которые были в этом смысле возможны в прошлом, наша теория говорит, что они были бы правильными тогда и только тогда, когда приносили бы максимум удовольствия; также она говорит, что все те намеренные поступки, которые были фактически совершены в прошлом, были пра-

вильны тогда и только тогда, когда действительно приносили максимум удовольствия. Точно так же, если речь идет о всех намеренных поступках, которые будут возможны в будущем, теория говорит, что они будут правильными тогда и только тогда, когда будут приносить максимум удовольствия; а если говорится о всех намеренных поступках, которые фактически будут совершены, то они будут правильны тогда и только тогда, когда принесут максимум удовольствия.

Наша теория, даже в своей первой части, в сущности, говорит в определенном смысле как о поступках возможных, так и действительных. Она претендует на то, чтобы сказать нам не только то, какие среди действительно совершенных в прошлом намеренных поступков были правильными, но также и то, какие из возможных поступков были бы правильными, если бы были совершены; она намеревается сказать не только то, какие из этих намеренных поступков, которые были действительно совершены в прошлом, были правильными, но также и то, какие из возможных в прошлом поступков были бы правильными, если бы были совершены. Действуя так, теория, вероятно, дает нам некоторый критерий проверки, с помощью которого мы сможем узнать, хотя бы теоретически, о каждом без исключения намеренном поступке, который когда-либо был или будет действительным или возможным, был ли он, будет или не будет правильным. Если бы мы захотели узнать о каком-либо намеренном поступке, действительно совершенном или возможном в прошлом, был ли он или был бы он правильным, следовало бы лишь спросить: "Если бы мы в данной ситуации могли поступить иначе, то принесло ли бы это больше удовольствия?" Если мы могли поступить иначе, то тогда этот поступок был или был бы неправильным. Если бы не могли, то этот поступок был или был бы правильным. Точно так же, если бы мы хотели знать, было бы для нас правильным совершить поступок, который предстоит нам в будущем, следовало бы лишь спросить: "Смогли бы мы сделать что-то другое, что принесет больше удовольствия?" Если смогли бы, тогда этот поступок будет неправильным, если бы не смогли, то он будет правильным. Наша теория, следовательно, уже в своей первой части намерена предоставить нам абсолютно всеобщий критерий правильности и неправильности; как и всеобщий критерий того, что нам следует или не следует делать.

Но это еще не все, что говорит теория. Хотя в своей первой части она утверждает, что создание максимума удовольствия есть особенность, действительно присущая всем правильным намеренным поступкам (действительным или возможным) и только им, однако она, в этой своей части, еще не утверждает, что эти поступки правильны потому, что обладают этой особенностью. Данное утверждение является первым утверждением второй части теории. И я думаю, что каждый может заметить огромную разницу между двумя этими утверждениями.

Можно было бы сказать, что если человек поступает неправильно, то вследствие его поступка всегда получается в сумме большее несчастье, чем было бы, если бы он поступил иначе; когда же он поступает правильно, его поступок никогда не приводит к таким последствиям; наоборот, правильный поступок всегда в итоге приносит по меньшей мере столько же счастья, сколько вообще мог бы принести автор поступ-

ка, осуществив какой-либо другой возможный для него поступок. Утверждение, что неправильный поступок всегда приносит (имея в виду структуру мира) и всегда будет приносить в дальнейшем меньшее удовольствие, нежели то, которое мог бы принести автор поступка, поступив иначе, и что правильный поступок никогда не приводит и никогда не будет приводить к таким последствиям, является утверждением, которое большинство людей будут склонны признать; и это, собственно, все, что в своей первой части утверждает теория. Однако многие из тех, кто был склонен согласиться с этим утверждением, именно поэтому будут сомневаться в нем, когда речь будет идти о правильном или неправильном в прошлом. По-видимому, оба эти положения отличаются между собой весьма существенно. Мы можем утверждать, например, что такой поступок, как убийство, являясь неправильным, всегда приносит больше несчастья, чем если бы убийца предпочел вместо него какую-то другую альтернативную возможность, которую мог бы осуществить, если бы принял такое решение; мы можем утверждать, что это верно для всех других неправильных поступков, действительных или возможных; но это неверно относительно каких-либо правильных поступков: чем-то совершенно иным является утверждение, что убийство или всякие другие неправильные поступки являются неправильными, если они вообще неправильны, потому что они приводят к такому результату, то есть потому, что они доставляют удовольствия меньше, чем его определенный возможный максимум. Другими словами, мы можем утверждать, что тот факт, что намеренный поступок приносит или будет приносить меньше, чем максимум удовольствия, является всегда без исключения признаком его неправильности; а тот факт, что он приносит или будет приносить максимум удовольствия, всегда без исключения есть признак его правильности. Однако мне не кажется, что мы тем самым смогли признать совершенно другое утверждение, что эти последствия, помимо того что они являются признаками правильности и неправильности, являются также причинами, по которым поступки являются правильными, если они правильны, и неправильными, если они неправильны. Я думаю, что каждый заметил важность этого различия, хотя оно обычно упускается в этических дискуссиях. Именно это различие отделяет то, что я назвал первой частью нашей теории, от первого из утверждений, составляющих ее вторую часть. В своей первой части теория утверждает только, что создание или несоздание максимума удовольствия является абсолютно обязательным признаком правильности и неправильности намеренных поступков; в своей второй части она выдвигает утверждение, по которому оказывается, что именно в силу этих последствий намеренные поступки являются правильными, если они правильны, и неправильными, если они неправильны.

При этом отчетливо вырисовывается существенное различие между утверждением, данным нашей теорией в ее первой части, что именно все правильные намеренные поступки и только они создают фактически максимум удовольствия, и утверждением, выдвигаемым ею теперь, что именно поэтому они правильны. Если же мы поставим вопрос, почему это различие имеет такое существенное значение, ответ, если я не ошибаюсь, будет следующим. Когда мы говорим, что поступки являются

ся правильными, потому что создают максимум удовольствия, то мы подразумеваем под этим, что они будут правильными независимо от каких-либо еще других последствий, которые они могли бы при этом дать. Короче говоря, мы подразумеваем под этим, что их правильность вовсе не зависит от других последствий, но лишь от количества созданного ими удовольствия. Это очень сильно отличается от простого утверждения, что создание максимума удовольствия действительно является всегда признаком правильности. Совершенно очевидно, что в мире (универсуме), приняв во внимание его реальную структуру, удовольствие и страдание не являются ни в коем случае единственными результатами наших поступков; все наши поступки влекут за собой огромное количество других последствий. И до тех пор, пока мы просто ограничиваемся утверждением, что создание максимума удовольствия является признаком правильности, мы допускаем тем самым возможность, что если это так, то потому только, что в действительности этот результат всегда суммируется с другими результатами и что правильность поступка отчасти зависит от этих других результатов. Но коль скоро мы утверждаем, что поступки являются правильными, потому что создают максимум удовольствия, мы исключаем такую возможность; теперь мы утверждаем, что поступки, которые создали такой максимум, были бы правильными даже тогда, когда не приносили бы ни один из тех результатов, которые по сути дела всегда приносят. И именно это, как я считаю, является главной причиной, по которой многие люди были бы склонны согласиться с первым утверждением, но не согласились бы со вторым.

Например, широко распространено убеждение, что некоторые удовольствия выше или лучше, чем другие, несмотря на то что они могут быть не самыми привлекательными; и когда мы находимся в ситуации выбора для себя или для других между высшим или низшим удовольствием, обычно считается правильнее выбрать первое, хотя иногда оно бывает менее приятно. Конечно, даже те, кто утверждает, что поступки правильны только с точки зрения количества создаваемого ими удовольствия, а не с точки зрения качества этого удовольствия, могут последовательно утверждать, что в действительности всегда правильнее предпочитать высшие удовольствия низшим, несмотря на то что они могут быть менее приятными. Они могут сказать, что дело обстоит так в силу того факта, что высшие удовольствия, даже тогда, когда сами по себе они менее приятны, если учесть все дальнейшие их последствия, приведут к созданию удовольствия, в сумме большего, чем низшие удовольствия. Многое склоняет к тому, что действительно так и есть, приняв во внимание реальную структуру мира, поэтому поступок, послуживший причиной предпочтения высшего удовольствия низшему, в целом приносит в конечном счете больше удовольствия, хотя может принести его и меньше в своих ближайших последствиях. Понятно поэтому, почему те, кто утверждает, что высшие удовольствия следует предпочитать низшим, могут, несмотря на это, признавать, что простое количество удовольствия фактически всегда является правильным признаком или критерием правильности поступка.

Те же, наоборот, кто считает, что поступки являются правильными только с точки зрения количества создаваемого ими удовольствия,



должны также признать, что если бы высшие удовольствия не создавали в конечном счете больше удовольствия, чем низшие, то не было бы вообще никакого повода их выбирать, при условии, что они не являются сами по себе самыми приятными. Если бы единственным результатом некоторого поступка должно было быть получение некоторого объема наиболее грубых и нелепых удовольствий, а единственным результатом другого — получение удовольствий значительно более тонких, то следовало бы признать, что нет вообще-то никакого повода, чтобы предпочесть удовольствия, приносимые этим вторым поступком, удовольствиям, приносимым первым, если только получаемое в каждом случае простое количество удовольствия было одинаково. А если бы это грубое удовольствие было несколько более приятным, чем приятность тонких удовольствий, то следовало бы тогда сказать, что наш безусловный долг совершить тот поступок, который принес бы скорее то удовольствие, а не это. Такой вывод вытекает именно из утверждения, что поступки являются правильными, потому что приносят максимум удовольствия; он не вытекает, однако, из простого утверждения, что создание максимума удовольствия является фактически всегда признаком правильности. По этой и подобным ей причинам важно различать два эти утверждения.

Многим может показаться понятным, что нашим долгом было бы предпочитать некоторые удовольствия другим, даже тогда, когда они не приносят большее количество удовольствия; и, следовательно, что, хотя поступки, создающие максимум удовольствия, и могут быть фактически всегда правильными, они правильны не потому, что создают максимум удовольствия, а потому только, что создание этого результата сочетается по сути дела с созданием других результатов. Эти люди сказали бы, что хотя в действительности никогда не бывает таких реальных случаев, когда неправильным являлось бы и является совершение какого-либо поступка, создающего максимум удовольствия, но легко можно вообразить себе такие случаи, когда это было бы неправильным. Если бы, например, мы могли выбирать между сотворением мира, в котором люди могли бы испытывать лишь низшие удовольствия, и миром, в котором все его жители могли бы испытывать наивысшие интеллектуальные и эстетические удовольствия, было бы, без сомнения, нашим долгом создать скорее этот второй мир, нежели первый, даже если простое количество испытываемых в нем удовольствий было бы меньше, чем в первом варианте мира, а тем более если бы эти количества были одинаковы. Словом, эти люди сказали бы, что свиньи могли бы испытывать по меньшей мере столько же, а может быть и больше удовольствия, чем люди. Именно этого не отрицает наша теория, когда говорит, что намеренные поступки являются правильными, потому что они производят максимум удовольствия. Говоря так, она подразумевает, что поступки, которые дают максимум удовольствия, будут всегда правильными, независимо от того, каковы могут быть в других отношениях дальнейшие последствия этих поступков. Было бы правильным, как отсюда вытекает, сотворить мир, в котором не существует никакой интеллектуальности и высоких чувств, нежели мир, в котором они проявляются в наивысшей степени, если только простое количество

удовольствий, испытываемых в первом мире, было всегда несколько больше, чем количество удовольствий во втором.

Наша теория утверждает, стало быть, в своей второй части, что некоторые намеренные поступки являются правильными в том случае, если они правильны, потому что создают максимум удовольствия. Утверждая это, теория выходит далеко за рамки утверждаемого в первой части, поскольку теперь из нее следует, что поступок, который создал максимум удовольствия, был бы всегда правильным независимо от того, какими будут в других отношениях последствия этого поступка по сравнению с последствиями альтернативных поступков.

Можно было бы, однако, считать, что даже в таком случае теория не утверждает, что это было бы так абсолютно безусловно. Можно было бы сказать, что хотя в реальном мире некоторые поступки и являются правильными, потому что создают максимум удовольствия, причем правильность их вовсе не зависит от иных последствий, однако так происходит потому, что в этом мире все разумные существа действительно хотят удовольствий, и все же если мы могли бы вообразить себе мир, в котором удовольствие не было бы столь желаемым, то в таком мире поступки не были бы правильными в силу доставляемого ими максимума удовольствия, следовательно, нельзя абсолютно безусловно признать, что во всех воображаемых мирах каждый намеренный поступок был бы правильным тогда и только тогда, когда приносил бы максимум удовольствия. Можно было бы допустить, что именно в силу таких причин мы должны различать обычное утверждение, что некоторые намеренные поступки являются правильными в том случае, если они правильны, потому что создают максимум удовольствия, от дальнейшего утверждения, что так было бы во всех воображаемых обстоятельствах и в любом воображаемом мире. Те, кто согласятся с первым утверждением, вовсе не обязаны признавать второе утверждение. Согласие со вторым утверждением требует осуществления следующего шага.

И теория, которую я хотел бы представить, действительно делает этот дальнейший шаг. Она не только утверждает, что в реальном мире намеренные поступки являются правильными, потому что приносят максимум удовольствия, но и что так же было бы во всех воображаемых обстоятельствах, то есть если бы даже какое-то воображаемое существо в каком-то даже воображаемом мире встанет перед выбором между поступком, который приносит больше удовольствия, и поступком, который приносит меньше, то оно всегда должно было бы выбрать первый поступок, а не второй, независимо от того, в каких отношениях тот мир мог бы отличаться от нашего мира. Может показаться на первый взгляд слишком смелым утверждение, что какая-либо этическая истина может быть абсолютно безусловной. Однако многие философы утверждали, что некоторые фундаментальные этические принципы несомненно являются в этом именно смысле безусловными. Минутного размышления достаточно, чтобы оказалось, что эта точка зрения во всяком случае не столь уж абсурдна. Мы знаем много примеров других истин, которые, по-видимому, имеют именно такую природу. Например, кажется совершенно ясным, что "два помножить на два будет четыре" будет истинным

не только в этом мире, каким он реально является, но обязательно и во всяком воображаемом мире независимо от того, сколь namного этот мир отличался бы от нашего мира. И наша теория лишь утверждает, что связь, которая, по ее мнению, существует между правильностью и принесением максимума удовольствия, подобна с этой точки зрения связи, существующей между числом два и числом четыре, когда мы говорим, что дважды два четыре. Теория утверждает, что если бы какое-либо вообще существо при каких-либо вообще обстоятельствах должно было выбирать между двумя поступками, один из которых создавал бы больше удовольствия, чем другой, то оно всегда было бы обязано выбрать скорее первый поступок, чем второй, и что это абсолютно безусловно истинно. Это утверждение идет, конечно, гораздо дальше, чем оба утверждения, сформулированные в первой части, а именно когда указывалось, что принесение максимума удовольствия является признаком правильности в случае всех намеренных поступков, которые когда-либо были или будут осуществлены или возможны, или что в мире, как он реально устроен, поступки являются правильными, если они правильны, потому что приносят максимум удовольствия. Но, каким смелым может ни казаться это утверждение, не исключено, во всяком случае, что оно может быть истинным.

Наша теория утверждает, следовательно, в своей второй части: если бы мы могли выбирать между двумя поступками, один из которых имел бы в качестве своего единственного или итогового последствия некоторое последствие (или их сумму), которое назовем  $A$ , а другой поступок имел бы в качестве своего единственного или итогового последствия некоторое последствие (или их сумму), которое назовем  $B$ , то если бы  $A$  содержало больше удовольствия, чем  $B$ , то мы всегда были бы обязаны выбрать скорее тот поступок, который привел к  $A$ , а не тот, который привел бы к  $B$ . Это, говорит теория, всегда без исключения истинно, независимо от того, в какой мере  $A$  и  $B$  могут быть похожими в других отношениях. Это утверждение, говорит теперь теория, является равнозначным утверждению что всякое последствие (или сумма последствий), содержащее больше удовольствия, является всегда внутренне лучшим, нежели то, которое содержит меньше.

Называя некоторое последствие (или сумму последствий) внутренне лучшим, чем какое-либо другое, теория понимает это так, что оно лучше само по себе, совершенно независимо от каких-либо сопутствующих факторов или отдаленных последствий, каковы оно может иметь. Скажем, утверждать о какой-либо вещи  $A$ , что она внутренне лучше, чем  $B$ , это то же самое, что утверждать, что если бы  $A$  существовало совершенно самостоятельно, без каких-либо вообще сопутствующих факторов или иных последствий, если бы, короче говоря, из нее состоял весь мир, то было бы лучше, чтобы существовал такой мир, чем если бы вместо него существовал мир, состоящий исключительно из  $B$ . Следовательно, всегда, когда мы захотим исследовать, является ли какая-либо вещь внутренне лучшей, чем другая, мы должны рассмотреть, было ли бы лучше, если бы эта вещь существовала совершенно одна. Никакая вещь, или набор вещей  $A$  никогда не могут быть внутренне лучше, чем другая вещь или набор вещей  $B$ , если не было бы лучше, чтобы существовал

совершенно один *A*, чем если бы существовал совсем один *B*. Наша теория утверждает, следовательно, что коль скоро является истиной, что нашей обязанностью было бы скорее выбрать *A*, чем *B*, если бы *A* и *B* были единственными последствиями двух поступков, между которыми мы должны были бы выбирать, то всегда является истиной и то, что было бы лучше, чтобы существовал совсем один *A*, чем если бы существовал совсем один *B*. И наоборот, если истиной является то, что какая-либо вещь или набор вещей *A* внутренне лучше, чем другая вещь или набор вещей *B*, то, если бы мы могли выбирать между ними, всегда было бы нашим долгом выбрать поступок, единственным следствием которого было бы *A*, а не поступок, следствием которого было бы *B*. И коль скоро, как можно заметить, она [теория] утверждает, что никогда не могло бы быть нашим долгом выбрать скорее этот поступок, а не другой, если сумма последствий этого поступка не содержит больше удовольствия, чем сумма последствий другого поступка, то отсюда вытекает, согласно теории, что никакое последствие или сумма последствий *A* не могут быть вообще внутренне лучше, чем какое-либо последствие или сумма последствий *B*, если не содержат больше удовольствия. Теория утверждает, следовательно, не только что какое-либо последствие (или сумма последствий), содержащее больше удовольствия, всегда внутренне лучше, чем то, которое содержит меньше, но и также что никакое последствие (ни сумма последствий) не может быть внутренне лучше, чем какое-либо другое последствие (или сумма последствий), если не содержит больше удовольствия.

Ясно, далее, что эта теория в двух отношениях приписывает единственную в своем роде роль удовольствию и страданию, а может быть, только в одном отношении, поскольку вполне возможно, что оба сформулированные теорией по этой проблеме утверждения не являются просто эквивалентными, но целиком идентичными, то есть они являются просто разными способами выражения той же самой идеи. Эти утверждения следующие: (1) если бы кто-либо должен был выбирать между двумя поступками, один из которых, учитывая связанную с ним сумму последствий, приносил бы больше удовольствия, чем другой, то его долгом всегда было бы выбрать этот первый поступок; и что никогда не могло бы ничьим долгом выбрать скорее этот, а не другой поступок, если связанная с ним сумма последствий не содержала больше удовольствия; (2) любой мир или часть мира, содержащие больше удовольствия, всегда внутренне лучше, чем мир или часть мира, содержащие меньше удовольствия; и что ничто не может быть внутренне лучше чего-либо другого, если не содержит больше удовольствия. По-видимому, весьма возможно, что оба эти утверждения являются просто двумя разными способами выражения одной и той же идеи. Рассмотрение вопроса о том, так это или не так, зависит от рассмотрения вопроса, имеем ли мы в виду одно и то же, говоря: "Было бы лучше, если бы *A* существовало совсем одно, чем *B* существовало совсем одно" и: "Если бы случилось так, что мы вынуждены были выбирать между поступком, единственным последствием которого было бы *A*, и поступком, единственным последствием которого было бы *B*, то было ли бы нашим долгом выбрать скорее первый поступок, а не второй?" И на первый

взгляд кажется, как будто оба утверждения не тождественны, как будто мы не говорим то же самое, утверждая [в одном] то, что утверждает другое. Если даже они не тождественны, теория утверждает, что они наверняка равнозначны (эквивалентны), то есть если одно из них истинно, обязательно истинно так же и другое. А если они не тождественны, то утверждение об их равнозначности приводит к выводу, что поступок является правильным тогда и только тогда, когда никакой другой поступок, который мы могли бы совершить вместо этого поступка, не имел бы внутренне лучших последствий. Неправильным поступок является тогда и только тогда, когда мы могли бы совершить вместо него какой-либо другой поступок, все последствия которого были бы внутренне лучшими. Кажется очевидным, что это утверждение не может быть простой тавтологией. А если так, то мы должны признать, что наша теория приписывает единственную в своем роде роль удовольствию и страданию не в одном, а в двух значениях. Она утверждает, что, во-первых, они находятся в особом своего рода отношении с правильностью и неправильностью и что, во-вторых, они находятся в особого рода соотношении с внутренней ценностью.

Теория утверждает, следовательно, что всякое целое, содержащее больше удовольствия, всегда внутренне лучше, чем то, которое содержит меньше; при этом не имеет никакого значения, в какой мере они похожи с других точек зрения; и что никакое целое не может быть внутренне лучше, чем какое-либо другое целое, если не содержит больше удовольствия. Следует, однако, помнить, что в ходе данного рассуждения мы использовали для удобства выражение "содержит больше удовольствия" в не очень точном значении. Мы уже выяснили, что, говоря о некотором целом  $A$ , что оно содержит больше удовольствия, чем другое целое  $B$ , если  $A$  и  $B$  состоят между собой в одном из пяти следующих соотношений, а именно (1) когда  $A$  и  $B$  оба содержат перевес удовольствия над страданием, но  $A$  содержит больший перевес, чем  $B$ ; (2) когда  $A$  содержит перевес удовольствия над страданием, тогда как  $B$  не содержит ни перевеса удовольствия над страданием, ни перевеса страдания над удовольствием; (3) когда  $A$  содержит перевес удовольствия над страданием, а  $B$  содержит перевес страдания над удовольствием; (4) когда  $A$  не содержит никакого перевеса ни удовольствия над страданием, ни страдания над удовольствием, в то время как  $B$  содержит перевес страдания над удовольствием, и (5) когда как  $A$ , так и  $B$  содержат перевес страдания над удовольствием, но  $A$  содержит его в меньшей степени. Когда, представляя эту теорию, я говорил о некотором целом (последствии или сумме последствий)  $A$ , содержащем больше удовольствия, чем  $B$ , я всегда имел в виду просто, что  $A$  оставалось по отношению к  $B$  в одном из этих пяти вариантов. Следовательно, когда наша теория говорит, что каждое целое, содержащее больше удовольствия, всегда внутренне лучше, чем то, которое содержит меньше, и что ни одно целое не может быть внутренне лучше чего-либо другого, если не содержит больше удовольствия, то это следует понимать так, что всякое целое  $A$ , остающееся по отношению к другому целому  $B$  в любом из этих пяти соотношений, всегда внутренне лучше, чем  $B$ , и что ни одна вещь не может быть внутренне лучше, чем другая, если не состоит по

отношению к ней в одном или нескольких из этих пяти вариантов. Об этом следует обязательно помнить, когда мы будем рассматривать другой факт.

Ясно, что, когда мы говорим, что некоторая вещь "лучше" другой, мы можем иметь в виду одну из пяти различных ситуаций. Мы можем понимать под этим, (1) что хотя обе эти вещи безусловно хорошие, первая из них лучше другой; (2) что хотя первая вещь безусловно хорошая, вторая — ни хорошая ни плохая, но нейтральная; (3) что в то время как первая вещь безусловно хорошая, вторая безусловно плохая; (4) что в то время как первая вещь нейтральная, вторая безусловно плохая; (5) что хотя обе они безусловно плохи, первая менее плоха, чем вторая. Обычно мы говорим, что некоторая вещь была лучше другой, поскольку состояла с другой в одном из этих пяти выделенных соотношений. Или, иными словами, мы говорим, что среди вещей, состоящих между собой в соотношении лучше — хуже, некоторые безусловно хорошие, другие безусловно плохие, а иные ни хорошие ни плохие, но нейтральные. Наша же теория утверждает, что так действительно обстоит дело с вещами, занимающими какое-то место на шкале внутренней ценности; некоторые из них внутренне хорошие, некоторые плохие, а некоторые нейтральные. Она говорит, кроме того, что какое-либо целое является внутренне хорошим тогда и только тогда, когда содержит перевес удовольствия над страданием; внутренне плохим тогда и только тогда, когда содержит перевес страдания над удовольствием; и внутренне нейтральным тогда и только тогда, когда не содержит ни перевеса удовольствия над страданием, ни перевеса страдания над удовольствием.

Стало быть, помимо точных правил, определяющих, какие вещи внутренне лучше или хуже остальных, наша теория устанавливает также четкие правила, определяющие, какие вещи являются внутренне хорошими, плохими или нейтральными. Говоря, что какая-либо вещь является внутренне хорошей, теория понимает под этим, что было бы хорошо, если бы данная вещь существовала даже тогда, когда существовала бы совсем одна, без каких-либо вообще сопровождающих ее в дальнейшем факторов или последствий. Говоря же, что какая-либо вещь внутренне плоха, она понимает это так, что было бы злом, если бы эта вещь существовала, даже если бы она существовала совсем одна, без каких-либо вообще факторов или последствий, ее сопровождающих. А говоря, что она внутренне нейтральна, теория понимает это так, что если бы эта вещь существовала совсем одна, то ее существование не было вообще ни в малейшей степени ни добром, ни злом. И точно так же как понятия "внутренне лучше" и "внутренне хуже" безусловно четко связаны с понятиями "правильный" и "неправильный", точно так же, говорит теория, связаны с ними и эти понятия. Сказать о какой-то вещи, что она является "внутренне хорошей", равнозначно высказыванию, что, если бы мы должны были выбирать между поступком, единственным и общим следствием которого было бы *A*, и поступком, который не имел бы абсолютно никаких последствий, нашим долгом было бы выбрать всегда первый поступок и неправильным было бы выбрать второй поступок. И точно так же высказывание о какой-либо вещи *A*, что она "внутренне

плоха”, равнозначно высказыванию, что если бы мы должны были выбирать между поступком, единственным следствием которого было *A*, и поступком, который не имел бы абсолютно никаких последствий, то не имело бы никакого значения, какой из них мы выбрали бы; каждый выбор был бы одинаково правильным.

Подытоживая, мы можем сказать, что в своей второй части наша теория устанавливает три принципа. Она утверждает (1), что всякая вещь вообще — будь то отдельное последствие, или сумма последствий, или весь мир — является внутренне хорошей тогда и только тогда, когда либо устанавливает, либо содержит перевес удовольствия над страданием; и что всякая вообще вещь является внутренне плохой тогда и только тогда, когда либо устанавливает, либо содержит перевес страдания над удовольствием; и что все другие вещи, какова бы ни была их природа, внутренне нейтральны. Она утверждает (2), что какая-либо вещь, будь то единичное последствие, или же сумма последствий, или весь мир, внутренне лучше, чем какая-либо другая, тогда и только тогда, когда обе эти вещи находятся по отношению друг к другу в одном из следующих пяти вариантов соотношений, а именно: (*a*) обе внутренне хорошие, но вторая вещь не так хороша, как первая; (*b*) когда первая является внутренне хорошей, а другая — внутренне нейтральной; (*c*) когда первая вещь внутренне хорошая, а вторая — внутренне плохая; (*d*) когда первая вещь внутренне нейтральная, а вторая — внутренне плохая; (*e*) когда обе внутренне плохи, но первая не так плоха, как вторая. Она утверждает, (3) что если бы мы должны были выбирать между двумя поступками, один из которых повлек бы за собой внутренне лучшие суммы последствий, чем другой, то нашим долгом всегда было бы выбрать первый поступок и неправильным было бы выбрать второй; и что ни один вообще поступок никогда не может быть правильным, если мы могли бы предпринять вместо него что-либо другое, что повлекло бы за собой внутренне лучшую сумму последствий, и он не может быть неправильным, если мы не могли бы предпринять вместо него что-либо другое, что повлекло бы за собой внутренне лучшую сумму последствий. Из этих трех принципов, вместе взятых, вытекает вся теория. И независимо от того, истинна эта теория или ложна, она, эта теория, как я думаю, по крайней мере ясна и понятна. Имеет ли она какое-либо практическое значение, это уже отдельная проблема. Но даже в том случае, если она не имела бы ни малейшего практического значения, она, несомненно, формулирует столь важные и далеко идущие положения, что, по-видимому, имеет смысл посмотреть, являются ли они истинными или ложными. Остаются, по моему мнению, только два пункта, в которых следует отдавать себе отчет, прежде чем перейти к рассмотрению главных возражений, какие можно было бы выдвинуть против этой теории.

Следует, во-первых, обратить внимание на то, что, хотя эта теория и говорит, что ничто не является внутренне хорошим, если не содержит перевеса удовольствия над страданием, это не означает еще, что ничто не есть добро, если не соответствует этому условию. Говоря, что вещь является внутренне хорошей, теория подразумевает под этим, что существование этой вещи, как уже было выяснено, было бы добром, если бы даже она существовала совсем одна, без каких-либо вообще сопровож-

дающих ее факторов или последствий; и вполне ясно, что, называя какие-то вещи хорошими, мы ведь не всегда имеем в виду именно это: мы не всегда подразумеваем под этим, что они были бы хорошими, если бы даже существовали совсем одни. Очень часто, например когда мы говорим, что какая-то вещь является "хорошей", мы имеем в виду, что она является хорошей с точки зрения своих последствий, и ни на минуту нам не придет в голову, что она была бы хорошей даже тогда, когда не имела бы вообще никаких последствий. Нам известно, например, что иногда бывает очень хорошо, чтобы люди испытали страдание; но мы в целом не были бы склонны утверждать, что во всех таких случаях переживание ими страдания было бы вещью хорошей, даже если бы они ничего таким путем не приобрели, то есть если бы оно не имело никаких дальнейших последствий. Мы должны в целом подтвердить, что страдание есть благо только тогда и потому, что оно имеет дальнейшие хорошие последствия. Поэтому же многие вещи, которые не являются "внутренне" хорошими, могут быть, несмотря на это, "хорошими" в каком-то одном из многих значений, в каких мы пользуемся этим крайне многозначным понятием. Следовательно, наша теория совершенно последовательно могла бы утверждать, что, хотя ничто не является внутренне хорошим, кроме одного только удовольствия или каких-либо целых, содержащих удовольствие, существует много вещей, которые действительно являются "хорошими"; и точно так же, хотя ничто не является внутренне плохим, кроме только страдания или целых, содержащих страдание, несмотря на это, существует много других вещей, которые действительно являются "плохими". Она могла бы сказать, например, что всегда хорошо поступать правильно и всегда плохо поступать неправильно; хотя одновременно она могла бы сказать, что поскольку все поступки, строго говоря, не содержат ни удовольствия, ни страдания, а удовольствие и страдание лишь сопровождают их или ими порождаются, то никакой правильный поступок никогда не является внутренне хорошим и ни один неправильный никогда не является внутренне плохим. Точно так же, могла бы сказать теория, очевидной истиной является, что некоторые люди — "хорошие", а другие — "плохие" и что некоторые люди лучше других; и все же ни об одном человеке нельзя сказать в строгом смысле слова, что он "содержит" удовольствие или страдание, и таким образом, никто не может быть внутренне хорошим, или внутренне плохим, или внутренне лучше, чем кто-либо другой. Эта теория говорит даже (и это также можно сделать, не впадая в противоречие), что некоторые события, которые являются внутренне хорошими, бывают, несмотря на это, часто плохими, а события, внутренне плохие — хорошими. Теория могла бы сказать, например, что иногда для человека очень плохо, когда в определенных конкретных обстоятельствах он испытывает некоторое особое удовольствие, хотя само событие, основанное на переживании благодаря ему этого удовольствия, может быть внутренне хорошим, поскольку содержит перевес удовольствия над страданием. Очень плохо, когда происходят такие события, поскольку они служат причиной того, что сам этот человек или другие существа получают в будущем меньше удовольствия и больше страдания, чем было бы в противном случае. И по тем же причинам во



многих случаях могло бы быть очень хорошо, если бы осуществилось какое-то внутренне плохое событие.

Об этом всегда следует помнить, ибо иначе теория может показаться значительно более парадоксальной, чем она есть на самом деле. Может, например, показаться, что она отказывает во всякой ценности чему бы то ни было, кроме удовольствия и целых, содержащих его; но если бы кто-то так думал, это была бы весьма парадоксальная точка зрения. Но теория этого не делает. Она не отказывает во всякой ценности другим вещам, а отказывает им лишь во всякой внутренней ценности — а это совершенно разные вещи. Она лишь говорит, что ни одна из этих вещей не имела бы никакой ценности, если бы существовала совсем одна. Ведь, конечно, в действительности ни одна вещь не существует совсем одна, поэтому мы можем вполне последовательно сказать, что в действительности многие из этих вещей имеют весьма значительную ценность. Теория вовсе не собирается формулировать никакие общие правила, касающиеся других видов ценностей, кроме внутренней ценности. И ограничивается она только внутренней ценностью потому, что полагает, что только и исключительно внутренняя ценность остается, как уже было выяснено ранее, в четко определенной связи с правильностью и несправильностью. Коль скоро какой-либо поступок является правильным, он правилен тогда только потому, что сумма последствий поступка, который мог быть совершен вместо того поступка, не имела бы большей внутренней ценности; а коль скоро поступок неправилен, он неправилен тогда только потому, что сумма последствий какого-либо другого поступка, который мог бы быть совершен вместо него, имела бы большую внутреннюю ценность. Это утверждение будет истинным в отношении внутренней ценности и не истинным, говорит теория, в отношении других видов ценности.

Второй пункт, о котором следует помнить в связи с рассмотренной теорией, таков. Часто эту теорию представляют себе так, будто она говорит, что удовольствие является единственной вещью, которая безусловно (*ultimately*) хороша или желаема, а страдание же, наоборот, единственная абсолютно плохая вещь или нежелаема; либо она якобы утверждает, что удовольствие есть единственное добро само по себе, а страдание — единственное зло само по себе. В определенном смысле эта теория, как я считаю, действительно это утверждает. Однако изложение этого не всегда четко определено; и стоит заметить, что если наша теория действительно высказывает эти утверждения, то смысл выражений "безусловное добро" или "добро само по себе" должен быть понят иначе, чем значение, приписываемое выражению "внутреннее добро". Выражения "безусловное добро" или "добро само по себе" не следует трактовать как синонимы выражения "внутреннее добро". Ибо наша теория ни в коем случае не утверждает, что удовольствие — единственная внутренне хорошая вещь, а страдание — единственная внутренне плохая. Наоборот, она утверждает, что всякое целое, содержащее перевес удовольствия над страданием, — внутренне хорошее, независимо от того, сколько в нем может содержаться чего-то другого; и точно так же всякое целое, содержащее перевес страдания над удовольствием, — внутренне плохое. Обычно не различаются понятия, содержащиеся в выра-

жениях "безусловное добро" и "добро само по себе", от понятия, определенного выражением "внутренне хорошее". Мы должны проводить такое различие, если хотим сказать, что наша теория действительно утверждает, что удовольствие является единственным безусловным добром, а страдание — единственным безусловным злом. Оба эти понятия, если были использованы таким образом, имеют некоторый общий существенный пункт, а именно, это относится только к тем вещам, существование которых было бы добром, если бы даже они существовали совсем одни. Следовательно, когда мы утверждаем, что какая-то вещь обладает "безусловным добром", или "добром самим по себе", или она "внутренне хорошая", то мы всегда утверждаем, то она была бы хорошей, даже если бы существовала совсем одна. Оба эти понятия отличаются, однако, одним, а именно тем, что "внутренне хорошее" целое может содержать части, не являющиеся "внутренне хорошими": то есть такие, которые не были бы хорошими, если бы существовали совсем одни; всякая же вещь, которая является "безусловно хорошей" или "хорошей сама по себе", не может содержать таких частей. Именно такое значение, думается, мы должны приписать выражениям "безусловное добро" и "добро само по себе", когда говорим, что наша теория утверждает, что удовольствие является единственной "безусловно хорошей" вещью или "хорошей самой по себе". Мы можем, коротко говоря, разделить внутренне хорошие вещи на два класса: (1) класс вещей, которые, как некое целое, являются внутренне хорошими, но содержат, несмотря на это, некоторые части, не являющиеся внутренне хорошими, и (2) класс вещей, которые либо не имеют никаких вообще частей, либо же в случае, если такие части содержатся, то эти части исключительно таковы, что сами внутренне хорошие. Следовательно, мы можем, если нам это нравится, ограничить термин "безусловно хорошие" или "хорошие сами по себе", вещами, принадлежащими к этому второму из выделенных классов. Мы можем, конечно, произвести такое же различие между двумя классами вещей внутренне плохих. И только тогда, когда мы предпримем это, можно будет действительно сделать о нашей теории заключение, что она говорит, что ничто не является "безусловно хорошим" или "хорошим самим по себе", кроме только удовольствия, и что ничто не является "безусловно плохим" или "плохим самим по себе", кроме только страдания.

Такова этическая теория, которую я решил рассмотреть, потому что она кажется мне особенно простой и позволяющей необычайно ясно показать некоторые главные проблемы, составляющие предмет этических дискуссий.

Очень важно, чтобы вопрос, на который эта теория стремится ответить в своей первой части, был отличен от более сложных вопросов, на которые она стремится ответить во второй части. В своей первой части теория хочет ответить на вопрос: "Какова на самом деле особенность, присущая в действительности всем правильным намеренным поступкам, которые когда-либо были или будут совершены в этом мире?" В своей же второй части она стремится ответить на вопрос еще более значительный: "Какова та особенность, которая была бы присуща каждому без исключения правильному намеренному поступку в любом

воображаемом мире и при всех воображаемых обстоятельствах?” Оба эти вопроса, несомненно, решительно отличаются друг от друга, и, говоря о представленной мною теории, я имею в виду теорию, которая намерена ответить на них.

Не хотел бы утверждать, что эта теория была когда-либо провозглашена именно в таком виде, как я ее представил. Но многие люди, конечно, придерживаются близких ей взглядов: вероятно, она есть то, что часто определяют названием ”утилитаризм”; по этой именно причине я выбрал такое название в качестве заглавия обеих этих глав. Но не следует все же полагать, что когда кто-то говорит об ”утилитаризме”, то всегда имеет в виду именно эту теорию со всеми ее подробностями. Напротив, многие из тех, кто сами называют себя утилитаристами, поставили бы под сомнение некоторые наиболее основные утверждения этой теории. Одна из трудностей, возникающих в этических диспутах, состоит в том, что все конкретные названия, которые когда-либо предлагались в качестве названий этических теорий, не имеют абсолютно никакого установленного значения. Наоборот, каждое название может быть и бывает использовано для обозначения нескольких разных теорий, которые могут отличаться друг от друга в весьма существенном смысле. Следовательно, когда кто-либо использует такого рода названия, никогда нельзя доверять самому названию, но всегда нужно тщательно исследовать, что именно он подразумевает под этим названием. Поэтому предлагаю в дальнейшем не использовать никаких названий для обозначения представленной мною теории, а ссылаться на нее просто как на теорию, представленную в двух первых главах.

## ОБЪЕКТИВНОСТЬ МОРАЛЬНЫХ СУЖДЕНИЙ

Можно выдвинуть множество различных доводов против представленной в двух предшествующих главах теории; но я не собираюсь заниматься большинством из них. Выберу только те, которые кажутся мне наиболее важными и чье воздействие выглядит наиболее сильным, и те, которые касаются наиболее общих основополагающих проблем. Мне кажется, что некоторые из этих доводов хорошо обоснованы, а некоторые — нет, в зависимости от того, против какой части нашей теории они выдвигаются. Предлагаю поэтому поделить теорию на части и рассмотреть отдельно основные упреки, которые могут быть выдвинуты против каждой из них.

Начнем с проблемы наиболее значительной. Из нашей теории ясно вытекают две вещи. Она подразумевает (1), что если в какой-то момент справедливо, что конкретный намеренный поступок является правильным, то относительно этого конкретного поступка всегда должно быть истинным, что он правильный, или же, иными словами, что никакой поступок не может превратиться из правильного в неправильный и из неправильного в правильный; и что не может вообще быть истинным, если речь идет о том же самом поступке, что в определенный момент он правильный, а в другой — неправильный. Она также подразумевает (2), что тот же самый поступок вообще не может быть сразу и правильным, и неправильным одновременно. Оба эти утверждения ясно следуют из теории, поскольку в ней утверждается, что намеренный поступок может быть правильным только в том случае, если создает максимум удовольствия, и неправильным в том случае, если создает его менее максимума. Конечно, коль скоро о каком-либо поступке хотя бы однажды было истинным сказать, что действительно он создал максимум удовольствия, то должно быть истинным всегда, что так действительно и было; и конечно, не может быть истинным, чтобы в один и тот же момент один и тот же поступок действительно создал максимум удовольствия и одновременно создал менее, чем максимум удовольствия. Из нашей теории вытекает, следовательно, что ни один отдельный поступок не может быть вообще сразу и правильным и неправильным, ни в то же самое время, ни в разные отрезки времени. В данное время он может быть либо правильным, либо неправильным, и каким бы он ни был в определенный отрезок времени, таким он будет всегда.

Следует четко осознать ту проблему, что из нашей теории вытекает только, что это истинно для каждого отдельного намеренного поступка, который мы можем принять во внимание, но не вытекает из нее, что то же самое может быть столь же истинным и для класса поступков. Из нее

вытекает, другими словами, что если в то время, когда Брут убил Цезаря, было истинно ясно, что его поступок был правильным, то это должно быть столь же истинно и теперь и будет истиной всегда, что этот конкретный поступок Брута был правильным, и невозможно, чтобы когда-нибудь в прошлом или в будущем было или стало истиной, что этот поступок был неправильным. В той конкретной ситуации, говорит теория, поступок Брута не может быть одновременно правильным и неправильным; и если однажды было истиной, что он правильный, то всегда будет истиной, что он правильный; или если однажды было истиной, что он неправильный, то всегда будет истиной, что он неправильный. И точно так же обстоит дело с каждым без исключения определенным поступком, который действительно был совершен или мог быть совершен определенным человеком в определенной ситуации. О каждом таком поступке наша теория говорит, что истиной является то, что он никогда не может быть одновременно правильным и неправильным; и говорит также, что независимо от того, которая из этих черт присуща ему в определенный период времени, эта же самая черта будет присуща ему всегда. Но отсюда не следует, что то же самое может быть истинным для какого-либо конкретного класса поступков, например для убийства. Наша теория не утверждает, что если какое-либо убийство, совершенное в определенный период времени, было неправильным, то и другие убийства, совершенные в тот же самый период времени, должны были быть неправильными; ни, также, что если какое-либо убийство, совершенное в определенный период времени, является неправильным, то всякое другое убийство, совершенное в какой-то другой период времени, должно быть неправильным. Наоборот, хотя из этой теории прямо не следует, что это — неистинное утверждение, но все же из нее вытекает, что неправдоподобно, чтобы какой-либо конкретный класс поступков всегда был абсолютно правильным или всегда абсолютно неправильным. Ибо, теория говорит, как можно было заметить, что правильность или неправильность какого-либо поступка зависит от его последствий, то же, какими будут последствия этого поступка, зависит, очевидно, не только от того, к какому классу он принадлежит, но также и от определенных обстоятельств, при которых он был совершен. И если при некоторых обстоятельствах определенный вид поступка может создать хорошие последствия, то при других обстоятельствах точно такой же поступок может привести к плохим последствиям. И поскольку обстоятельства всегда меняются, весьма неправдоподобно (хотя и не невозможно), чтобы поступки, относящиеся к какому-то определенному классу, такому, как убийство или супружеская неверность, всегда были абсолютно правильными или всегда абсолютно неправильными. Поэтому также из нашей теории не следует, что если какой-то поступок, относящийся к какому-то определенному классу, хотя бы единожды был правильным, то каждый другой поступок, относящийся к тому же самому классу, должен всегда быть правильным; наоборот, из нее вытекает, что неправдоподобно, чтобы это было правильно. Из нее вытекает тот факт, что если мы рассматриваем какой-то конкретный случай, относящийся к какому-либо классу, то этот конкретный случай никогда не может быть одновременно правильным и неправильным,

и если он один раз правильный, то он должен быть правильным всегда. Очень важно ясно различать оба эти вопроса, ибо их легко спутать. Задавая вопрос: "Может ли один и тот же поступок быть одновременно правильным и неправильным?", мы можем иметь в виду две совершенно разные вещи. Можем просто спросить: "Может ли один и тот же вид поступка в какое-то время быть правильным, а в какое-то — неправильным, или одновременно правильным и неправильным?" И на этот вопрос наша теория склонна будет ответить: "Может". Но под "одним и тем же поступком" мы можем еще понимать не просто тот же самый вид поступка, но какой-то отдельный, абсолютно конкретный поступок, который был или мог быть совершен каким-то определенным человеком в какой-то определенной ситуации. И на такой вопрос наша теория отвечает: "Абсолютно невозможно, чтобы какой-либо отдельный, совершенно конкретный поступок мог быть когда бы то ни было сразу правильным и неправильным, ни в то же самое время, ни также и в другие периоды времени".

Проблема, может ли один и тот же поступок когда бы то ни было быть правильным и неправильным одновременно, или же может ли когда-нибудь поступок, правильный в определенный период времени, быть неправильным в другой период времени, является проблемой очень существенной. Если бы мы твердо ее решили, то большинство наиболее дискуссионных проблем этики сразу же оказались бы вне сферы наших рассуждений. Если бы эта точка зрения была правильной, было бы, например, пустой тратой времени рассматривать вопрос о том, в чем состоит особенность, всегда отличающая правильный поступок от неправильного. Коль скоро один и тот же поступок может быть одновременно правильным и неправильным, то ясно, что никакая такая особенность не может существовать, то есть не может существовать никакая особенность, которая всегда присуща правильным поступкам, и никогда — неправильным; таким образом, если какой-то единичный поступок является и правильным и неправильным одновременно, то ему должна быть присуща какая-то особенность (если таковая существует), которая всегда присуща правильным поступкам, и в то же самое время, так как этот поступок является неправильным, эта особенность не может быть особенностью, не присущей никогда неправильным поступкам. Следовательно, прежде чем мы начнем какую-либо дискуссию, касающуюся природы той особенности, которая всегда присуща правильным поступкам и никогда не присуща неправильным поступкам, крайне важно быть убежденными, если это возможно, что один и тот же поступок не может быть как правильным, так и неправильным одновременно, ни в то же самое время, ни в другие периоды времени. Ибо если это не так, то все дискуссии на эту тему будут совершенно беспредметными. Поэтому я предлагаю поднять прежде всего простой вопрос: "Может ли один и тот же поступок быть одновременно правильным и неправильным, либо в то же самое время, либо в другие периоды времени?" Права ли теория, представленная в предыдущих двух главах, в том, что утверждает, что такого просто не может быть?

Я думаю, что большинство тех, кто говорит так же, как это делает теория, что один и тот же поступок не может быть одновременно

правильным и неправильным, просто говорят, что это действительно так, не пытаясь этого доказать. Как общеизвестно, достаточно обнаружить тот простой факт, что из теории вытекает ее опровержение, чтобы признать это достаточным аргументом против самой теории. Тогда приводят такие доводы: "Так как из этой теории следует, что один и тот же поступок может быть одновременно и правильным, и неправильным, и так как очевидно, что такого быть не может, то эта теория должна быть неправильной". Что касается меня, то мне кажется, что такой метод аргументации является совершенно справедливым. Действительно, мне кажется очевидным, что ни один намеренный поступок не может быть одновременно правильным и неправильным; и я не вижу, как можно было бы это доказать, основываясь на каком-либо другом принципе, который был бы более очевидным. Если поэтому кто-то говорит, что для него очевидно, что один и тот же поступок может быть одновременно правильным и неправильным, то я не вижу, как ему можно было бы доказать его неправоту. Если проблема сведена к категории предельных, то она должна быть, по моему убеждению, оставлена на рассмотрение читателя. Так же как все предельные вопросы, она не подлежит никаким строгим доказательством. Однако большинство из тех, кто утверждает, что поступок может быть одновременно правильным и неправильным, фактически остаются, я считаю, под влиянием неких рассуждений, которые, по меньшей мере, требуют обоснования. Они провозглашают некоторые точки зрения, из которых вытекают именно эти выводы. Я думаю, что существует, собственно, две широко признаваемые точки зрения, которые в значительной степени служат причиной признания этого вывода. И очень важно, чтобы мы тщательно исследовали эти точки зрения не только потому, что они приводят к тому же самому выводу, но и по другим причинам.

Первая точка зрения следующая. Можно придерживаться представления о том, что всякий раз, когда мы говорим, что какой-либо поступок или класс поступков является правильным или неправильным, мы просто высказываем утверждение о чьих-то чувствах по поводу этого поступка или этого класса поступков. По-видимому, эта точка зрения в такой или иной форме является широко распространенной, и одной из главных причин ее провозглашения, как я полагаю, служит тот факт, что для многих очень трудно понять то, что еще могут значить слова "правильный" и "неправильный", кроме того лишь, что люди испытывают определенные чувства или занимают какую-то психологическую позицию по отношению к поступкам, к которым мы прилагаем эти предикаты. В некоторых версиях эта концепция не приводит к выводу, что один и тот же поступок может быть одновременно правильным и неправильным, но их мы сейчас не принимаем во внимание. Но некоторые версии этой концепции прямо ведут к такому выводу; и там, где действительно говорится, что один и тот же поступок может быть одновременно правильным и неправильным, это делается, как я думаю, обычно потому, что принимается какая-то из версий этой точки зрения. Эта концепция имеет несколько разных версий, приводящих к такому выводу, и,

как я думаю, не так-то легко их разграничить, ибо обычно считается, что в наших суждениях о правильности и неправильности мы высказываем некоторое утверждение о чувствах некоторого человека или некоторой группы людей, не стремясь четко понять, кем может быть этот человек или группа людей, чьи чувства являются предметом нашего утверждения. Коль скоро этот вопрос встает со всей очевидностью, становится ясно, что любая из альтернативных возможностей имеет серьезные контраргументы.

Можно было бы, во-первых, признать, что когда кто-то утверждает, что какой-то поступок является правильным или неправильным, то он утверждает лишь, что сам он испытывает некоторое определенное чувство в отношении этого поступка. Каждый из нас, в соответствии с этой точкой зрения, просто высказывает утверждение о своих собственных чувствах: когда я говорю, что какой-то поступок является правильным, то все, что я под этим подразумеваю, сводится лишь к тому, что я испытываю некоторое определенное чувство по поводу этого поступка; а когда ты утверждаешь то же самое, то все, что подразумеваешь под этим, это просто, что ты испытываешь некоторое чувство по отношению к этому поступку. Можно, конечно, перечислить самые различные точки зрения по поводу природы чувства, которое мы выражаем. Некоторые скажут, быть может, что, называя какой-то поступок правильным, мы утверждаем лишь, что он нам нравится или мы находим в нем удовольствие, называя же его неправильным, утверждаем лишь, что он нам не нравится и мы не находим в нем удовольствие. Другие, наверное, что более правдоподобно, скажут, что эти суждения выражают не обычные пристрастия и предубеждения, но некоторый особый вид пристрастий и антипатий, который можно было бы назвать чувством морального одобрения и неодобрения. Еще кто-то может сказать, что речь идет вообще не о паре противоположных чувств, а просто о наличии или отсутствии некоторого определенного чувства: например, называя какой-то поступок неправильным, мы хотим этим сказать лишь, что испытываем по отношению к нему чувство неодобрения, а называя какой-то поступок правильным, намерены этим сказать не то, что испытываем к этому поступку позитивное чувство одобрения, но что лишь не испытываем по отношению к нему чувства неодобрения. Независимо от того, однако, какова сама природа чувств, о которых мы якобы высказываем наши суждения, всякая точка зрения, признающая, что, называя какой-то поступок правильным или неправильным, каждый из нас утверждает лишь, что он сам испытывает или не испытывает определенные чувства по поводу этого поступка, неизбежно приводит, я думаю, к тому же самому выводу — а именно что один и тот же поступок очень часто бывает одновременно правильным и неправильным; всякая же такого рода точка зрения обречена на одно и то же убийственное возражение.

Рассуждения, доказывающие, что такие точки зрения неизбежно приводят к выводу о том, что один и тот же поступок часто бывает одновременно и правильным, и неправильным, проходят два этапа, каждый из которых заслуживает особого внимания.



Первый этап следующий: если, говоря, что какой-то поступок правильный, я просто имею в виду, что сам испытываю определенное чувство по отношению к этому поступку, то отсюда ясно следует, что если я действительно испытываю это чувство, то мое суждение истинно, а значит, и оцениваемый мной поступок действительно правильный. И то, что правильно по отношению ко мне, будет столь же правильным по отношению к другим людям. Независимо от того, каково это чувство, должно быть истиной, что если кто-либо действительно испытывает данное чувство по поводу какого-либо поступка, и до тех пор, пока он его испытывает, этот поступок является правильным. Ибо наша теория утверждает, что если кто-либо высказывает суждение, что какой-то поступок является правильным, то он лишь высказывает суждение, что испытывает это чувство по отношению к этому поступку; и, следовательно, пока он действительно испытывает это чувство, суждение его должно быть истинным, а оцениваемый им поступок действительно должен быть правильным. Из этой теории затем четко следует, что если кто-либо действительно испытывает определенное чувство по отношению к какому-либо поступку, то этот поступок действительно правильный, и если кто-либо испытывает какое-то другое определенное чувство по отношению к какому-либо поступку, то этот поступок действительно неправильный. Если же примем во внимание не эту пару чувств, а просто наличие или отсутствие какого-либо отдельного чувства (например, чувства морального неодобрения), из теории тогда следует, что если кто-либо когда-либо не испытывает этого чувства по отношению к какому-то поступку, то этот поступок действительно правильный; а если кто-либо когда-либо испытывает это чувство, то этот поступок действительно неправильный. Какую бы точку зрения на природу этого чувства мы ни приняли, будем ли мы считать, что это — пара чувств или только наличие или отсутствие какого-то отдельного чувства, отсюда следует, что определенного наличия (или отсутствия) этого чувства у кого-либо достаточно, чтобы в зависимости от них гарантировать правильность или неправильность поступка. И нужно со всей силой подчеркнуть, что этот вывод действительно вытекает из этой теории, поскольку я считаю, что это не всегда ясно осознается. Мне кажется, что иногда говорят как-то неопределенно, что когда кто-то высказывает суждение о том, что какой-то поступок правильный, то он лишь утверждает, что испытывает какое-то определенное чувство по поводу этого поступка, но, хотя он действительно и испытывает это чувство, этот поступок не является действительно правильным. Но это, очевидно, невозможно. Если все, что мы собираемся утверждать, говоря, что какой-то поступок является правильным, сводится к тому, что мы лишь испытываем определенное чувство по отношению к этому поступку, то ясно, что, если только мы действительно испытывали бы это чувство, этот поступок действительно должен быть правильным.

Стало быть, каждая точка зрения подобного рода предполагает, что когда кто-то испытывает (или не испытывает) некоторое определенное чувство по отношению к какому-то поступку, то этот поступок прави-

лен, и что когда кто-то испытывает (или не испытывает) некоторое определенное чувство по отношению к какому-то поступку, то этот поступок неправилен. Если теперь мы примем во внимание еще один факт, то, без сомнения, окажется, что если бы действительно так обстояло дело, то один и тот же поступок должен был достаточно часто быть одновременно и правильным, и неправильным.

Этот еще один известный факт, который невозможно оспорить, состоит в том, что, независимо от того, возьмем ли мы пару чувств или какое-то единичное чувство, часто встречаются случаи, когда два разных человека испытывают прямо противоположные чувства по поводу одного и того же поступка — когда один из них испытывает данное чувство, а другой нет. Можно было бы подумать, что возможна некоторая пара чувств или некоторое отдельное чувство, к которым это правило неприменимо: например, никто никогда не чувствует на самом деле морального одобрения по отношению к поступку, возбуждающему у кого-то другого чувство морального неодобрения. Эту точку зрения многие люди будут склонны признать, поскольку в том случае, когда мы испытываем чувство сильного морального неодобрения по отношению к какому-то поступку, нам кажется невероятным, чтобы кто-то другой на самом деле чувствовал моральное одобрение по отношению к тому же самому поступку, или трактовал его без малейшего морального неодобрения. Некоторым объяснением этой точки зрения является тот факт, что когда кто-то говорит, что какой-то поступок правилен, и даже искренне в этом убежден, может, несмотря на это, оказаться, что в действительности он чувствует по отношению к этому поступку некоторую дозу морального неодобрения. Другими словами, хотя несомненно, что мнения людей о правильности и неправильности часто различаются, но сомнительно, что их чувства всегда различны, если различны их мнения. Если же, однако, мы обратим внимание на огромные различия, которые были и все еще существуют между различными представителями человеческого рода на разных этапах развития общества, в том, что касается тех классов поступков, которые трактуются как правильные и неправильные, то я полагаю, не приходится сомневаться, что существуют такие поступки, относительно которых в некоторых обществах существует подлинное чувство однозначного морального одобрения, и такие, к которым многие из нас чувствуют наивысшее неодобрение. И если так обстоит дело применительно к классам поступков, трудно поверить, чтобы иногда так не было и по отношению к отдельным поступкам. Мы можем, например, столкнуться с определенным поступком, возбуждающим в нас сильное чувство морального неодобрения, но относительно которого, однако, нельзя сомневаться, что некогда этот же самый поступок воспринимался определенными людьми, среди которых был совершен, без какого-либо вообще морального неодобрения или даже с каким-то чувством однозначного одобрения. И если так обстоит дело, то, согласно рассмотренной нами точке зрения, из этого необходимо вытекает вывод, что если тогда, когда поступок был совершен, было истиной, что он правильный, то истиной является и то, что в настоящее время тот же самый поступок является неправильным.

В случае же, если мы согласимся, что действительно существовали различия в чувствах людей на разных стадиях развития общества, то мы должны также, я полагаю, согласиться с тем, что такие различия существуют столь же часто даже и среди живущих в настоящее время людей, если они принадлежат к очень отличающимся друг от друга обществам; так что один и тот же поступок довольно часто может быть одновременно и правильным, и неправильным. Согласившись с этим, мы должны, я полагаю, пойти еще дальше. Коль скоро мы убеждены, что люди различного общественного положения существенно отличаются друг от друга в своих чувствах по отношению к некоторым видам поступков и что это не просто разница во мнениях, то весьма правдоподобно, что когда два человека одного и того же общественного положения различаются по своим убеждениям по поводу правильности или неправильности какого-то поступка, то присущее им различие убеждений хотя, конечно, не всегда является доказательством соответствующего различия в чувствах, все же бывает иногда связано с такой разницей в чувствах. Так, стало быть, два человека, принадлежащие к одному и тому же обществу, могут иногда действительно испытывать противоположные чувства по отношению к одному и тому же поступку, причем не имеет значения, какое это чувство. И наконец, мы должны признать, я полагаю, что даже один и тот же человек может ощутить изменение чувства в отношении одного и того же поступка. Часто нам действительно приходится изменять наши мнения по поводу правильности и неправильности какого-либо конкретного поступка; и мы должны, как я думаю, признать, что по крайней мере иногда наши чувства по отношению к одному и тому же поступку также подлежат полному изменению; так что, например, поступок, к которому ранее мы относились с моральным неодобрением, в настоящее время может вызывать у нас однозначное моральное одобрение, и наоборот. Стало быть, по этой только одной причине и совершенно независимо от существующей между разными людьми разницы в чувствах мы должны будем признать, согласно нашей теории, что часто в настоящее время мы считаем, что какой-то поступок действительно был правильным, тогда как раньше мы считали его неправильным.

Этот подчеркнутый мною факт, что разные люди испытывают разные чувства по отношению к одному и тому же поступку и что даже тот же самый человек может испытывать разные чувства по отношению к одному и тому же поступку в разные периоды времени, является, конечно, простым трюизмом; и моим единственным объяснением, почему я делаю такое ударение на этом факте, является то, что можно было бы подумать, что некоторые чувства (или пара чувств), то есть те самые чувства, о которых мы высказываемся в наших суждениях о правильности и неправильности, составляют какое-то исключение из правила. Я думаю, однако, мы должны признать, что никакое чувство или пара чувств, о которых вообще можно было бы утверждать, что они суть те чувства, к которым относятся наши суждения о правильности и неправильности, фактически не составляют в общем никакого исключения. Независимо от того, какие чувства мы примем во внимание, кажется, не

приходится сомневаться, что действительно бывают случаи, когда кто-то действительно испытывал определенные чувства по поводу данного поступка, а кто-то другой не испытывал, а еще кто-то другой испытывал даже противоположное чувство. Может быть, существуют некоторые классы чувств, к которым это никогда не относится, но кажется столь же несомненным, что существуют некоторые классы, к которым это относится, и если вообще существуют такие классы, этого достаточно, чтобы обосновать наш вывод. Ибо, коль скоро это так, что если кто-то утверждает, что какой-то поступок является правильным или неправильным, то он всегда утверждает лишь, что он сам испытывает определенное чувство по отношению к этому поступку, тогда отсюда необходимым образом следует, что один и тот же поступок бывает иногда правильным и неправильным одновременно — правильным в один период времени и неправильным в другой, либо же тем и другим вместе.

Полагаю, что именно такое понимание служит главным поводом, по которому многие люди склонны утверждать, что один и тот же поступок может быть и правильным, и неправильным одновременно. Они находятся под воздействием того, что разные люди действительно испытывают разные чувства по отношению к одним и тем же классам поступков, а если при этом утверждается, что когда мы высказываем суждение о том, что какой-то поступок является правильным или неправильным, тогда мы высказываемся лишь о чьих-то чувствах, то невозможно, как представляется, избежать вывода, что один и тот же поступок часто является одновременно и правильным, и неправильным. Но этот вывод вовсе не может следовать из обеих этих точек зрения вместе. То, следует ли он или нет, зависит от четкости формулировки второй точки зрения, то есть от того, кто является тем кем-то, чьи чувства являются предметом нашего утверждения. Однако этот вывод вытекает из четкой формулировки рассмотренной в данное время концепции — формулировки, в которой говорится, что каждый говорит просто о своих собственных чувствах. А так как она по внешнему виду является одной из самых правдоподобных формулировок данной теории, то очень важно проанализировать, может ли она в такой форме быть истинной. Может ли вообще быть так, что когда мы высказываем суждение, что какой-то поступок правилен или неправилен, то каждый из нас утверждает лишь, что он сам испытывает некоторое определенное чувство по отношению к этому поступку?

Мне кажется, есть некоторый абсолютно непроверяемый аргумент против этой теории. Следует помнить, что это только вопрос фактов; вопрос реального анализа наших моральных суждений, а именно того, что действительно происходит, когда мы думаем, что какой-то поступок является правильным или неправильным. И если мы помним, что сформулированная таким образом этическая проблема касается просто того, о чем мы действительно думаем, когда думаем, что какой-то поступок правилен или неправилен — и ничего кроме этого, то без труда, я полагаю, заметим, что рассмотренная нами точка зрения противоречит очевидным фактам. Так происходит потому, что она ведет к особому

выводу, который не всегда осознают сторонники этой точки зрения, а этот вывод, я полагаю, находится в явном противоречии с фактами. Этот вывод следующий. Если кто-то говорит: "Это правильный поступок", а кто-то другой отвечает: "Нет, это — неправильный поступок", каждый из них всегда высказывается только о своих собственных чувствах, и отсюда ясно следует, что на самом деле между ними никогда не существует никакого различия во мнениях: ни один из них никогда на самом деле не противоречит тому, что утверждает другой. Они взаимопроверяют друг друга не больше, чем если один из них сказал бы: "Я люблю сахар", а другой изрек: "А я не люблю". В таком случае нет, очевидно, никакого конфликта мнений, никто никому не противоречит: ибо может ведь случиться, что то, что каждый из них утверждает, одинаково истинно; ведь может быть так, что один из них действительно любит сахар, а другой действительно его не любит. Поэтому-то ни один из них никогда не противоречит тому, что говорит другой. А из рассмотренной нами точки зрения следует, что когда кто-то говорит, что какой-то поступок правильный, а кто-то другой утверждает, что он неправильный, либо что он по меньшей мере не является правильным, то и в этом случае также ни один из них никогда не противоречит тому, что утверждает другой. Следует из этого и более специфический вывод, что ни один из двух человек никогда не может отличаться от другого мнением по поводу правильности и неправильности какого-либо поступка. И того, что эта точка зрения влечет за собой такой вывод, совершенно достаточно для того, чтобы ее отбросить. Не подлежит никакому сомнению, что когда я утверждаю, что какой-то поступок неправилен, а кто-то другой утверждает, что он правилен, то иногда между нами действительно существует различие во мнениях: он иногда противоречит как раз тому, что я утверждаю. А если бы это было так, то вообще невозможно было бы, чтобы каждый из нас высказывал суждение просто о своих собственных чувствах, потому что два таких суждения никогда не могут противоречить друг другу. Следовательно, мы могли свести проблему истинности этой теории к очень простому вопросу, касающемуся фактов. Может ли вообще обстоять так, что когда один человек думает, что какой-то поступок правильный, а другой думает, что этот поступок неправильный, то этот другой на самом деле думает, что этому поступку не присуща некоторая особенность, которая присуща ему по убеждению первого? Я полагаю, что если мы объективно рассмотрим этот вопрос, то должны будем признать, что иногда действительно так бывает, то есть два человека могут использовать слово "правильный" для обозначения именно той же самой особенности, и что первый может на самом деле думать, что данному поступку действительно присуща эта особенность, а другой — что она ему не присуща. И если это так, то рассмотренная нами теория, несомненно, неправильна. Не может быть истинным, что каждый человек обозначает словом "правильный" лишь какое-то отношение к своим собственным чувствам; ибо если бы было так, ни один из двух человек никогда не мог бы обозначить с помощью этого слова одну и ту же особенность; кто-то, кто сказал бы, следовательно, что какой-то поступок не

был правильным, никогда не мог противоречить тому, что поступку была присуща та же самая особенность, которая была ему присуща по убеждению того человека, кто сказал бы, что это был неправильный поступок.

Мне кажется, что этот аргумент неопровержимо доказывает, что, независимо от того, что мы имели в виду, говоря, что какой-то поступок правильный, мы точно не подразумеваем под этим, что мы сами испытываем определенное чувство по отношению к этому поступку. Однако очень важно четко отличать то, что этот аргумент действительно доказывает, от того, чего он не доказывает. Он вовсе не доказывает того, что никогда не может быть так, что если кто-то высказывает суждение, что какой-то поступок является правильным, то он фактически всегда испытывает определенное чувство по отношению к этому поступку и даже что свое суждение он высказывает только потому, что испытывает это чувство. Этот аргумент доказывает лишь, что даже если бы было так, то предметом его суждения было не просто то, что он испытывает это чувство. Я думаю, что оба эти вопроса могут быть необыкновенно легко смешаны. Можно было бы допустить, что если кто-то говорит, что какой-то поступок правильный, то он делает это только потому, что испытывает определенное чувство по отношению к этому поступку; этот мнимый факт может действительно послужить в качестве аргумента, доказывающего, что то, что действительно составляет предмет нашего суждения, это лишь просто то, что мы испытываем эти чувства. Но, вполне ясно, что даже если бы этот мнимый факт был реальным фактором, он ни в малейшей степени не подтверждал бы этого вывода. Оба эти вопроса ведь различны, и наиважнейшее различие между ними относится к вытекающим из них выводам. Это различие состоит в том, что даже если бы было истиной, что никто никогда не считает, что какой-то поступок правильный, если не испытывает по отношению к нему определенного чувства, но несмотря на это, если бы дело сводилось к этому, то тот простой факт, что он испытывает это чувство, еще не доказывает, что высказанное им суждение является истинным, с точно таким же успехом мы можем доказать, что даже если он испытывает это чувство и говорит, что данный поступок правильный, то высказанное им суждение, однако, является ложным, и этот поступок на самом деле не является правильным. Но если, с другой стороны, мы утверждаем, что тем, о чем он высказывает суждение, является только то, что он испытывает это чувство, тогда этот простой факт, что он испытывает это чувство, и будет доказательством истинности этого суждения: если только он считает, что испытывает это чувство, тогда обычного факта, что он испытывает это чувство, достаточно, чтобы доказать истинность высказанного им суждения. Мы должны, следовательно, старательно отличать суждение "если кто-то говорит, что какой-то поступок правильный, то делает он так только потому, что испытывает определенное чувство" от совершенно другого утверждения: "если кто-то говорит, что какой-то поступок правильный, то он говорит только, что он испытывает это чувство". Первое утверждение, даже если бы оно было истинным,

еще не доказывает истинности второго утверждения. Стало быть, мы можем поставить под вопрос второе утверждение, не ставя под вопрос первое утверждение. Наш аргумент доказывает, что только второе утверждение является неистинным — ведь не сказано ни слова, чтобы подтвердить правдоподобность первого утверждения.

Наш аргумент, следовательно, не подтверждает утверждения, если бы таковое было сделано, что только тогда мы говорим, что некоторые поступки являются правильными или неправильными, когда испытываем по отношению к ним некоторые чувства, и потому, что испытываем эти чувства. Следует особо подчеркнуть, что он не опровергает также другое наше утверждение: "если кто-то испытывает некоторое чувство по отношению к какому-то поступку, то этот поступок на самом деле всегда является правильным". Ведь каждый имеет полное право утверждать, что на самом деле один и тот же поступок часто бывает правильным и неправильным одновременно, даже если наш аргумент принимается; а именно признается, что, когда кто-то думает, что какой-то поступок правильный или неправильный, он не просто думает, что испытывает определенное чувство по отношению к этому поступку. Единственное достоинство нашего аргумента в связи с этой точкой зрения состоит только в том, что он разрушает одну из главных причин в пользу истинности той точки зрения, ту именно, что она соответствует действительности. Если хотя бы раз мы ясно осознали для себя, что утверждение "какой-то поступок является правильным или неправильным" не есть то же самое, что утверждение "мы испытываем по отношению к этому поступку какие-то чувства", то какое же останется основание, чтобы утверждать, что наличие некоторого чувства фактически всегда служит признаком правильности этого поступка? Никто, полагаю, не стал бы утверждать, что простое наличие (или отсутствие) определенного чувства является обязательным признаком правильности, если бы не предположение, что так или иначе единственным возможным значением слова "правильный", как оно используется применительно к оценке поступков, является тот факт, что кто-то испытывает по отношению к ним определенное чувство. И именно это предположение, в одной его форме, наш аргумент опровергает.

Если бы даже было признано, что эту точку зрения вообще не удастся принять именно в такой формулировке, можно было бы несмотря на это настаивать, что в какой-нибудь другой формулировке эта точка зрения является правильной и что тогда из нее вытекает тот же самый вывод, а именно что один и тот же поступок иногда бывает правильным и неправильным одновременно. Многие люди глубоко убеждены, что когда мы говорим, что какой-то поступок — правильный или неправильный, то мы должны тем самым говорить о чувствах определенного человека или группы людей, и даже если они убеждены, что не всегда каждый из них высказывается тем самым о своих собственных чувствах, они, однако, будут склонны предполагать, что мы говорим таким образом о чувствах кого-то другого. Однако вопрос в том, как установить, чьи чувства, какого человека или группы людей

могут составлять правдоподобный предмет нашего утверждения, если мы не говорим просто о своих чувствах; но хотя бы на первый взгляд существуют еще две возможности, а именно: (1) каждый человек, утверждая, что какой-то поступок правильный или неправильный, утверждает лишь, что большинство членов того общества, к которому он принадлежит, обычно испытывают определенное чувство по отношению к тому классу поступков; либо (2) что просто тот или иной человек испытывает определенные чувства по отношению к этим поступкам.

Из обеих этих точек зрения следует, очевидно, что по тем же самым причинам, о которых шла речь в последнем случае, один и тот же поступок иногда бывает правильным и неправильным одновременно. Так, если я утверждаю, что какой-то поступок правильный, я просто утверждаю, что он одобряется всеми в обществе, к которому я принадлежу, то, несомненно, из этого следует, что мое утверждение истинно и данный поступок является правильным. Но невозможно оспорить, как мы уже видели, что некоторые поступки, всеми одобряемые в моем обществе, были или будут неодобряемыми в других обществах. И для каждого человека как члена какого-либо общества показать, что какой-то поступок является неправильным, будет, с этой точки зрения, то же, что сказать, что этот поступок является неодобряемым в его обществе; тогда отсюда следует, что когда он говорит, что какой-то из этих поступков, действительно неодобряемых в его обществе и одобряемых в моем, является неправильным, то это его суждение будет столь же истинным, как мое суждение, что тот же самый поступок является правильным: таким образом, тот же самый поступок будет, стало быть, правильным и неправильным одновременно. И точно так же, если мы примем другую возможность, говоря, что когда кто-то высказывает суждение, что какой-то поступок правильный, то он говорит лишь, что тот или иной человек испытывает определенное конкретное чувство по отношению к этому поступку, то отсюда необходимо следует, что если кто-либо действительно испытывает это чувство по отношению к этому поступку, то этот поступок действительно правильный, а если кто-либо не испытывает этого чувства или испытывает противоположное чувство, то этот поступок действительно неправильный: и поскольку, конечно, бывает так, что кто-то испытывает требуемое чувство, а кто-то другой испытывает противоположное чувство по отношению к тому же самому поступку, во всех таких случаях тот же самый поступок будет одновременно правильным и неправильным.

Один и тот же вывод вытекает, следовательно, из обеих точек зрения. И хотя я не знаю, будет ли кто-либо решительно утверждать, что та или другая истинны, стоит, я думаю, кратко рассмотреть выдвинутые против них возражения, коль скоро мы отвергли точку зрения, что, оценивая, является ли что-то правильным или неправильным, каждый из нас говорит лишь о своих собственных чувствах — уже не существует, по-видимому, никакой другой альтернативной концепции; и поскольку, хотя возражения, которые выдвигались против той концепции, не столь актуальны в отношении этих точек зрения, имеется, однако, некоторое



возражение, которое действительно выдвигается как против этих точек зрения, что очевидно, так и против той концепции, хотя не столь очевидно.

Возражение, выдвинутое против той концепции, нацелено, хотя и в ограниченной степени, на первую из этих точек зрения: ибо если кто-то считает, что какой-то поступок правильный или неправильный, то он всегда говорит лишь о чувствах своего собственного общества, тогда отсюда вытекает, что два человека, принадлежащие к разным обществам, вообще никогда не могут отличаться во мнениях о правильности и неправильности поступков. Это возражение не относится, однако, к двум людям, принадлежащим к одному и тому же обществу. Точка зрения, что, если кто-то, утверждая, что какой-то поступок правильный, говорит лишь о чувствах своего собственного общества, допускает, что два человека, принадлежащие к одному и тому же обществу, могли действительно различаться в убеждениях о правильности поступка. Ни эта точка зрения, ни та точка зрения, что мы утверждаем лишь, что тот или иной человек испытывает определенные чувства по отношению к этому поступку, не приводит, следовательно, к той нелепости, что никакие два человека никогда не могут различаться в убеждениях по поводу правильности и неправильности поступков. Мы не можем поэтому трактовать тот факт, что они якобы вели к этой нелепости, в качестве возражения против этих точек зрения, как это мы могли сделать в случае, когда речь шла о точках зрения, что каждый говорит лишь о своих собственных чувствах.

Но обе эти точки зрения опровергаются другим, столь же неопровержимым возражением, которого та концепция избежала. Это возражение является просто некоторым психологическим фактом, основывающимся на наблюдении над тем, что какой-то поступок правильный или неправильный. Независимо от того, какое чувство или чувства мы считаем предметом своего суждения, абсолютно несомненно, что кто-то может думать, что какой-то поступок — правильный, даже тогда, когда он не думает, что члены его общества вообще испытывают требуемое чувство (или отсутствие этого чувства) по отношению к данному поступку; и что точно так же он может сомневаться, является ли какой-то поступок правильным, даже тогда, когда он не сомневается, что тот или иной человек испытывает определенное чувство по отношению к этому поступку. Такого рода случаи, несомненно, неизбежно происходят, и это лишь доказывает, что, что бы ни думал кто-то, думая, что какой-то поступок правильный, он думает лишь не только, что его общество испытывает какое-то определенное чувство по отношению к этому поступку; и точно так же, что если кто-то сомневается, правильный ли какой-то поступок, то то, в чем он сомневается, не сводится лишь только к проблеме, испытывает ли кто-то требуемое чувство по отношению к этому поступку. Такого рода факты полностью опровергают, стало быть, обе эти теории; тогда как в случае теории, говорящей, что если кто-то считает, что какой-то поступок правильный, то он выражает лишь суждение о своих собственных чувствах, не является столь же очевидным, существуют ли подо-

бные факты, противоречащие этой теории. Ибо в этом случае можно было бы с некоторой долей вероятности настаивать (хотя, полагаю, вопреки истине), что когда кто-то считает, что какой-то поступок правильный, то он всегда думает, что сам испытывает определенное конкретное чувство по отношению к этому поступку; и, точно так же, когда кто-то сомневается в правильности какого-то поступка, то он всегда сомневается в своих собственных чувствах. Однако вообще нельзя настаивать, с какой-то долей вероятности, что когда кто-то считает, что какой-то поступок правильный, он всегда считает, например, что этот поступок одобряется в его обществе; или что когда сомневается, то всегда в том, одобряет ли кто-нибудь этот поступок. Ведь он может прекрасно знать, что кто-то действительно одобряет этот поступок, но, несмотря на это, сомневаться, является ли этот поступок правильным; и он может быть также вполне уверен, что в его обществе этот поступок не одобряется, но, несмотря на это, думать, что этот поступок правильный. То же самое можно сказать о каком бы то ни было чувстве, которое мы могли бы рассмотреть вместо морального одобрения.

Мне кажется поэтому, что эти факты четко доказывают, что когда кто-то говорит, что какой-то поступок правильный или неправильный, то не всегда он говорит лишь о том, что его общество испытывает определенное чувство по отношению к этому классу поступков или что кто-то испытывает это чувство. Но здесь снова следует особо подчеркнуть ограниченность этого аргумента и четко разграничить то, что он действительно доказывает, от того, чего он не доказывает. Он не доказывает, конечно, что никакой класс поступков, по отношению к которым общество испытывает определенное чувство, не может быть в действительности никогда правильным; ни даже что никогда не может в действительности быть правильным никакой поступок, по отношению к которому кто-нибудь испытывает это чувство. Вполне признавая силу нашего аргумента, каждый все-таки имеет полное право думать, что на самом деле это правда и, следовательно, что один и тот же поступок является правильным и неправильным одновременно. Все, что все наши аргументы, вместе взятые, четко доказывают, сводится к тому, что когда кто-то утверждает, что какой-то поступок правильный или неправильный, то он не высказывается только лишь о своих чувствах или о чувствах собственного общества и не утверждает лишь, что тот или другой испытывает определенные чувства по отношению к этому поступку. Только это, и ничего кроме этого, доказывают наши аргументы. И коль скоро мы уже признаем, что это доказано, какие же еще причины остаются у нас в пользу утверждения "на самом деле правда, что каждый поступок, составляющий предмет определенного чувства какого-либо общества или какого-либо человека, всегда является правильным"? Это утверждение может быть, конечно, на самом деле истинным, но существует ли какая-то причина допускать, что это так? Если то свойство, которое мы имеем в виду, используя слово "правильный", и которое в силу этого должно быть присуще каждому действительно правильному поступку, является чем-то совершенно отличающимся от простой связи с чьими-то чувст-

вами, то почему мы должны были бы утверждать, что эта связь фактически всегда сопровождает это свойство? Почему мы, более того, должны были бы предполагать, что это свойство присуще каждому поступку, находящемуся в необходимом отношении с чьими-либо чувствами? Если правильность не есть то же самое, что наличие связи с чувствами какого-либо человека или группы людей, то было бы каким-то странным совпадением, если бы каждая такая связь была неизменным признаком правильности. Мы доказали, что правильность не есть то же самое, что каждая такая связь; и если так, то весьма правдоподобно, что даже в том случае, когда какой-то поступок находится в необходимой связи с чьим-либо чувством, то не всегда он будет правильным.

Существует поэтому решающий аргумент против той концепции, которая, утверждая, что какой-то поступок правильный или неправильный, утверждает лишь, что кто-то испытывает по отношению к нему определенное чувство; этот аргумент относится ко всем формам этой концепции, из которых следует, что один и тот же поступок может быть одновременно правильным и неправильным. Мы увидим также, полагаю, что один из этих аргументов, в наибольшей, как мне кажется, степени заставляющий людей предполагать, что, в такой или иной форме эта концепция может быть истинной, полностью лишен значения. Аргумент, о котором я говорю, исходит из некоторых рассуждений относительно происхождения наших моральных суждений. Общеизвестно, что, принимая во внимание историю человеческого рода, суждения о правильности и неправильности имели свое начало в том, что первобытные люди и их предки испытывали определенные чувства по отношению к некоторым классам поступков. Иными словами, утверждается, что когда-то был такой период, если только мы углубимся в прошлое, когда наши предки действительно испытывали разные чувства по отношению к разным поступкам, находя, например, удовольствие в одних и неудовольствие в других, но они не считали тогда, что какой-то поступок является правильным или неправильным; и только потому, что в менее или более преобразованном виде они передали эти чувства своим потомкам, эти потомки начали в какое-то более позднее время высказывать суждения о правильности и неправильности; в определенном смысле поэтому наши моральные суждения развились из обычных чувств. Не могу найти никаких возражений против того, что так было. Но, кажется, часто утверждается, что поскольку наши суждения развивались из чувств — если таково было их начало, — то они должны еще и в данную минуту иметь с ними какую-то связь: что развитая форма должна, с этой точки зрения, быть похожа на зародыш, из которого развилась. А это такое допущение, в котором наверняка нет ни тени истины. Общеизвестно, что развитая форма отличается со многих точек зрения от своих зачатков; то же, с каких точек зрения она отличается, можно понять только через наблюдение. Мы не можем сформулировать универсальное правило, что с определенных точек зрения она всегда должна быть похожа на свои зачатки. Следовательно, даже те, кто говорит, что наши моральные суждения являются только суждениями о чувствах, должны при-

знать, что в определенный момент истории рода человеческого люди или их предки начали не только испытывать какие-то чувства, но также и высказывать суждения о том, что их испытывают; и один этот факт означает огромное изменение. Если такого рода изменение произошло в тот или иной период времени и при этом невозможно точно определить, когда это произошло и почему, то почему бы не могло произойти какое-то другое, не менее великое изменение, до этого или после этого? Изменение, состоящее в том, что люди в первый раз осознали для себя какую-то другую особенность, которую можно было бы приписать некоторым поступкам, помимо простого факта, что они испытывают по отношению к ним определенные чувства, и что они начали высказывать суждения, что эта особенность присуща или не присуща определенным поступкам? Ясно, что если люди вообще развились от своих прачеловеческих предков, то должно было существовать множество обстоятельств, благодаря которым их в первый раз посетила какая-то новая идея. Почему бы это не могли быть те идеи, которые мы включаем в слова "правильный" и "неправильный", если бы даже эти идеи не сводились лишь к мысли, что какой-то человек испытывает какое-то определенное чувство по отношению к определенному поступку? Нет никаких причин, по которым убеждение, что такая идея не могла бы развиться из простого факта существования чувства, может считаться более правдоподобным, чем то, что суждение о том, что мы испытываем чувство, не могло бы развиться из того же самого источника. Поэтому теория, что моральные суждения имели свое начало в чувствах, не приносит фактически никакого подтверждения теории, гласящей, что в настоящее время, в своей развитой форме, эти суждения могут быть суждениями только о чувствах. Ни один аргумент, апеллирующий к началу вещи, не может быть достоверным критерием при решении вопроса, какова, строго говоря, теперешняя структура этой вещи. Ответ на этот вопрос дает реальный анализ этой вещи в ее современном состоянии. По-видимому, этот анализ ясно указывает, что моральные суждения не являются суждениями просто о чувствах.

Я делаю вывод, следовательно, что теорию, утверждающую, что наши моральные суждения суть суждения только о чьих-то чувствах, не удастся признать ни в одном из тех видов, в которых она приводит к выводу, что один и тот же поступок часто одновременно является правильным и неправильным. Я говорил, однако, что это только одна из двух теорий, которые в наибольшей степени способствуют принятию этого вывода. Поэтому теперь мы должны кратко рассмотреть вторую из этих теорий.

Эту теорию часто смешивают с рассмотренной только что выше. Она сводится к утверждению, что, говоря, что какой-то поступок правильный или неправильный, мы утверждаем лишь, что тот или иной человек думает, что он правильный или неправильный. Представленная перед этим теория утверждала, что наши моральные суждения относятся лишь к каким-то чувствам, а эта утверждает, что они суть лишь суждения о чьих-то мыслях или мнениях. Их легко спутать, ибо не всегда ясно различаются чьи-то чувства по поводу какого-то

поступка от его мнений по вопросу правильности и неправильности этого поступка. Ведь так часто используют одно и то же слово для того, чтобы иногда выразить то, что кто-то испытывает какое-то чувство по поводу поступка, а иногда — то, что он имеет о нем какое-то убеждение. Говоря, например, что кто-то одобряет какой-то поступок, мы можем иметь в виду, либо что он испытывает определенное чувство по отношению к этому поступку, либо же что он думает, что это — правильный поступок; и точно так же, говоря, что он не одобряет этот поступок, мы можем иметь в виду либо то, что он испытывает определенное чувство по отношению к этому поступку, либо думает, что этот поступок неправильный. Однако вполне очевидно, что переживание чувства по отношению к поступку (при этом не имеет никакого значения, какое это чувство) есть нечто иное, чем суждение, что этот поступок правильный или неправильный. Если бы даже мы приняли одну из отвергнутых точек зрения и сказали, что высказать суждение, что какой-то поступок правильный и неправильный, означает лишь сказать, что мы испытываем к нему определенное чувство, то отсюда следовало бы, что высказывание суждения есть нечто иное, чем просто испытывание чувства; ибо кто-то может испытывать какое-либо чувство, вовсе об этом не думая; или думать, что его испытываешь, вовсе его не испытывая. Поэтому также мы должны отличать теорию, утверждающую, что сказать о каком-то поступке, что он правильный или неправильный, это то же самое, что сказать, что кто-то испытывает по отношению к этому поступку определенного рода чувства, от теории, что это то же самое, что сказать, что кто-то думает, что это поступок правильный или неправильный.

Однако эта последняя теория, так же как и предыдущая, может выступать в трех разных формах; и несмотря на то, в какой форме она представлена, она приводит к одному и тому же выводу и по тем же самым причинам, а именно, что один и тот же поступок часто является одновременно и правильным, и неправильным. Если, например, говорят, что какой-то поступок является правильным, то все, что я имею в виду, сводится к тому, что я думаю, что он правильный; отсюда следует, что если действительно я думаю, что он правильный, то мое суждение, что я так мыслю, будет истинным; а поскольку это суждение должно быть идентично суждению, что он правильный, то отсюда следует, что суждение, что он правильный, является правильным суждением, и потому этот поступок действительно является правильным. И поскольку значительно более очевидно, что убеждения разных людей о правильности и неправильности данного поступка отличаются между собой как в одно и то же время, так и в разные периоды времени, чем то, что различаются между собой их чувства по отношению к одному и тому же поступку, то отсюда следует, что один и тот же поступок часто является и правильным, и неправильным одновременно. Так как вытекающий из этой теории вывод ничем не отличается от вывода, вытекающего из ранее представленной теории, точно так же и эта теория в каждой из возможных своих разновидностей подлежит точно таким же возражениям. Так, в своей первой версии эта теория

приводит к нелепому утверждению, что ни один из двух человек никогда не различаются между собой в своих убеждениях о правильности и неправильности поступка, а это находится в явном противоречии с очевидными фактами. В остальных двух версиях она приводит к выводу, что никто вообще не может думать, что какой-то поступок является правильным, если он не думает, что его общество думает, что это — правильный поступок и что вообще не сомневается, что какой-то поступок является правильным, если он не сомневается, что кто-либо вообще думает, что этот поступок правильный, — оба эти вывода, совершенно ясно, неправильны.

Этих возражений, полагаю, достаточно самих по себе, чтобы разделиться с этой теорией, так же как мы сделали это в случае с предыдущей теорией; стоит, однако, задержаться на ней несколько дольше — поскольку она нуждается также и в других возражениях совершенно иного рода, которые не относились к предыдущей теории, и поскольку эта теория обязана своим мнимым правдоподобием отчасти тому, полагаю, что ее легко спутать с другой теорией, которую можно выразить точно в таких же словах и которая может быть в целом правильной.

Такое конкретное возражение против этой теории состоит в том, что во всех случаях, какие могут произойти, абсолютно невозможно чтобы, то, в чем мы убеждены, когда мы в чем-то убеждены, состояло бы только лишь в том, что мы (или кто-то другой) имеем данное убеждение. Это невозможно, ибо если бы было так, то мы ни в чем вообще не были бы убеждены. Ибо вообразим себе следующий случай: положим, что когда я убежден, что  $A$  есть  $B$ , то в чем я тогда действительно убежден, так это лишь в том, что кто-то убежден, что  $A$  есть  $B$ . В силу этого предположения то, в чем я убежден, сводится просто к тому, что кто-то (или я сам, или кто-то еще) приходит к убеждению, что  $A$  есть  $B$ . Но чем является это убеждение, к которому, по моему мнению, кто-то приходит? Согласно этой теории, это, в свою очередь, просто то же самое убеждение, что кто-то убежден, что  $A$  есть  $B$ . Так что то, в чем я убежден, оказывается тем, что кто-то убежден, что  $A$  есть  $B$ . Но здесь снова мы можем заменить оборот " $A$  есть  $B$ " выражением, которое таково же, как и оно само, а именно, что кто-то убежден, что  $A$  есть  $B$ . Здесь снова мы можем осуществить ту же самую подстановку, и так далее, очевидно *ad infinitum*\*. Таким образом, то, в чем мы убеждены, оказывается тем, что кто-то убежден, что кто-то убежден, что кто-то убежден, что кто-то убежден... *ad infinitum*. Всегда, когда мы попытаемся представить то, в чем кто-то убежден, мы увидим, что это опять-таки лишь то, что кто-то убежден... и никогда не дойдет до того, в чем же вообще он убежден. Точно так же, быть убежденным, что кто-то убежден, что кто-то убежден, что кто-то убежден... и так до бесконечности, не дойдя вообще до того, в чем кто является убежденным, — это лишь вообще не быть ни в чем убежденным. Стало быть, если бы так было, не могло бы существовать никакое такое убеждение, что  $A$  есть  $B$ . Поэтому мы также должны признать, что ни в одном вообще случае, когда мы убеждены относительно данной вещи, это не может быть просто тем, в чем мы сами (или кто-то другой) убеждены относительно именно данной вещи. И поскольку это

верно для всех случаев, то это должно быть верно и в нашем конкретном случае! Значит, абсолютно невозможно, чтобы убеждение, что какой-то поступок правильный, могло быть тем же самым, что убеждение, что мы сами или кто-нибудь другой убеждены, что этот поступок правильный.

То, что такая точка зрения несостоятельна, может, однако, заслоняться тем фактом, что иногда мы выражаем одинаковыми словами совершенно разные мысли, одна из которых может быть вполне верной, а другая — нет. Когда кто-то утверждает, что какой-то поступок правильный или неправильный, то вполне может быть в некотором смысле истинным, что все, что он выражает этим утверждением, есть только то, что он *думает*, что этот поступок правильный или неправильный. Дело в том, что существует некоторое важное, хотя и не всегда принимаемое во внимание различие между тем, что кто-то думает, высказывая данное утверждение, и тем, что он им выражает. Когда мы вообще высказываем какое-либо утверждение (если только мы имеем в виду то, что говорим), то всегда выражаем вообще одно из двух, а именно или что мы думаем, что данная вещь именно такого рода, или же что мы знаем, что данная вещь именно такого рода. Если, например, я говорю, что "А есть В", и имею в виду то, что говорю, то то, что я имею в виду, всегда только то, что "А есть В"; но мои слова всегда будут выражать то, что либо я думаю, что А есть В, либо то, что я знаю, что это так, и даже, когда я не имею в виду того, что говорю, то мои слова могут означать: или что я думаю, что А есть В, или что я знаю это; и, что за этим следует, эти слова приведут других к убеждению, что одна или другая из этих возможностей действительно имеет место. Значит, если кто-то утверждает, что какой-то поступок правильный или неправильный, то, что он выражает или подразумевает, используя эти слова, сводится к тому, что он либо думает, что так оно и есть, или знает, что это так, хотя ни то ни другое вовсе не исчерпывает того, что он собирался утверждать. Вполне можно считать, что среди этих двух альтернативных возможностей, которые он выражает или подразумевает, всегда выражается или подразумевается только первая возможность и никогда вторая. Другими словами можно было бы сказать, что мы всегда только убеждены или думаем, что какой-то поступок правильный, но никогда на самом деле не знаем, каков он есть; что когда мы утверждаем, что какой-то поступок правильный или неправильный, то мы всегда выражаем лишь только какое-то убеждение или представление, но никогда не выражаем знание.

Эта точка зрения вполне правдоподобна, и можно было бы многое сказать в ее пользу; и я думаю, что ее очень легко можно спутать с другой точкой зрения, совершенно неправильной, что когда кто-то утверждает, что какой-то поступок правильный или неправильный, то все, что он собирался утверждать, сводится к тому, что он думает, что это так. Обе эти точки зрения действительно можно выразить в одних и тех же словах. Если кто-то говорит: "Такой-то и такой-то поступок был неправильным"; он может столкнуться с репликой: "То, что ты действительно имеешь в виду, — это то, что ты думаешь, что он был

неправильный”; и, говоря это, автор реплики всегда имеет в виду только то, что тот человек не знает, правильный ли этот поступок, но только убежден, что это так, что он выражает просто свое убеждение и не имеет абсолютно никакого знания. Другими словами, иногда о ком-то говорится, что он имел в виду только то, что фактически сказал; в силу этого и других обстоятельств можно легко перепутать обе эти рассмотренные нами теории.

Но, конечно, между ними существует огромная разница. Если мы принимаем правдоподобную точку зрения, что никто никогда не знает, правильный ли какой-то поступок или неправильный, а только может думать, что он правильный или неправильный, мы не считаем, что утверждать, что какой-то поступок правильный или неправильный, означает то же самое, что утверждать, что мы думаем, что он таков, то мы признаем нечто прямо противоположное. Ибо никто не стал бы утверждать, что я не знаю, что я думаю, что какой-то поступок правильный или неправильный; и если, стало быть, я не могу знать, правильный он или неправильный, то отсюда вытекает огромная разница между утверждением, что он является правильным или неправильным, и утверждением, что я думаю, что это так; первое утверждение есть утверждение, о котором, согласно этой теории, никогда нельзя знать, верно ли оно, второе же есть утверждение, о котором, конечно, можно знать, что оно истинно. Точно так же правдоподобная точка зрения, что мы никогда не можем знать, правильный какой-то поступок или неправильный, не дает ни малейшего подтверждения непригодности точки зрения, что для поступка быть правильным или неправильным есть то же самое, что о нем бы так подумали: наоборот, эти точки зрения абсолютно противоположны, поскольку очевидно, что мы можем знать, что о некоторых поступках мы думаем, что они суть правильные, а о других, что они суть неправильные. И все-таки, полагаю, нет ничего удивительного в том, что мы сталкиваемся с объединением обеих этих точек зрения или с тем, что один и тот же человек одновременно считает, что мы никогда не знаем, является ли какой-то поступок в одно и то же время и правильным, и неправильным, и также неудивительно сказать, что какой-то поступок является правильным или неправильным, — это лишь сказать, что мы думаем, что это так. Обе эти точки зрения, конечно, нужно четко различать; и если они будут четко различены, то станет, думаю, совершенно ясно, что эта вторая точка зрения должна быть отвергнута хотя бы потому, что если бы она была истинной, то первая точка зрения никогда не могла бы быть истинной.

Мы рассмотрели, стало быть, в этой главе две разные точки зрения, а именно (1) точку зрения, что сказать, что поступок является правильным или неправильным, означает лишь сказать, что кто-то испытывает определенное чувство (или его отсутствие) по отношению к этому поступку, и (2) точку зрения, что сказать, что поступок является правильным или неправильным, означает лишь сказать, что кто-то думает, что это так. В некоторых формах обе эти точки зрения подразумевают, что один и тот же поступок довольно часто является правильным и неправильным одновременно, и это потому, что разные



люди в разных обществах часто испытывают совершенно различные и противоположные чувства по отношению к одному и тому же поступку или имеют различные и противоположные мнения относительно одного и того же поступка. То, что этот вывод вытекает из этих точек зрения, само по себе является аргументом против них; ибо кажется совершенно очевидным, что один и тот же поступок не может быть одновременно правильным и неправильным. Некоторые могут, однако, полагать, что это — не очевидно, поэтому против этих точек зрения выдвинуты особые аргументы, которые, как я считаю, действительно доказывают их непригодность. В случае первой точки зрения такие аргументы выдвинуты только против тех версий, из которых действительно вытекает, что один и тот же поступок часто является правильным и неправильным одновременно. Та же самая точка зрения может существовать также и в других версиях, которые не подразумевают этот вывод, о чем будет идти речь в следующей главе. В случае же второй точки зрения представлен некоторый общий аргумент, применимый ко всем без исключения версиям, в каких может выступать эта точка зрения.

Однако независимо от того, что эти точки зрения ведут к выводу, что один и тот же поступок часто является правильным и неправильным одновременно, очень важно, я думаю, чтобы мы прежде всего убедились, что они ложны, ибо если бы они были истинными, то из них вытекало бы, что следует принять совершенно другое представление о природе этики, нежели принятое большинством этиков, поскольку этика занимается правильностью и неправильностью. Если бы эти точки зрения были истинны, то единственной задачей этики в том, что касается правильного и неправильного, было бы только выявление тех чувств и убеждений, какие действительно имеются у людей относительно разных поступков, и того, почему они имеются. Кажется, что большинство этиков поступают так, как будто это все, что нужно исследовать. Такого рода проблемы, конечно, имеют значение и составляют предмет обоснованного интереса. Но эти проблемы составляют лишь некоторую конкретную отрасль психологии или антропологии, и большинство авторов, занимающихся этикой, идут дальше, исходя из того, что собственная задача этики и те вопросы, на которые она должна найти ответы, представляется чем-то совершенно иным. Они считают, что проблема, является ли какой-то поступок правильным, не может быть полностью решена указанием на то, что какой-то человек или группа людей испытывает определенные чувства или имеет некоторые убеждения об этом поступке. Они признают, что чувства и убеждения могут различными способами оказывать определенное влияние на решение этой проблемы, но говорят, что простого факта, что данный человек или группа людей испытывают данное чувство или имеют убеждение, что какой-то поступок правильный или неправильный, никогда не достаточно самого по себе, чтобы доказать, что этот поступок правильный или неправильный.

Но из рассмотренных в этой главе точек зрения вытекает прямо противоположный вывод: из них следует, что если мы поняли, каковы

действительные чувства и убеждения людей, то тем самым вся проблема оказалась раз и навсегда разрешенной, и что фактически больше не о чем думать. Я попытался доказать, что такие точки зрения не могут быть приняты, и буду продолжать свои рассуждения исходя из предположения, что это действительно так; я приму также предположение, что один и тот же поступок не может быть одновременно правильным и неправильным. И сам тот факт, что мы можем продолжать идти далее, опираясь на эти предположения, опосредованно свидетельствует об их правильности. Ибо если, когда мы утверждаем, что какой-то поступок правильный или неправильный, мы утверждали бы только о чьих-то чувствах или убеждениях, то было бы невероятно, чтобы мы настолько заблуждались относительно того, что имели в виду, когда считали бы, что проблема правильности и неправильности не может быть никоим образом решена путем указания на то, что люди чувствуют и думают, и что думали бы, что поступок не может быть правильным и неправильным одновременно. Принимая эти предпосылки, мы можем поднять множество вопросов, касающихся правильности и неправильности, которые вовсе не кажутся нелепыми, но которые были бы полностью нелепыми, и мы не посвятили бы им ни минуты внимания, если бы утверждения о правильности и неправильности были бы только лишь утверждениями о наших чувствах и убеждениях или если бы один и тот же поступок мог бы быть одновременно правильным и неправильным.

## ОБЪЕКТИВНОСТЬ МОРАЛЬНЫХ СУЖДЕНИЙ

(окончание)

В начале предыдущей главы было сказано, что рассмотренная нами этическая теория — теория, представленная в двух первых главах, — утверждает о каждом классе намеренных поступков, что если какой-либо поступок, относящийся к этому классу, хотя бы однажды был правильным, то все другие поступки, относящиеся к этому же классу, должны быть всегда правильными. Это истинно в том смысле, в каком это утверждение обычно понимается. Однако следует подчеркнуть, что в определенном смысле это утверждение не истинно. Наша теория действительно утверждает, что если какой-либо намеренный поступок хотя бы раз был правильным, то каждый другой намеренный поступок, похожий на него с одной определенной точки зрения (или, точнее, с двух, определенным образом взаимосвязанных точек зрения), должен тоже быть всегда правильным; если же мы возьмем слово "класс" в самом широком из всех возможных значений, то о каждом виде поступков, похожих с какой бы то ни было вообще точки зрения, можно сказать, что он составляет класс: из чего вытекает, что наша теория действительно утверждает, что существует много классов поступков, в широком смысле этого слова, таковых, что если поступок, относящийся к ним, хотя бы один раз был правильным, то каждый поступок, относящийся к тому же самому классу, будет всегда правильным.

То, что утверждает наша теория в этой сфере, можно, полагаю, четко выразить лишь достаточно сложным образом; а важно, чтобы мы представили себе это как можно яснее. Сущность проблемы состоит в следующем. Как мы могли заметить, теория утверждает, что решение вопроса о том, является ли какой-либо намеренный поступок правильным или неправильным, всегда зависит от того, какова сумма последствий этого поступка в сравнении с суммами последствий всех других альтернативных поступков, которые могли бы быть предприняты вместо этого поступка. Допустим поэтому, что мы имеем какой-то правильный поступок  $X$ , сумма последствий которого есть  $A$ ; допустим также, что суммы последствий всех возможных альтернативных поступков были бы соответственно  $B$ ,  $C$ ,  $D$  и  $E$ . Рассмотренный нами конкретный принцип может быть тогда представлен следующим образом. Из нашей теории вытекает, что каждый поступок  $Y$ , который был похож на  $X$  с двух точек зрения одновременно, то есть: (1) свойственная ему сумма последствий была точно такой же, как  $A$ ; или (2) суммы последствий всех возможных альтернативных поступков были точно такими же, как  $B$ ,  $C$ ,  $D$  и  $E$ , будет правильным, если  $X$  был правильным, и неправиль-

ным, если  $X$  был неправильным. Следует подчеркнуть, что это будет соответствовать истине только в отношении тех поступков, которые похожи на  $X$  одновременно с двух этих точек зрения. Мы не можем просто сказать, что какой-то поступок  $Y$ , сумма последствий которого в точности такая же, как сумма последствий поступка  $X$ , будет таким же правильным, если  $X$  правильный. Абсолютно необходимо, чтобы было выполнено также и второе условие, а именно чтобы суммы последствий всех возможных альтернативных поступков были бы в обоих этих случаях абсолютно одинаковыми. Ибо если бы было иначе — если бы в случае  $X$  был возможен какой-то альтернативный поступок с последствиями, полностью отличными от последствий, которые были бы созданы каким-либо возможным в случае  $X$  альтернативным поступком, — тогда, согласно нашей теории, возможно, чтобы сумма последствий этого другого альтернативного поступка была бы внутренне лучше, чем в случае  $Y$ , и что по причине этого  $Y$  будет неправильным, даже если свойственная ему сумма последствий была бы в точности такой же, как сумма последствий  $X$ , и  $X$  был правильным. Оба условия должны быть, следовательно, выполнены одновременно. Итак, из нашей теории вытекает, что каждый поступок, действительно похожий на другой поступок одновременно с двух этих точек зрения, должен быть правильным, если правильным является первый поступок, и неправильным, если первый поступок — неправильный.

Так выглядит конкретный принцип, которым мы занимаемся. Его можно было бы лучше представить в той форме, которая была дана во второй главе: а именно, что если когда бы то ни было правильным было бы предпринять поступок с суммой последствий  $A$ , а не поступок с суммой последствий  $B$ , то всегда должно быть правильным предпринять скорее какой-нибудь поступок с суммой последствий точно такой же, как у  $A$ , чем поступок с суммой последствий точно такой же, как у  $B$ . Думаю, что именно это обычно имеют в виду, говоря просто, что решение проблемы правильности или неправильности какого-либо поступка всегда зависит от суммы его последствий или же общих результатов этого поступка; однако это недостаточно четкая формулировка этой мысли, ибо, как окажется, можно утверждать, что, хотя правильность и неправильность всегда в определенном смысле зависит от совокупных последствий данного поступка, несмотря на это данный принцип является неистинным. Этот принцип бывает также иногда выражен следующим образом: если какой-то поступок является в определенном случае правильным, то каждый точно такой же поступок, совершенный в точно такой же ситуации, со всех точек зрения должен быть также правильным. Однако эта формулировка одновременно и слишком узкая, и слишком широкая.

Она слишком узкая, потому что наш принцип не ограничивается утверждением, относящимся только точно к таким же поступкам. Наш принцип утверждает, что каждый поступок  $Y$ , последствия которого точно такие же, как последствия поступка  $X$ , будет правильным, если  $X$  — правильный, при условии, что точно так же подобны последствия

всех возможных в обоих этих случаях альтернативных поступков, хотя бы даже сам  $Y$  не был точно таким же, как  $X$ , но отличался бы от него очень сильно. Она слишком широкая, потому что из того, что два поступка очень похожи друг на друга и что они были совершены при точно таких же обстоятельствах, еще не вытекает, что их последствия могут быть абсолютно похожими. Этот вывод следует, очевидно, до тех пор, пока законы природы остаются точно такими же. Если, однако, предположим, что законы природы изменились или если вообразим себе мир, в котором господствуют другие законы природы, нежели в нашем мире, то ясно будет, что точно такой же поступок, совершенный при точно таких же обстоятельствах, мог бы иметь, однако, другую сумму последствий. Согласно нашему принципу поэтому утверждение "всякие два точно такие же поступка, совершенные при точно таких же обстоятельствах, могут быть оба правильными, если один из них правильный при условии, что он правильный относительно нашего мира, как это общепринято считать, и что законы природы не могут изменяться", однако не является истинным абсолютно безусловно. А наш принцип утверждает абсолютно безусловно, что если хоть раз правильным является выбрать скорее сумму всех последствий  $A$ , чем сумму всех последствий  $B$ , то всегда, в любом воображаемом мире, может быть правильным выбрать скорее сумму последствий точно такую же, как  $A$ , нежели сумму точно такую же, как  $B$ .

Итак, это — второй наиболее фундаментальный принцип нашей теории — принцип, касающийся в некотором смысле классов поступков, а не только отдельных поступков. Мне также кажется, что наша теория поступает правильно, принимая этот принцип. Существует, однако, множество различных теорий, которые, хотя и признают, что один и тот же поступок не может быть одновременно правильным и неправильным, вместе с тем дают понять, что второй принцип неверен. Я намереваюсь заняться в этой главе теми теориями, которые с одной определенной точки зрения напоминают теории, проанализированные в предыдущей главе, а именно тем, что они опираются на некоторое предположение относительно значений выражений "правильный" и "хороший".

Прежде всего, мы должны кратко вспомнить теорию, очень похожую на теории, рассмотренные в последней главе, которая часто с ними смешивается, хотя и отличается от них с одной необычайно важной точки зрения. Это теория, согласно которой сказать, что какой-то поступок правильный или неправильный, означает сказать, что преобладающее большинство всего человеческого рода, как правило, испытывают определенное чувство (либо отсутствие этого чувства) по отношению к тому классу поступков, к которому относится этот поступок. Эта теория отличается от обсужденных в предыдущей главе теорий, поскольку из нее не вытекает, что один и тот же поступок может действительно быть когда-нибудь правильным и неправильным одновременно. Ибо как бы сильно ни различались чувства разных людей в разных обществах в разные периоды времени, если мы возьмем именно преобладающую часть всего человечества во все прошлые, теперешние и будущие време-

на, то каждый класс поступков, одобряемых, например, таким абсолютным большинством всего человечества, не будет неодобряемым абсолютным большинством всего человечества, несмотря на то что может быть неодобряемым большинством членов какого-то общества или же большинством всех людей, живущих в какой-то конкретный период времени. Следовательно, говорить, что, утверждая, что какой-то поступок правильный или неправильный, мы выражаем чувство абсолютного большинства всего человечества, не противоречит принципу, что один и тот же поступок не может быть одновременно правильным и неправильным. Мы можем благодаря ему сказать, что каждый определенный поступок всегда является либо правильным, либо неправильным, несмотря на то что разные люди в разных обществах в один и тот же или в разные периоды времени могут испытывать разные чувства по отношению к поступкам, принадлежащим к этому классу. Вместе с тем это вступает в конфликт с рассмотренным только что принципом. Ибо из него вытекает, что если бы преобладающая часть человечества действительно не испытывала бы какого-то определенного чувства по отношению к поступкам, принадлежащим к некоторому классу *A*, то не было бы правильным предпочитать поступки, относящиеся к этому классу, поступкам, относящимся к другому классу *B*, хотя бы даже последствия *A* и *B* были бы одинаковыми с теми, как они были на самом деле. Из него вытекает, иными словами, что в мире, в котором вообще не было бы людей или в котором чувства большинства были бы отличны от чувств, испытываемых в нашем мире, могло не быть правильным предпочитать некоторую общую сумму последствий *A* другому *B*, хотя бы даже в этом мире всегда было правильным *A* предпочитать *B*.

Не знаю, была ли эта теория когда-либо открыто провозглашена, но некоторые философы наверняка понимали так, как будто она была истинной. Было положено, например, много труда, чтобы доказать, что человеческий род, говоря в целом, находит удовольствие в поступках, приводящих к максимуму наслаждения, и неудовольствие в случае поступков, не достигающих этого максимума; достоверность этого трактуется одновременно и как доказательство того, что всегда будет правильным делать то, что приводит к максимуму удовольствия, и неправильным — делать то, что приводит менее чем к максимуму. Но ясно, что до тех пор, пока не будет доказано, что то, что все люди вообще довольны некоторым определенным видом поступков, есть то же самое, что поступок этого вида — всегда правильный; необходимо какое-то особое доказательство того, что то, чем вообще довольны все люди, всегда является правильным. Многие люди, апеллирующие к этому аргументу, не осознали, кажется, необходимости такого доказательства. Но как только мы ясно отдадим себе отчет, что сказать, что какой-то поступок — правильный, не то же самое, что сказать, что род человеческий вообще находит удовольствие в этом поступке, станет очевидным, что указания, что все люди вообще находят удовольствие в каком-то определенном виде поступков, недостаточно, чтобы доказать, что этот вид поступков является правильным. Думаю поэтому, что следовало бы

сказать, что те, кто доказывали, что этого якобы достаточно, доказали тем самым, что якобы высказывание о том, что какой-то поступок является правильным, было тем же самым, что и высказывание о том, что все люди вообще находят удовольствие в этом поступке; хотя, может быть, что если бы кто-то убедительно изложил им это предположение, оно было бы ими отвергнуто.

Мы можем поэтому, думаю, сказать, что хотя и не всегда открыто провозглашается, но очень часто принимается теория, согласно которой назвать какой-то поступок правильным или неправильным означает лишь сказать, что абсолютное большинство рода человеческого испытывает некоторое определенное чувство (или отсутствие этого чувства) по отношению к такого рода поступкам. И поэтому стоит, может быть, отметить, что эта теория обречена на те же самые возражения, что и две рассмотренные в предыдущей главе теории. Против нее направлено то возражение, что в действительности, конечно, кто-то может ничуть не сомневаться в правильности какого-то поступка, даже если действительно сомневается, испытывает ли абсолютное большинство человеческого рода определенное чувство (или отсутствие этого чувства) по отношению к такого рода поступкам. И поэтому стоит, может быть, отметить, что эта теория обречена на те же самые возражения, что и две рассмотренные в предыдущей главе теории. Против нее направлено то возражение, что в действительности, конечно, кто-то может ничуть не сомневаться в правильности какого-то поступка, даже если действительно сомневается, испытывает ли абсолютное большинство человеческого рода определенное чувство (или отсутствие этого чувства) по отношению к этому поступку, причем не имеет никакого значения, что это за чувство. Следовательно, ясно, что, если кто-то думает, что этот поступок правильный, он не имеет в виду только то, что большинство человеческого рода испытывает определенное чувство по отношению к этому поступку. Если бы поэтому даже было бы истиной, что то, что одобряет и любит абсолютное большинство людей, действительно всегда правильно (чего, по крайней мере, мы не ставим под вопрос), то абсолютно точно, что высказывание, что что-то правильно, не есть то же самое, что высказывание, что оно одобряется. Таким образом мы исчерпываем теории относительно значения слов "правильный" и "неправильный". Мы можем поэтому сформулировать вывод, что каково бы ни было значение этих слов, оно не тождественно никакому вообще утверждению о чувствах или мыслях людей — оно не тождественно и утверждению о чувствах или мыслях какого-то определенного человека или какого-то определенного общества и не идентично утверждению о чувствах или мыслях всего человеческого рода. Утверждение, что какой-то поступок является правильным или неправильным, — это что-то совершенно иное, чем утверждение о простом факте, что какой-то человек или группа людей испытывает какое-то определенное чувство или имеет мнение о каком-то поступке.

Некоторые философы хотя и чувствуют решительное несогласие с точкой зрения, что один и тот же поступок может быть и правильным, и неправильным одновременно, а также с точкой зрения, из которой

вытекает, что проблема правильности и неправильности данного поступка зависит так или иначе от того, что люди или даже большинство людей действительно чувствуют или думают об этом поступке, несмотря на это, однако, так сильно убеждены в том, что называние поступка правильным должно быть тем же самым, что утверждение об отношении определенного существа (being) по отношению к этому поступку, что они признают наличие некоторого существа, отличного от человека или группы людей, позиция которого по отношению к этому поступку или классу поступков никогда не подлжит изменению, и считают, что когда мы утверждаем, что какой-то поступок является правильным или неправильным, то высказываемся таким образом только о позиции этого нечеловеческого существа. Такого рода теорию я предлагаю теперь рассмотреть.

Те, кто принимает теорию такого рода, провозглашают обычно, что то, что мы имеем в виду, называя какой-то поступок правильным или неправильным, не основано на том, что то нечеловеческое существо испытывает (или не испытывает) определенное чувство по отношению к поступкам, принадлежащим к тому классу, к которому принадлежит данный поступок, но что оно занимает по отношению к этим поступкам одну из психологических позиций, которые мы называем заповедью или запретом; каждый из нас знает эту разновидность психологической позиции, которая не причислена к рубрике чувств, но составляет совершенно отдельную разновидность отношения. Запрещать поступки, входящие в определенный класс, — это то же самое, что хотеть или давать указание, чтобы они не были совершены. И, согласно общераспространенной точке зрения, сказать, что какой-то поступок должен быть совершен, — это то же самое, что сказать, что он относится к классу таких поступков, которые желаемы или требуемы этим нечеловеческим существом. Сказать же, что он правильный, то же самое, что сказать, что он относится к классу поступков, не запрещаемых нечеловеческим существом; сказать, что поступок неправильный или не должен быть совершен, — это то же самое, что сказать, что он относится к классу поступков, запрещенных нечеловеческим существом. Все утверждения о правильности и неправильности поступка суть, по мысли этой теории, равнозначны утверждениям о воле некоторого нечеловеческого существа. Существуют два довода в пользу того, что если суждения о правильности и неправильности суть вообще суждения, выражающие какие-то психологические позиции, то они относятся скорее к той психологической позиции, которую мы называем волей, а не к другой, которую мы называем чувствами.

Первый довод основан на том, что понятие, выражаемое с помощью слова "правильный", кажется тесно связанным с понятием, выражаемым с помощью слова "должен", как это было выяснено в главе первой, и что существует много способов использования языка, которые как бы внушают мысль, что слово "должен" выражает приказание. Само название "Десять заповедей" (Ten commandments) служит хорошим примером, как и язык, которым они выражены. Каждый понимает эти заповеди как утверждения, информирующие о том, что некоторые поступки должны,



а некоторые не должны совершаться. Несмотря на это, их называют "приказаниями", и если мы пристальнее присмотримся к тому, что действительно сказано (на английском языке), то найдем такие выражения как "Ты не должен убивать" (You shalt do not murden) и "Ты не должен красть" (You shalt do not steal), — выражения, являющиеся несомненными эквивалентами приказов "не убий" (do not murder), "не укради" (do not steal) и которые, кроме того, четко выражают приказания, заповеди. В силу уже одного этого довода вполне естественно допускать, что слово "должен" всегда выражает приказания. В пользу этого допущения свидетельствует, кроме того, и другой факт, а именно что обязанность выполнения или невыполнения некоторых видов поступков часто называется моральным законом, название, которое естественным образом наводит на мысль, что такие факты в определенной степени похожи на "законы" в юридическом значении, то есть в том значении, в котором говорится о законах Англии или какого-либо другого государства. Если, однако, мы попытаемся определить, что имеется в виду, когда говорят, что данная вещь является, в этом значении, частью законодательства данного общества, то окажется, что множество несомненных факторов говорит за то, чтобы считать, что ничто не может быть частью законодательства данного общества, если оно не выражает волю лица или лиц, обладающих высшим авторитетом в этом обществе, или же что оно не может быть выведено из чего-то, что было ими установлено. Конечно, нелегко определить значение выражения "обладающих высшим авторитетом", или, другими словами, определить, в каком отношении должно находиться лицо или группа лиц к обществу, если верно, что ничто не может быть законом этого общества, кроме того лишь, что было волей этих особ или что можно было вывести из их воли. Но все же несмотря на это может быть верным, что всегда существует лицо или группа лиц, воля или согласие которых необходимы, чтобы закон стал законом. Независимо от того, так ли это, по-видимому, действительно, каждый закон, являющийся законом какого-либо общества, в определенном смысле зависит от человеческой воли. Это верно в том значении, что в случае каждого вообще закона всегда есть определенные люди, которые силой определенных актов воли могут отменить закон; и что точно так же, относительно всего того, что не является законом, всегда есть некоторые люди, которые в результате определенных актов воли могли бы сделать это законом: хотя, конечно, какая-то определенная группа людей, которая могла бы в случае некоторых законов привести к их изменению, очень часто не могла бы привести к изменению в случае других законов; тогда потребовалась бы другая группа людей; и конечно, в некоторых случаях число людей, необходимых для этого, было бы очень велико. Поэтому кажется, что законы в их юридическом смысле в самом деле зависят от воли людей, и этот факт естественным образом наводит на мысль, что законы морали тоже зависят от воли определенного существа.

Таковы, полагаю, два главных довода, склоняющие людей предполагать, что моральные суждения — это суждения скорее о воле, нежели о чувствах определенного существа или существ. И ясно, что

в случае моральных законов те же самые возражения применимы к предположению, что таким существом или существами может быть человек или группа людей, как и к предположению, что суждения о правильности и неправильности могут быть просто суждениями лишь о чувствах и убеждениях людей. Таким образом возникла рассматриваемая сейчас точка зрения: сказать, что какой-то поступок должен быть совершен или что он правильный, или что он не должен быть совершен или он неправильный, это то же самое, что сказать, что он относится к классу поступков, рекомендуемых, позволяемых или запрещаемых некоторым нечеловеческим существом. Существуют, конечно, различные точки зрения о том, кем или чем является это нечеловеческое существо. Одна из самых простых провозглашает, что им является Бог. Поэтому, называя поступок неправильным, мы хотим сказать, что Бог запрещает этот поступок. Другие же философы исходили из того, что существует некто, называемый "Разумом", или "Практическим разумом", или "Чистой волей", или "Всеобщей волей", или же "Истинной сущностью". В некоторых случаях обозначаемые таким образом сущности определялись как силы или особенности, соответствующие разуму или составляющие часть разума всех людей. И там, где это действительно так, может показаться неадекватным обозначение этих предполагаемых сущностей как "нечеловеческих". Но все, чего я намеревался достичь, называя их таким образом, — это лишь подчеркнуть, что если даже они являются сущностями, помещающимися в человеческом разуме и управляющими им, они, по крайней мере, не человеческие существа, то есть не люди — ни какой-то определенный человек, ни какая-то группа людей, ибо *ex hypothesi*\* — это такие сущности, которые никогда не хотят того, что неправильно, в то время как известно, что все люди могут хотеть и иногда действительно хотят то, что неправильно. Иногда не вызывает сомнения, что философы, говоря так, как будто верят в существование сущностей такого рода, выражаются метафорически и в действительности вовсе так не думают. Так, например, философ часто может говорить об этической истине как о "требовании Разума", вовсе не желая этим сказать, что существует какая-то сила или часть нашего разума, которая неизменно приводит нас к правильности, а не к неправильности. Но я думаю, что все же такой язык не всегда имеет метафорический характер. Существует [следующая] точка зрения: поскольку я правильно рассуждаю или правильно хочу, то действительно существует во мне что-то такое, что делает эти вещи — в разных ситуациях одно и то же нечто; и это нечто никогда не рассуждает неправильно или не хочет неправильного: так что когда я рассуждаю ошибочно или хочу вопреки правильности, то делает это во мне нечто другое.

Для большинства людей самым важным возражением против такого рода взглядов является то, что по меньшей мере сомнительно, существует ли на самом деле это предполагаемое существо, которое никогда не хочет то, что неправильно, и всегда хочет то, что правильно; сам я думаю, что весьма правдоподобно, что не существует никакого такого существа — ни Бог, ни одна из сущностей, которые философы определяли вышеозначенными именами. Но исчерпывающее обсуждение

всех "за" и "против" предположения, что таковое существует, увело бы нас слишком далеко. И, к счастью, не оно необходимо для наших теперешних намерений, поскольку единственную проблему, которую мы должны решить, составляет вопрос, будем ли мы считать, что, даже предположив, что существует такое существо, которое приказывает делать то, что следует, и только то, что следует, и запрещает все, что неправильно, и только то, что неправильно, говоря, что какой-то поступок должен быть или не должен быть совершен, можно в итоге свести лишь к тому, что это существо требует или запрещает этот поступок. И, как мне кажется, имеется неопровержимый аргумент против того мнения, что только лишь это мы имеем в виду, если даже такое существо фактически есть.

Этот аргумент состоит просто в том, что, независимо от того, есть такое существо или нет, найдется, со всей уверенностью, множество людей, которые, хотя и не верят в существование этих сил, могут быть все-таки уверены в правильности и неправильности поступка. Но это было бы совершенно невозможно, если бы рассмотренная нами точка зрения была верной. Согласно этой точке зрения, быть уверенным, что какой-то поступок неправильный, это то же самое, что верить, что он запрещается кем-то из тех нечеловеческих существ, и что всякий, кто вообще уверен в неправильности какого-то поступка, ipso facto\*, верит в существование их. Эта точка зрения провозглашает, следовательно, что каждый, кто уверен в правильности или неправильности поступка, верит в действительности в существование какого-либо из этих существ или сущностей. А это кажется явно противоречащим фактам. Можно было бы, правда, доказывать, что, говоря, что некоторые люди не верят ни в одно из таких существ, на самом деле мы просто говорим лишь, что некоторые люди думают, что не верят в них, тогда как фактически каждый в них верит. Но наверняка нельзя серьезно полагать, что они каждый раз впадают в такую ошибку относительно природы своих собственных убеждений. А если так, то отсюда с необходимостью следует, что, если даже неправильные поступки фактически всегда запрещаются некоторым нечеловеческим существом, все же высказывание, что они неправильны, не тождественно высказыванию, что они тем существом запрещаются.

Следует также обратить внимание, коль скоро это аргумент против такого рода точек зрения, на те основания, по которым эти точки зрения противоречат рассмотренному в данной главе принципу. А они ему противоречат, поскольку из них вытекает, что не существует вообще никакого вида поступков, о которых можно было бы сказать, что во всяком воображаемом мире они были бы (всегда) правильными или неправильными. А это вытекает из этих точек зрения потому, что подразумевается, что если бы это нечеловеческое существо не существовало, то ничто не было бы правильным или неправильным. Поэтому если говорят, что называть какой-то поступок неправильным означает лишь сказать, что он запрещается Богом, то отсюда вытекает, что, если бы Бог не существовал, ничто не было бы правильным; и, следовательно, мы не могли бы утверждать, что Бог запрещает то, что неправильно,

потому что это неправильно. Наоборот, мы должны были бы тогда признать, что неправильность того, что неправильно, состоит просто и лишь в том, что Бог это запрещает, — точка зрения, по поводу которой многие люди, даже убежденные, что то, что неправильно, запрещено Богом, будут иметь все основания сомневаться.

Этих причин, мне кажется, достаточно, чтобы мы могли наконец вывести заключение: когда мы утверждаем, что какой-то поступок правильный или неправильный, то мы не просто высказываем суждение лишь о психологической позиции, которую занимает по отношению к нему какое-либо вообще существо или их группа — причем не имеет ни малейшего значения, какова будет в данном случае эта психологическая позиция, будет ли это чувство, мысль или желание, и не имеет также никакого значения, какие это будут существа — человеческие или нечеловеческие; так вот, никакого доказательства в пользу того, что некоторые конкретные существа или их группа занимает (или не занимает) определенную психологическую позицию по отношению к этому поступку, не будет достаточно, чтобы утверждать, что этот поступок действительно правильный или неправильный.

Однако многие философы, полностью согласные с этим, признают, что свойства, обозначаемые нами с помощью слов "правильный" и "неправильный", не сводятся к какой-либо связи с какими-либо чувствами, мыслями или волей: и те, которые идут дальше, говоря, что правильность или неправильность поступка зависит в определенном смысле исключительно от его последствий, а именно в том смысле, что ни один вообще поступок не может быть правильным, если совершивший его мог бы совершить что-то другое, что имело бы лучшие общие последствия; и соглашаясь со всем этим, утверждают, однако, что назвать определенную сумму последствий лучшей, чем другую, означает лишь сказать, что эта первая сумма находится в таком отношении к некоторому разумному существу (*mind*), в каком не находятся другие. Иными словами, признавая, что название поступка правильным или неправильным не есть то же самое, что утверждение о занятии определенной психологической позиции по отношению к этому поступку, они считают, что утверждать это — значит просто называть его "хорошим" или "плохим", "добром" или "злом". Однако ясно, что если бы это было верно, что ни один вообще поступок не может быть правильным или неправильным, если свойственная ему сумма последствий не столь хороша, сколь это возможно, то такая точка зрения на значение слов "хороший" и "плохой" будет точно так же противоречить рассмотренному в данной главе принципу, как и соответствующая ей точка зрения на значение слов "правильный" и "неправильный". Ибо, если, говоря, что некоторая сумма последствий *A* лучше, чем другая сумма *B*, мы намерены лишь сказать, что *A* состоит в каком-то соотношении с некоторым разумным существом или существами, в каком не состоит *B*, то из этого вытекает, что сумма последствий точно таких же, как *A*, не будет лучше, чем сумма последствий точно таких же, как *B*,

поскольку они не состоят в нужном соотношении с каким-то разумным бытием. Отсюда следует, что даже если в некотором случае или в некотором мире правильно *A* предпочесть *B*, то, однако, в другом случае или в другом мире может быть точно так же неправильно предпочесть сумму последствий точно таких же, как *A* сумме последствий, точно таких же, как *B*.

Именно по этой причине точка зрения, провозглашающая, что значение слов "хороший" и "плохой" сводится к тому, что некоторое существо занимает некоторую психологическую позицию по отношению к вещам, определенным этими словами, может составить серьезное возражение против представленного нами принципа. Правда, так было бы только в том случае, если бы мы признали, что всегда должно быть правильным делать то, что имеет наилучшую из возможных сумму последствий. Но можно было бы сказать, что это само собой разумеется и что многие провозглашающие эту точку зрения относительно слов "хороший" и "плохой" будут, полагаю, склонны считать, что так оно и есть. Поэтому столь важно, чтобы мы рассмотрели это новое возражение против нашего принципа.

Точка зрения, по которой, называя вещь "хорошей" или "плохой", мы имеем в виду лишь то, что некоторое существо или существа занимают по отношению к ней определенную психическую позицию, является даже более распространенной, чем соответствующая ей точка зрения на значение слов "правильный" и "неправильный"; эта точка зрения бывает представлена в различных формах. Так, можно утверждать, что сказать, что какая-то вещь "хорошая", это то же самое, что сказать, что кто-то думает, что она хорошая, — эту точку зрения можно отклонить, ссылаясь на те же самые общие аргументы, какими мы пользовались в случае теории значения слов "правильный" и "неправильный". Можно также сказать, что каждый, называя какую-то вещь "хорошей" или "плохой", подразумевает под этим только то, что он сам думает, что это так, или испытывает некоторое определенное чувство по отношению к этой вещи; из этой точки зрения вытекает также, как в случае правильности и неправильности, что два человека не могут различаться в мнениях относительно того, хорошая это вещь или плохая. И опять-таки из большинства возможных версий этой точки зрения вытекает, что одна и та же вещь может быть одновременно хорошей и плохой; ибо если мы возьмем две психологические позиции или какую-то отдельную психологическую позицию, будет, по-видимому, точно так же, как в случае правильности и неправильности: разные люди иногда занимают разные психологические позиции по отношению к одной и той же вещи. Однако это множество раз оспаривалось, особенно когда речь шла об одной особой психологической позиции, которая заслуживает особого рассмотрения. Одно из главных отличий между точками зрения на значение слов "хороший" и "плохой" и точками зрения на значение слов "правильный" и "неправильный" состоит в том, что в первом случае часто говорится, что то, что мы имеем в виду, называя вещь хорошей, состоит в том, что эта вещь "желаема" или желаемая некоторым определенным образом; мы не упоминали об этой позиции "желания", говоря о значении слов "правильный" и "неправиль-

ный”, поскольку, насколько мне известно, никто никогда не утверждал, что назвать какой-то поступок правильным означает то же самое, что сказать, что он желаем. А наиболее распространенной точкой зрения на значение слова “хороший” является мнение, что назвать вещь хорошей означает то же самое, что сказать, что эта вещь желаемая или желаемая сама по себе; и, что интересно, эта точка зрения служила в свое время аргументом в пользу представленной в первых двух главах теории на том основании, что никто никогда не желает вообще ничего другого (или не желает ничего только ради него самого) кроме удовольствия (или своего собственного удовольствия), и поэтому, коль скоро слово “хороший” означает “желаемый”, всякая сумма последствий, содержащая больше удовольствия, должна всегда быть лучше, чем сумма последствий, содержащая его меньше. Ясно, что даже если бы было верно, что ни один человек никогда не желает ничего, кроме удовольствия, отсюда еще не вытекает, как это утверждается, что целое, содержащее больше удовольствия, всегда должно быть лучше, чем целое, содержащее его меньше. Наоборот, отсюда вытекает прямо противоположное, а именно что если бы какие-либо существа пожелали чего-то иного, нежели удовольствия (а нетрудно себе вообразить, что это возможно), то целое, содержащее больше удовольствия, не должно было бы быть всегда лучше, чем целое, содержащее его меньше. Но как теперь всеми признано, серьезную ошибку совершает тот, кто полагает, что люди не желают ничего, за исключением удовольствия, или что они не желают ничего другого ради него самого. Вопрос о том, так это или нет, не имеет ни малейшего значения для нашей теперешней цели, какой является нахождение достаточно общих аргументов, доказывающих, что называние вещи “хорошей” не означает то же самое, что называние ее “желаемой” или желаемой ради нее самой; и не то же самое, что утверждение, что по отношению к ней занята какая-то другая психологическая позиция. Какие аргументы могут это доказать?

Прежде всего, следует ясно осознать одно: мы вовсе не должны доказывать, что, называя вещь “хорошей”, мы никогда не имеем в виду лишь то, что кто-то занимает определенную психологическую позицию по отношению к ней. Очень многое свидетельствует в пользу того, чтобы считать, что слово “хороший” является многозначным — в разных условиях мы употребляем его в разных значениях; а если так, то вполне возможно, что при некоторых употреблениях это слово просто будет означать, что кто-то испытывает определенное чувство или занимает определенную психологическую позицию по отношению к вещи, названной “хорошей”, хотя при других употреблениях оно будет означать что-то другое. Нам не надо, стало быть, доказывать, что это слово иногда может этого не означать; то, что мы должны доказать, это то, что иногда оно это не означает. Мы должны просто принять аргумент, что если мы утверждаем: “Всегда было бы неправильно предпочитать худшую сумму общих последствий лучшей”, — то в этом предложении под “худшим” и “лучшим” следует подразумевать, что мы должны понимать те последствия, по отношению к которым была занята определенная психологическая позиция, — вывод, из которого

вытекает, что если бы даже сумма последствий *A* была когда-нибудь лучше, чем сумма последствий *B*, то сумма точно такая же, как *A*, не всегда будет обязательно лучше, чем сумма такая же точно, как *B*. Чтобы доказать это, мы должны, вероятно, только доказать, что можно придать словам "лучше" и "хуже" некоторое совершенно иное значение; другими словами, что называние вещи хорошей не всегда означает лишь то, что по отношению к ней занята определенная психологическая позиция.

Лучше всего будет поэтому, чтобы четче представить проблему, сосредоточить свое внимание на том некотором определенном способе употребления этого слова, в котором оно, по-видимому, означает что-то совсем другое. В качестве же примера возьмем тот способ употребления, который служит для высказывания суждения о том, что было названо в главе второй "внутренней ценностью", — где мы сказали об определенном состоянии вещей, что было бы лучше, было бы "хорошо" — чтобы это состояние вещей существовало, если даже ничто другое, кроме него, не существовало ни в то же самое время, ни потом. Ясно, что мы не высказываем такого рода суждения столь же часто, как это происходит с другими суждениями о чем-то хорошем. Но мы наверняка можем их высказывать, и кажется совершенно ясным, что, высказывая их, мы что-то имеем в виду. Мы можем рассуждать, имея в виду определенное состояние вещей, что было бы хорошо, чтобы оно существовало, если даже абсолютно ничего другого не существовало в мире; или, например, было бы лучше, чтобы существовал этот мир так, как он существует до сих пор, если даже абсолютно ничего уже не могло произойти, как только то, что его существование было бы прервано в данный момент: мы можем рассмотреть, было бы существование такого мира лучше, чем его несуществование, или было бы столь же хорошо, если вообще ничего никогда не существовало. Мне кажется, что в случае суждений такого рода имеются серьезные причины считать, что мы не говорим только лишь о том, какова наша собственная психологическая позиция по отношению к данному состоянию вещей и не чья-то другая позиция. Для нашей цели достаточно было бы доказать это в данном конкретном случае. Какие же основания свидетельствуют об этом?

Я думаю, мы должны различать два разных случая в зависимости от вида той психологической позиции, о которой мы якобы высказываемся в наших утверждениях.

Если говорится, что то, что мы утверждаем, это просто лишь то, что данное состояние вещей таково, что мы или кто-либо другой находим удовольствие, думая о нем, или что оно таково, что будет желаемо, или желаемо ради него самого (и, по-видимому, это самая распространенная точка зрения), то следующий аргумент, как мне кажется, нацелен против всех такого рода точек зрения. А именно, человек может быть убежден относительно данной вещи или данного состояния вещей, что кто-то действительно испытывает удовольствие при мысли о них, или что они действительно желаемы и даже желаемы ради них самих, но, несмотря на это, он может быть убежден, что не было бы хорошо, чтобы эта вещь

существовала или чтобы она существовала совершенно одна. Он может быть даже убежден, что было бы чем-то безусловно плохим — хуже, чем все другое, — чтобы эта вещь существовала совершенно одна, хотя он знает, что вещь эта желаемая, и сильно желаемая ради нее самой, и что даже он сам желает эту вещь. Невозможно, думаю, отрицать, что люди действительно так думают и высказывают такие суждения: что они могут так считать и действительно так считают, что вещи, которые желают и в которых находят удовольствие, несмотря на это являются плохими (то есть были бы плохими независимо от своих последствий, даже если бы существовали совершенно одни) и без сомнения, значительно чаще такие суждения высказываются о том, что желают другие. А если так, то это четко доказывает, что суждение "Какая-то вещь является внутренне хорошей" отнюдь не то же самое, что суждение "Кто-то находит в ней удовольствие или желает ее, или желает ее ради нее самой". Конечно, можно было бы утверждать, что каждый, кто высказывает такое суждение, совершает ошибку: что в действительности все, что когда-либо было желаемым, всегда внутренне хорошо. Но не в этом состоит проблема. Мы ни секунды не сомневаемся, что в действительности так может быть. Мы стремимся только показать, что даже если это так, все же высказывание о том, что вещь является внутренне хорошей, не то же самое, что высказывание о том, что она желаемая; и отсюда вытекает с необходимостью, что пусть бы даже это был единственный случай, когда кто-то убежден, что она внутренне хороша.

Не уверен, однако, действительно ли этот аргумент срабатывает по отношению ко всем версиям этой точки зрения, хотя он точно срабатывает в наиболее распространенной его версии. Существуют, полагаю, чувства, о которых можно с уверенностью сказать, что если мы убеждены, что их испытываем по отношению к данной вещи, то мы убеждены, что эта вещь внутренне хороша, с большим основанием, чем когда мы испытывали простое чувство удовольствия, желания или желая вещи "ради нее самой". Например, может быть так, насколько я могу судить, что действительно существует такое особое чувство, когда каждый, кто знает, что он сам или кто-то другой испытывает это чувство по отношению к какому-то состоянию вещей, уже не может сомневаться, что это состояние вещей внутренне хорошее. Если это так, то наш последний аргумент не опровергает точку зрения, согласно которой, когда мы называем вещь внутренне хорошей, мы можем иметь в виду лишь то, что испытываем по отношению к ней это особое чувство. Единственный аргумент, который я могу найти против всяких такого рода точек зрения, если бы они были провозглашены, состоит, совершенно очевидно, в том, что даже если бы никто не испытывал этого особого чувства по отношению к данному состоянию вещей, это состояние вещей все равно было бы внутренне хорошим.

Чтобы этот аргумент был вполне убедительным, мы должны остерегаться некоторого весьма распространенного недоразумения, которое легко может внести сумятицу в обсуждаемую нами проблему. Так вот, мы не утверждаем, что какая-то вещь была бы вообще хорошей,



если бы кто-то не испытывал по отношению к ней определенного чувства; мы не утверждаем также, что есть немало вещей, которые являются хорошими в одном значении этого слова и которые вовсе не были бы хорошими, если кто-то не испытывал по отношению к ним определенного чувства. Наоборот, оба эти общепризнанных утверждения кажутся мне абсолютно верными. Я думаю, верно и то, что никакое целое не может быть внутренне хорошим, если не содержит в качестве своей собственной части некоторого чувства, и верно также, что в определенном, особенно важном значении слова "хороший" (хотя и не в том значении, которому я дал название "внутренне хороший") многие вещи, которые являются хорошими, не были бы хорошими, если кто-то не испытывал по отношению к ним определенного чувства. Мы должны поэтому ясно отличать проблему, действительно ли это так, от рассматриваемой сейчас проблемы. А проблема, которую мы сейчас рассматриваем, состоит в следующем. Если мы согласимся с тем, что ничто не может быть внутренне хорошим, если не вызывает определенного чувства, то не может ли вещь, являющаяся внутренне хорошей и вызывающая это чувство, быть хорошей, не будучи при этом обязательно предметом какого-то другого чувства. Простым примером этого служат удовольствия. Допустим на минуту, что ничто не может быть внутренне хорошим, если не вызывает некоторого удовольствия, и что каждое целое, содержащее больше удовольствия, чем страдания, является внутренне хорошим. Рассматриваемая нами проблема состоит просто в том, не было ли бы всякое целое, действительно вызывающее больше удовольствия, чем страдания, — предположив, что это так, — хорошим, если бы даже никто другой не испытывал по отношению к нему никакого другого чувства. Мне кажется совершенно очевидным, что оно было бы хорошим. А если так, то высказывание о том, что какое-то состояние вещей является внутренне хорошим, никак не может быть идентичным высказыванию о том, что кто-то испытывает по отношению к нему определенного рода чувства, если даже никакое состояние вещей не может быть внутренне хорошим, если оно не содержит определенного чувства по отношению к чему-либо.

Не знаю, впрочем, не составляет ли самый сильный аргумент против точки зрения, утверждающей, что назвать вещь "хорошей" — то же самое, что сказать, что по отношению к ней занята определенная психологическая позиция, тот простой факт, что два предложения, касающиеся слов "правильный" и "неправильный", очевидны сами по себе, а именно: (1) "Если хоть раз было обязанностью кого-то, кто знал, что сумма последствий одного поступка будет  $A$ , а другого  $B$ , выбрать скорее поступок, который привел к  $A$ , а не тот, который приводил к  $B$ , то всегда должно быть обязанностью каждого, кто должен был бы выбрать между двумя поступками, и знать, что сумма последствий одного из них будет точно такой же, как  $A$ , а другого — точно такой же, как  $B$ , выбрать скорее первый поступок, а не второй"; и (2) "Каждый, кто должен выбирать между двумя поступками и кто знал, что сумма последствий первого из них будет лучше, чем сумма последствий второго, всегда обязан выбрать первый". Из обоих этих предложений, взятых

вместе, необходимо вытекает, что если некоторая сумма всех последствий  $A$  хотя бы один раз была лучше, чем другая сумма  $B$ , то каждая сумма, точно такая же, как  $A$ , всегда должна быть лучше, чем сумма, точно такая же, как  $B$ . А если так, то "лучше" и "хуже" никак не могут зависеть от какой-либо психологической позиции; точно так же, как мы не могли бы тогда сказать, что если хотя бы однажды была занята данная позиция по отношению к  $A$  и  $B$ , то всегда будет необходимо занимать ту же самую позицию по отношению к каждой паре, точно такой же, как  $A$  и  $B$ .

ПОСЛЕДСТВИЯ КАК КРИТЕРИЙ  
ПРАВИЛЬНОСТИ И НЕПРАВИЛЬНОСТИ

В предыдущей главе мы начали рассматривать возражения против некоторого исходного принципа, на котором основана представленная в двух первых главах теория — принципа, который можно свести к двум утверждениям: (1) правильность или неправильность поступка всегда зависит от всех его последствий; и (2) если хотя бы раз правильно предпочесть определенную сумму всех последствий *A* другой сумме *B*, то всегда будет правильным предпочитать всякую сумму последствий точно такую же, как *A*, каждой сумме последствий точно такой же, как *B*. Рассмотренные в предыдущей главе возражения против этого принципа опирались на определенные точки зрения относительно значения слов "правильный" и "хороший". Осталось, однако, несколько других, совершенно отличающихся от этих возражений, которые можно было бы выдвинуть против этого принципа, если даже не соглашаться с самими этими точками зрения. Стало быть, есть возражения, которые могут быть направлены против этого принципа даже теми, кто признает оба эти утверждения, которые я попытался обосновать в предыдущей главе, а именно: (1) что назвать какой-то поступок "правильным" или "неправильным" — не то же самое, что сказать, что какое-то существо занимает по отношению к нему какую-то психологическую позицию; (2) что если какое-то целое хотя бы раз является хорошим или плохим, то каждое другое точно такое же целое должно всегда быть точно в такой же степени внутренне хорошим или плохим. В данной же главе я хотел бы кратко рассмотреть самые важные, как мне кажется, из оставшихся возражений.

Все эти возражения направлены против теории того, что правильность и неправильность всегда зависят от действительных последствий или результатов поступка. Это можно поставить под вопрос с нескольких самых разных точек зрения, попробуем объективно представить самые важные из них и показать, почему они не кажутся мне убедительными.

Во-первых, можно сказать, что, формулируя принцип, что правильность и неправильность зависят от последствий, мы стираем различие между тем, что является долгом, обязанностью (*duty*), и тем, что является лишь полезным (*expedient*), а также между тем, что неправильно, и тем, что лишь бесполезно. Ясно, что обычно обязанность отличается от полезности. И можно было бы сказать, что уже само название поступка "полезным" должно означать, что он будет иметь наилучшие из возможных в данной ситуации последствия. Если затем мы скажем также, что поступок является обязательным тогда и только тогда, когда он имеет наилучшие из возможных последствия, то может показаться, что уже нет ничего, что отличало бы обязанность от полезности.

Так вот, что касается этого возражения, следует прежде всего подчеркнуть, что даже если мы признаем, что название поступка полезным то же самое, что и утверждение, что он создает наилучшие из возможных последствий, то наш принцип вовсе еще не заставляет нас утверждать, что назвать поступок полезным — это то же самое, что назвать его нашей обязанностью. Этот принцип заставляет нас только утверждать, что если что-то полезно, то оно также всегда обязательно, и что если что-то обязательно, то оно также всегда и полезно. Иными словами, он действительно гласит, что между обязанностью и полезностью существует определенная взаимосвязь, но не гласит, однако, что оба эти слова имеют одно и то же значение. Думается, совершенно ведь ясно, что значение обоих этих слов неодинаково: ибо если бы это было так, то было бы простой тавтологией сказать, что мы всегда обязаны делать то, что будет иметь наилучшие из возможных последствия. Наша теория не стирает поэтому различия между значением слов "обязанность" и "полезность"; она лишь признает, что оба эти слова приложимы к одним и тем же поступкам.

Однако не вызывает сомнения, что именно это и ставят под вопрос оппоненты нашей теории, ибо они стремятся не только сказать, что назвать поступок полезным есть нечто иное, чем назвать его обязательным, но также и то, что иногда то, что полезно, является неправильным, а то, что является обязательным, — бесполезно. Без сомнения, эта точка зрения встречается часто; нередко говорится так, будто существует реальный конфликт между обязанностью и полезностью. Однако большинство случаев, когда можно было бы усмотреть такой конфликт, удастся, полагаю, объяснить, если согласиться с тем, что, называя поступок "полезным", мы не всегда имеем в виду при этом именно то, что все последствия этого поступка, принимая во внимание абсолютно все, являются наилучшими из возможных. Во всяком случае, абсолютно ясно, что мы не всегда имеем это в виду. Иногда мы можем подумать, что поступок полезен с точки зрения какой-то определенной цели и что иногда он действительно полезен с точки зрения наших интересов, но не вообще. А если мы только это имеем в виду, то наша теория не заставляет нас, конечно, утверждать, что то, что полезно, всегда является нашей обязанностью, а нашей обязанностью всегда является то, что полезно. Она заставляет нас так утверждать только тогда, когда слово "полезный" понимается в самом точном и самом полном значении этого слова, то есть когда, приняв во внимание абсолютно все его последствия, окажется, что они наилучшие из возможных. Если мы это ясно осознаем, тогда, думаю, мало кто будет склонен признать, что выполнение своей обязанности могло быть иногда чем-то бесполезным, или чтобы то, что составляет реальную полезность в точном значении этого слова, могло быть когда-либо неправильным.

Но не вызывает сомнений, что некоторые могут все же утверждать, что наша обязанность состоит или может состоять в том, чтобы совершать некоторые поступки, последствия которых не будут наилучшими из возможных, и что иногда может быть абсолютно неправильным совершать поступки, которые имели бы наилучшие из возможных последствия. Главная причина этого рода утверждений, думается, состоит в следующем.

Действительно, обычно говорят, что есть некоторые особые виды поступков, которые абсолютно всегда правильны, и такие, которые абсолютно всегда неправильны. Разные люди придерживаются разных взглядов относительно того, какие именно виды поступков имеют такую природу. Правило, которое, по мнению одних людей, не имеет абсолютно никаких исключений, отвергается другими как правило, несомненно допускающее исключения: эти люди, в свою очередь, говорят, что только некоторое другое правило, которое они могут привести, действительно не имеет никаких исключений. Значительное число людей поэтому согласятся признать, что то или иное правило (в общем, не одно, а больше) должно абсолютно всегда выполняться, хотя наверно не существует ни одного такого отдельного правила, с которым согласились бы все люди, имеющие такого рода взгляды. Стало быть, например, некоторые люди могли бы утверждать, что квалифицированное определенным образом убийство является поступком, который абсолютно никогда не следует совершать, или что абсолютно всегда следует подчиняться правилу, требующему поступать справедливо, и точно так же можно сказать о многих других видах поступков, что это поступки, которые мы всегда или обязаны осуществлять, или совершать которые всегда неправильно.

Но если мы говорим о каждом правиле такого рода, что его выполнение абсолютно всегда является нашей обязанностью, то легко сделать дальнейший шаг, говоря, что было бы всегда нашей обязанностью выполнять такое правило, независимо от возможных последствий. Ясно, конечно, что этот шаг не является логически необходимым выводом из самого того убеждения, что существуют некоторые виды поступков, которые фактически должны быть абсолютно всегда совершены или которых абсолютно всегда следует избегать. Ибо ведь может быть, что существуют некоторые виды поступков, которые действительно абсолютно всегда производят наилучшие из возможных последствия, и что существуют также иные виды поступков, которым это абсолютно никогда не свойственно. Многие люди, стоящие на первой точке зрения, утверждают, что, действительно, так оно и есть: что правильные поступки на самом деле всегда производят наилучшие из возможных последствия, а неправильные — никогда. Поэтому даже те, кто подписываются под максимой, гласящей: "Справедливость всегда должна торжествовать, даже если небо упадет на землю", — будут весьма склонны считать, что справедливость никогда фактически не служит причиной того, чтобы небо упало на землю, но что она, наоборот, всегда является наилучшим способом его поддержания. И точно так же те, кто говорят: "Никогда не следует делать зло во имя добра", — хотя эта максима и наводит на мысль, что добро иногда может проистекать из неправильных дел, вовсе, однако, не будут склонны признать, что если вести себя неправильно, то действительно это принесет в целом лучшие последствия, чем если поступать правильно. Или, опять же, те, кто говорят: "Цель никогда не оправдывает средства", — хотя и подразумевают наверняка под этим то, что некоторые виды поведения всегда неправильны, независимо от возможной, достигнутой таким способом полезности, несмотря на это, думается, будут возражать против того, что достигну-

тая с помощью неправильного поведения полезность могла быть на самом деле когда-нибудь больше, чем полезность, достигнутая с помощью правильного поведения, если учесть абсолютно все последствия первого и второго вида поведения.

Те же, кто говорят, что некоторые особые виды поведения — абсолютно всегда правильны, а другие — абсолютно всегда неправильны, обычно считают, думается, что первые действительно абсолютно всегда влекут за собой наилучшие последствия, тогда как вторые — никогда. Но на основании причин, изложенных в начале третьей главы, по моему мнению, весьма маловероятно, чтобы можно было обосновать это убеждение. Общие последствия поступка всегда зависят не только от природы самого поступка, но также и от обстоятельств, при которых он был совершен; а эти обстоятельства столь различны, что в большинстве случаев совершенно невероятно, чтобы какой-то определенный вид поступка повлек или не повлек за собой абсолютно всегда, при абсолютно всех обстоятельствах, наилучшие из возможных последствия. И именно по этой причине, если мы примем точку зрения, что правильность и неправильность зависят от последствий, мы должны, думается, усомниться, может ли вообще какой-либо определенный вид поступка быть абсолютно всегда правильным или абсолютно всегда неправильным. Например, как бы мы ни истолковывали "убийство", маловероятно, чтобы абсолютно никогда не произошел ни один случай, когда было бы правильным осуществить убийство; и как бы мы ни определяли понятие "справедливость", маловероятно, чтобы никогда не случилось так, что было бы правильным поступить несправедливо. Можно было бы, несомненно, четко определить те поступки, о которых точно можно сказать, что в огромном большинстве случаев их совершение правильно или неправильно; и может быть, удастся найти какие-то правила, которые на самом деле не имеют никаких исключений. Однако в случае большинства обычных моральных правил кажется совершенно маловероятным, чтобы следование им влекло за собой абсолютно всегда наилучшие из возможных последствия. Тот, кто отдает в этом себе отчет, будет, я считаю, отвергать точку зрения, что эти правила абсолютно всегда должны выполняться. Он остановится на признании их всеобщими правилами с относительно малым количеством исключений, не утверждая тем не менее, что они абсолютно универсальны.

Но не подлежит сомнению, что найдутся некоторые люди, которые скажут о каком-то определенном правиле или совокупности правил, что даже если их исполнение не дает в некоторых случаях наилучших из возможных результатов, то, несмотря на это, все же и тогда мы должны им следовать. Им может казаться, что они действительно знают такие правила, которые абсолютно всегда должны быть соблюдены, независимо от возможных последствий, а значит, даже и тогда, когда общие результаты поступка не суть наилучшие из возможных. Они могут, например, совершенно серьезно трактовать утверждение, что справедливость должна торжествовать, если бы даже небо упало, в качестве утверждения, которое означает, что как бы плохи ни могли быть в каких-то обстоятельствах последствия осуществления справедливости, несмотря на это, мы всегда обязаны быть справедливыми. И такая точка зрения

может, конечно, противоречить нашему принципу, потому что независимо от того, верно это или неверно, что акт справедливости вообще мог реально в этом мире послужить причиной наилучших из возможных последствий, можно, однако, вполне вообразить обстоятельства, при которых так могло бы случиться. Но сомневаюсь, чтобы люди, убежденные в абсолютной универсальности каких-либо моральных правил, четко разграничивали две проблемы: проблему, могло ли бы вообще невыполнение правила привести к наилучшим из возможных последствий, и проблему, было ли бы это правило неправильным, если действительно невыполнение его имело такие последствия? Эти люди обычно доказывают, что невыполнение правила по сути дела никогда не может иметь таких последствий. Некоторые могли бы, однако, считать, что даже если бы невыполнение правила действительно имело наилучшие из возможных последствия, несмотря на это, однако, это было бы неправильно. И если эта точка зрения провозглашается с полным осознанием дела, то не найдется — насколько я могу судить — никаких способов опровергнуть ее, с одним исключением: сослаться на самоочевидный принцип, что если бы мы знали, что в результате данного поступка мир в целом действительно станет хуже, чем если бы мы поступили иначе, то наверняка совершение нами этого поступка было бы неправильным. Те, кто говорят, что некоторые правила следует абсолютно всегда выполнять независимо от того, каковы могли бы быть их последствия, должны с этим не согласиться; говоря: "Каковы бы ни были их возможные последствия", — они должны подразумевать под этим: "Даже если в результате нашего поступка мир как целое стал бы хуже". Мне кажется само собой понятным, что сознательное совершение поступков, которые послужили бы причиной того, что мир как целое стал бы действительно хуже, чем если бы мы поступили иначе, всегда должно быть неправильно. И если мы отдадим себе в этом отчет, то этого будет достаточно, чтобы полностью покончить с той точкой зрения, что существуют некоторые виды поступков, которые мы всегда обязаны совершать и также которых мы всегда должны избегать, независимо от их возможных последствий.

Мне кажется, что именно по этой причине мы должны отвергнуть те конкретные возражения против точки зрения, по которой правильность и неправильность всегда зависят от последствий, то есть те, что существуют некоторые виды поступков, которые абсолютно всегда и совершенно безусловно должны выполняться, или такие, которых абсолютно всегда и совершенно без всяких условий следует избегать. Остаются еще два других возражения, которые столь распространены, что стоит их рассмотреть.

Первое возражение основано на том, что правильность и неправильность вовсе не зависят ни от природы поступка, ни от его последствий, а частично или полностью от мотива или мотивов, по которым этот поступок был совершен. Говоря, что они частично зависят от мотивов, подразумевают под этим, что никакой поступок не может быть понастоящему правильным, если не был совершен по какому-то определенному мотиву или по какой-то определенной совокупности мотивов, которые должны быть хорошими; но совершения поступка по такому

мотиву недостаточно, однако, самого по себе, для того чтобы он стал правильным поступком: если определенный поступок — правильный, он должен также либо приносить наилучшие из возможных последствия, либо же ему должно быть присуще какое-либо другое свойство. Эта точка зрения не обязательно должна быть противоположна нашему принципу, поскольку она признает, что никакой поступок не может быть правильным, если он не дает наилучших из возможных последствий: однако она противоположна той части теории, в которой говорится, что каждый поступок, имеющий наилучшие из возможных последствия, является правильным. Но иногда утверждается, что правильность и неправильность целиком зависят от мотивов: то есть что не только ни один поступок не является правильным, если не был совершен по хорошему мотиву, но, более того, что каждый поступок, совершенный по какому-нибудь определенному мотиву или по какой-нибудь определенной совокупности мотивов, всегда будет правильным, независимо от возможных последствий этого поступка или независимо от того, каков он с других точек зрения. Эта точка зрения противоположна, конечно, обоим частям нашего принципа, ибо из нее не только вытекает, что поступок, который принесит наилучшие из возможных последствия, может быть неправильным, но и также что поступок может быть правильным, несмотря на то что не имеет таких последствий.

В пользу обеих этих точек зрения может свидетельствовать тот факт, что в высказываемых нами моральных суждениях мы учитываем и должны учитывать мотивы; это означает, по сути дела, огромный прогресс в морали, когда люди начинают придавать значение мотивам и не руководствуются в своем одобрении или неодобрении исключительно "внешней" природой совершенного поступка или его результатами. С этим можно полностью согласиться. Ясно, что когда кто-то совершает поступок, который хотя и происходил из добрых мотивов, однако имел плохие последствия, мы склонны оценивать его иначе, чем того, кто поступил точно так же, руководствуясь злым мотивом; и наоборот, когда кто-то совершил поступок, хотя и из плохих мотивов, но с хорошими последствиями, мы, несмотря на это, можем думать о нем плохо. И можно было бы наверно согласиться с тем, что по крайней мере в некоторых случаях правильно было бы, чтобы мотивы автора поступка оказывали именно такое влияние на наше суждение. Однако проблема вот в чем: на какие моральные суждения они должны влиять? Что является в этом случае правильным и адекватным? Должны ли они влиять на нашу точку зрения относительно правильности и неправильности данного поступка? Кажется весьма сомнительным, действительно ли они оказывают вообще какое-либо влияние в этом конкретном смысле, ибо мы привыкли обычно считать, что кто-то поступает иногда неправильно, руководствуясь наилучшими мотивами; и хотя мы признаем, что хороший мотив представляет собой некоторое оправдание и что общее положение вещей в это время лучше, чем когда было выполнено то же самое действие по плохому мотиву, несмотря на это, мы, однако, не будем оспаривать, что этот поступок является неправильным. Существуют поэтому некоторые основания полагать, что рассмотрение мотивов данного поступка оказывает какое-то влияние на моральные сужде-



ния, но это не суждения о том, является ли проистекающий из определенно-го мотива поступок правильным или неправильным, а моральные суждения некоторого другого рода; более того, я склонен допустить, что только в случае этих суждений другого рода следует учитывать влияние мотивов.

Несомненно, что суждения о правильности и неправильности поступка не являются, по меньшей мере, единственным видом высказываемых нами моральных суждений. И только поэтому, думаю, говорится, что суждения о правильности и неправильности зависят от мотивов, поскольку не отличают их достаточно четко от именно этих других суждений. Можно прежде всего сказать, что некоторые мотивы являются внутренне хорошими, а другие — внутренне плохими; и хотя эту точку зрения нельзя согласовать с теорией, изложенной в двух наших первых главах, мы не будем ею заниматься, ибо она вовсе не противоречит рассмотренному нами только что принципу, а именно что правильность и неправильность всегда зависят исключительно от результатов. Если бы мы провозгласили эту точку зрения, мы могли бы утверждать, что человек может поступать неправильно, руководствуясь хорошим мотивом, и правильно — руководствуясь плохим, и что мотив поступка не имеет вообще ни малейшего значения для правильности и неправильности поступка. Он имеет значение только тогда, когда речь идет о добре и зле всего положения вещей; ибо если мы предположили, что один и тот же поступок был в одном случае совершен по плохому мотиву, а в другом — по хорошему, то тогда, учитывая последствия этого поступка, все состояние вещей будет точно таким же, тогда как наличие хорошего мотива означает наличие дополнительного добра в первом случае и отсутствие его — во втором. Стало быть, хотя бы по этой причине мы могли бы обосновать точку зрения, по которой мотивы имеют значение в случае определенного вида моральных суждений, хотя это не есть суждения о правильности и неправильности поступка.

Но имеется еще и другое доказательство в пользу этой точки зрения, и это такое доказательство, которое, не впадая в противоречие, могут признать даже сторонники теории, выраженной в двух наших первых главах. А именно, можно было бы считать, что хорошим мотивам свойственна некоторая общая тенденция порождать правильное поведение, хотя и не всегда правильное поведение является следствием этих мотивов; плохие же мотивы порождают неправильное поведение; это было бы еще одно объяснение того, почему правильные поступки, совершенные по хорошим мотивам, мы оцениваем иначе, чем правильные поступки, совершенные по плохим мотивам. Ибо хотя в некотором предпологаемом случае плохой мотив не привел бы в действительности к неправильному поступку, несмотря на это, однако, если верно, что такого рода мотивы приводят, вообще говоря, к неправильным поступкам, то мы имели бы основание сказать, что поступок, совершенный по плохому мотиву, является неправильным; суждения же, говорящие, что данный мотив относится к тому виду мотивов, которые в целом ведут к неправильным поступкам, составляют, несомненно, определенную разновидность моральных суждений, значительно отличающихся от других, хотя они не доказывают, что каждый поступок, совершенный по такому мотиву, является неправильным.

И наконец, мотивы, вероятно, имеют столь же существенное значение в случае третьего рода моральных суждений большой важности, а именно суждений, касающихся того, заслуживает ли и в какой мере автор поступка похвалы или порицания за то, что он сделал. Вопрос: "Что заслуживает морального одобрения или порицания?" — думается, часто смешивается с вопросом: "Что является правильным, и что неправильным?" Совершенно естественно, на первый взгляд, предполагать, что назвать поступок морально похвальным — это то же самое, что сказать, что он — правильный, а назвать поступок морально неодобряемым — то же самое, что сказать, что он неправильный. И однако минутного размышления достаточно, чтобы обнаружить, что это две совершенно разные вещи. Говоря, что какой-то поступок заслуживает похвалы или порицания, мы даем понять, что является правильным хвалить или ругать этот поступок; иными словами, мы высказываем суждение не о правильности первичного поступка, а о правильности следующего поступка, который мы предприняли, похвалив или осудив этот поступок. И оба эти суждения, конечно, неодинаковы; нет никаких оснований считать, что то, что правильно, всегда заслуживает также и похвалы, а то, что неправильно, всегда заслуживает также и порицания. Если поэтому мотивы имеют существенное значение в случае вопроса: "Заслуживает ли данный поступок одобрения или порицания?", то это проистекает, по крайней мере, не из того, что они имеют такое же существенное значение и в случае вопроса: "Правильный он или неправильный?" Некоторые соображения действительно свидетельствуют о том, что мотивы имеют существенное значение в случае первого рода поступков: что действительно мы иногда должны меньше хвалить поступок, совершенный по плохому мотиву, чем поступок, который проистекал бы из хорошего мотива; и что мы должны меньше порицать поступок, совершенный из хорошего мотива, чем поступок, который проистекал бы из плохого. Решение же проблемы, правильно ли порицать какой-либо поступок, зависит наряду с прочим от того, может ли наше порицание повлиять на предотвращение подобных неправильных поступков в будущем; и ясно, что если автор поступка руководствовался в своем поведении лишь таким мотивом, который был не столь уже силен, чтобы склонять его к неправильным поступкам в будущем, то использование неодобрения не столь необходимо, как в том случае, если бы он руководствовался в своем поведении мотивом, который вероятно всего еще не раз склонил бы его к неправильному поведению. Это, полагаю, достаточное объяснение, почему мы должны иногда меньше порицать кого-то, кто, руководствуясь хорошим мотивом, поступает неправильно. Не хочу, однако, этим сказать, что ответ на вопрос: "Заслуживает ли кто-то моральной похвалы или порицания, и в какой мере?" целиком или всегда зависит от его мотива. Думаю, что, конечно, не зависит. Я утверждаю только, что этот ответ иногда зависит в некоторой степени от мотива поступка, в то время как никогда правильность или неправильность поступка не зависят от мотива этого поступка.

Следовательно, существуют по меньшей мере три рода моральных суждений, о которых с некоторой долей вероятности можно сказать, что они должны быть сформулированы с учетом мотивов; и если четко

отграничить все эти суждения от того особого рода суждений, который касается правильности и неправильности поступков, то, думаю, не останется никакого повода полагать, что решение проблемы правильности или неправильности поступка вообще может зависеть от свойственного ему мотива. Во всяком случае, таким поводом не служит тот обычный факт, что мотивы принимаются и должны приниматься во внимание в случае некоторых моральных суждений. Этот факт, следовательно, не может быть истолкован как возражение против точки зрения, что правильность и неправильность зависят исключительно от последствий.

Осталось уже только последнее возражение, которое я склонен признать наиважнейшим из всех. Это возражение выдвигается теми людьми, которые решительно утверждают, что правильность и неправильность совершенно не зависят от природы поступка или от его мотивов, и которые идут даже столь далеко, чтобы признать самоочевидным предположением (*hypothetical proposition*), что если бы кто-то точно знал, что какой-то поступок будет иметь в целом лучшие последствия, чем другой, то он всегда обязан был бы выбрать именно первый поступок, а не другой. Эти люди, правда, обращают особое внимание на то, что это предположение редко когда, если вообще может произойти в мире людей. Редко когда, если вообще мы знаем наверняка, какой из возможных для нас способов поведения будет иметь наилучшие последствия. Какое-либо стечение обстоятельств, которое вообще невозможно было предвидеть, всегда может уничтожить самые скрупулезные расчеты, приведя к тому, что поступок, который, по всей вероятности, должен был иметь, как мы считали, самые лучшие последствия, в действительности даст худшие последствия, чем те, которые принес бы с собой какой-то другой альтернативный поступок. Но допустим, что кто-то применил все возможные средства, чтобы удостовериться, что избранное им поведение будет наилучшим, и в силу этой именно причины решился на него, но в свете некоторых позднейших событий, которых он не мог бы вообще предвидеть, оказалось, что это — не лучшее поведение: будет ли это достаточным основанием, чтобы сказать, что совершенный им поступок неправилен? Может показаться странным, но именно так мы должны были бы сказать, если считаем, что правильность и неправильность зависят от действительных последствий. Но допустим, что кто-то намеренно решился на поступок, который, по его убеждению, по всей вероятности не даст наилучших последствий, но некоторое непредвиденное стечение обстоятельств свело на нет его намерения и сделало так, что его поступок стал наилучшим вариантом; должны ли мы сказать, что такой человек по причине того непредвиденного стечения обстоятельств поступил правильно? Может и это показаться странным, но мы должны так сказать, коль скоро утверждаем, что правильность и неправильность зависят от действительных последствий. По таким именно соображениям многие люди склонны решительно утверждать, что правильность и неправильность зависят не от действительных последствий, а только от тех, которые могли бы быть признаны вероятными, или которые автор поступка имел основания ожидать, или которые он мог предвидеть. Эти люди говорят, что поступок всегда правилен, независимо от действительных последствий,

при условии, что автор поступка имел основания ожидать, что это будут наилучшие из возможных.

Думаю, что это — самое важное возражение против теории, что правильность и неправильность зависят от действительных последствий. Однако я склонен считать, что даже этого возражения удастся избежать, если мы обратимся к различию между правильностью и неправильностью, с одной стороны, и тем, что является морально одобряемым и порицаемым — с другой. Мы не должны, очевидно, говорить, что человек, который вследствие непредвиденного стечения обстоятельств поступает плохо, хотя и имел все основания предполагать, что поступает хорошо, ведет себя правильно, но, наоборот, сказать, что не следует порицать его за то, что он сделал. И в особенности можно согласиться с тем, что в таком случае действительно не следует его порицать, потому что порицание здесь не служит никаким хорошим целям и может причинить зло. Но даже если мы признаем, что не следовало его порицать, то разве найдется какое-либо основание считать, что он поступил правильно? Не вижу такого основания, но в то же время склонен считать, что во всех таких случаях этот человек действительно поступал неправильно, хотя и не следует его за это порицать и хотя, может быть, он даже заслуживает, чтобы его похвалили за то, что он сделал.

Но ту же самую трудность можно выразить в другой форме, в которой она даже может произвести впечатление сильнеешего аргумента против теории, по которой правильность и неправильность зависят от действительных последствий. Вместо того чтобы останавливаться на том, как мы должны оценить какой-то поступок, когда он уже совершен и когда его результаты уже известны, рассмотрим, как мы должны были бы оценить его заранее, когда решали, какой из возможных для нас вариантов поведения мы должны предпочесть. Понятно, что нельзя заранее знать наверняка, какое поведение будет иметь наилучшие последствия; но предположим, что имеются все основания считать, что один из вариантов будет иметь решительно лучшие последствия, чем все другие, — что все свидетельствует в пользу этого убеждения. Разве мы не можем в таком случае сказать, что должны безусловно решиться именно на этот вариант поведения, что мы поступили бы очень неправильно, если бы решились на какой-то иной? Конечно, именно так мы должны были бы сказать: и многие люди будут считать, что правильно говорить так, несмотря на то, какими могли бы позднее оказаться последствия нашего поведения. Создается впечатление, что именно в противоположной точке зрения содержится какой-то парадокс, а именно в утверждении, что в таком случае может быть верным, что мы должны решиться на такое поведение, о котором имеем все основания думать, что оно не будет наилучшим. Но даже и эта трудность, полагаю, не угрожает нашей теории. Ибо можно согласиться с тем, что мы сказали и имели право так сказать, что должны были безусловно решиться на такое поведение, о котором имели основание думать, что оно будет наилучшим. И с такой уверенностью мы можем сказать о многих вещах, о которых мы не знаем, верно это или не верно на самом деле, если только есть вероятность, что это верно. И точно так же в этом случае я не вижу, почему мы не могли бы считать, что, хотя мы имеем

право сказать, что должны решиться на какое-то поведение, несмотря на то что вообще может быть неверно, что именно на это мы должны решиться. Напротив, с полной уверенностью можно сказать, что мы заслужили бы острейшее моральное порицание, если бы не решились на это поведение, если даже оно (может быть) неправильно. Итак, мы должны признать парадокс, что кто-то действительно может заслужить острейшее моральное порицание за совершение поступка, который в действительности является правильным. И я не вижу причин, почему мы не могли бы признать этот парадокс.

Делаю поэтому вывод, что не существует никаких неопровержимых аргументов против правильности нашей теории, когда она утверждает, что решение проблемы правильности или неправильности поступка всегда зависит от его действительных последствий. Нет, по-видимому, никаких достаточных оснований считать, что правильность или неправильность поступка зависят от внутренней природы поступка или что они зависят от мотива, или даже что они зависят от вероятных последствий.

## СВОБОДНАЯ ВОЛЯ

В последних трех главах мы рассматривали различные возражения, какие можно было бы выдвинуть против теории, представленной в главах I и II. И последнее из рассмотренных нами возражений сводилось к утверждению, что решение проблемы правильности или неправильности поступка не зависит от его действительных последствий, потому что если эти последствия в той мере, в какой автор поступка мог это предвидеть, казались наилучшими из возможных, то этот поступок всегда правильный, если даже на самом деле последствия оказались не наилучшими из возможных. Другими словами, это возражение опиралось на убеждение, что правильность или неправильность зависят в определенном смысле от того, что автор поступка может знать. В данной главе я хотел бы рассмотреть те возражения, которые проистекают из убеждения, что правильность и неправильность зависят от того, что действующее лицо может предпринять.

Прежде всего следует помнить, что наша исходная теория действительно утверждает в определенном смысле, и даже с ударением подчеркивает, что именно так и есть. Неоднократно, например, мы ссылались на это в последней главе, говоря, что поступок является правильным тогда и только тогда, когда приносит наилучшие из возможных последствия, а под выражением "последствия наилучшие из возможных" мы понимали "последствия по крайней мере столь же хорошие, как и те, которые были бы последствием какого-либо поступка, который автор мог бы совершить вместо этого поступка". Стало быть, наша теория действительно утверждает, что решение проблемы правильности или неправильности поступка всегда зависит от сравнения свойственных ему последствий с последствиями всех других поступков, которые мог бы вместо данного совершить его автор. Она утверждает тем самым, что если какой-либо намеренный поступок является правильным или неправильным (а по этой теории мы говорим только о намеренных поступках), то будет верно сказать, что автор поступка мог бы, в определенном значении этого слова, совершить вместо него что-то другое. Это очень значительная часть этой теории.

Но теперь следует напомнить читателю, что мы все время употребляли выражения "может", "мог быть" и "возможный" в некотором определенном значении. В главе I уже было выяснено, что лишь для краткости мы продолжали говорить, что автор поступка *мог бы* совершить данный поступок, который он не совершил, поскольку правильно, что он *мог бы* это сделать, если бы принял такое решение; и точно так же, говоря о том, что он может сделать или что для него возможно, мы

всегда понимали под этим только то, что это возможно, если он примет такое решение. Наша теория не утверждает, стало быть, что правильность и неправильность поступка зависят от того, что автор поступка может вообще сделать, но что они зависят только от того, что он может сделать, если решит. А это составляет огромную разницу. Ибо, введя такое ограничение, наша теория избегает некоторого противоречия, которого не могут избежать те, кто утверждает, что правильность и неправильность зависят от того, что действующее лицо вообще может сделать. Мало кто возражает, если вообще кто-то возражает, что во многих случаях, если бы мы приняли такое решение, мы действительно могли бы совершить что-то иное, чем то, что действительно сделали. Однако когда утверждается, что кто-то мог бы вообще сделать что-то другое, чем то, что он сделал, найдется много людей, которые с этим не согласятся. Поэтому точка зрения, которую мы будем рассматривать в этой главе — что правильность и неправильность зависят от того, что действующее лицо вообще может сделать, — сразу вводит нас в неслыханно трудный спор — спор относительно свободы воли. Многие люди решительно возражают против того, что кто-либо мог бы сделать что-то другое, а не то, что действительно сделал, или вообще может сделать что-то иное, а не то, что сделал; но можно встретить и таких людей, которые столь же решительно будут провозглашать противоположное мнение. И независимо от того, что будет утверждаться, каждая из обеих этих точек зрения в совокупности с точкой зрения, по которой правильность или неправильность зависят от того, что автор поступка может вообще сделать, может составить серьезную опасность для нашей теории. Те, кто говорят, что никто вообще не мог бы сделать чего-то другого, кроме того, что сделал, если, кроме того, еще и утверждают, что правильность и неправильность зависят от того, что мы можем сделать, склонны утверждать, что никакой наш поступок никогда вообще не является ни правильным, ни неправильным; думаю, что эта точка зрения действительно часто высказывается и что она действительно составляет особенно важное и основательное возражение против нашей теории, потому что из нашей теории вытекает прямо противоположное, что часто мы действительно поступаем неправильно, но почти никогда абсолютно правильно. Но, с другой стороны, те, кто утверждают, что мы наверняка можем делать то, чего мы не делаем и что правильность или неправильность зависят от того, что мы можем сделать, тоже могут усомниться в нашей теории, хотя и по другой причине. Наша теория утверждает, что если мы предположим, что кто-то мог бы сделать что-то другое, если бы так решил, то это будет достаточным основанием, чтобы мы могли сказать, что его поступок действительно или правильный, или неправильный. Однако те, кто придерживаются рассмотренной нами точки зрения, могут ответить, что этого основания вовсе недостаточно: утверждая, что оно достаточно, мы совершенно ошибочно понимаем сущность правильности и неправильности. Они скажут, что для того, чтобы поступок действительно был правильным или неправильным, абсолютно необходимо, чтобы его автор мог бы быть в состоянии поступить иначе, "быть в состоянии" в некотором совершенно ином значении, чем "быть в состоянии" в силу

просто предварительного решения. Если бы все, что действительно можно было о нас достоверно сказать, сводилось к тому, что мы могли бы поступить иначе, если бы приняли такое решение, то тогда эти люди сказали бы, что ни один из наших поступков никогда не является ни правильным, ни неправильным. Они скажут, что наша теория упустила некоторое абсолютно необходимое условие правильности и неправильности — условие, устанавливающее, что, для того чтобы какой-то поступок был правильным или неправильным, он должен быть осуществлен свободно. Более того, многие из них скажут также, что класс тех поступков, которые мы вообще можем совершить, часто не тождествен тем, которые мы можем совершить, если примем такое решение. Они могут, например, сказать, что весьма часто поступок, который мы могли бы совершить, если бы так решили, не является, несмотря на все это, поступком, который мы могли бы совершить; и что поступок всегда является правильным, если он имеет столь же хорошие последствия, как и всякий другой поступок, который мы действительно могли бы совершить вместо него. Отсюда вытекает, что многие поступки, которые наша теория признает неправильными, были бы с их точки зрения правильными поступками, поскольку они являются действительно наилучшими из всех тех, которые мы могли бы совершить, хотя они не являются наилучшими среди всех тех поступков, которые мы могли бы совершить, если бы так решили.

Вот каковы, полагаю, наиважнейшие возражения, которые мы должны были рассмотреть. Они кажутся мне важными потому, что (1) очень трудно быть уверенным, что правильность и неправильность действительно не зависят, как это утверждают сторонники этой точки зрения, от того, что мы можем сделать, но только от того, что мы можем сделать, если примем такое решение; и что (2) очень трудно быть уверенным, в каком значении верно сказать, что мы могли бы вообще совершить что-то другое, а не то, что мы действительно сделали. Я не утверждаю, что полностью уверен в обоих этих пунктах. И все, что я надеюсь сделать, — это указать на некоторые факты, которые кажутся мне очевидными, хотя они часто оставались вне поля зрения, чтобы таким образом ясно выделить и поставить перед читателями для рассмотрения те проблемы, которые кажутся мне действительно сомнительными и трудными.

Начнем с вопроса: "Верно ли вообще то, что кто-либо мог сделать что-то другое, помимо того, что он действительно сделал?" Прежде всего, думаю, будет лучше, если будет четко выяснено, каким образом этот вопрос связан, по моему мнению, с проблемой свободы воли. Ибо несомненно, что во многих дискуссиях о свободе воли именно этот вопрос никогда вообще не встает; так же можно было бы подумать, что обе эти проблемы вообще никак не связаны. И по сути дела некоторые философы, как мне кажется, дают ясно понять, что эти вопросы никак не связаны; они считают, что о нашей воле вполне можно сказать, что она свободна, даже тогда, когда мы совершенно не можем, в любом значении этого слова, делать что-то другое, кроме того только, что мы в конечном счете делаем. Но эта точка зрения, если она высказывается,



кажется мне простым злоупотреблением словами. Высказывание "у нас есть свободная воля" обычно понимается так, чтобы из него следовало, что, действительно, иногда в нашей воле поступить иначе, чем мы поступаем; точно так же, если кто-то скажет нам, что у нас есть свободная воля, возражая одновременно, что что-то вообще зависит от нашей воли, то он просто вводит нас в заблуждение. Конечно, мы не располагали бы свободной волей в обычном понимании этого слова, если бы действительно никогда не могли (в любом значении этого слова) сделать что-то другое, чем то, что мы сделали; и с этой точки зрения оба эти вопроса, конечно, связаны. Но, с другой стороны, тот обычный факт (если это вообще факт), что мы можем иногда, в определенном смысле этого слова, делать то, что мы не делаем, не заставляет нас безусловно утверждать, что мы имеем свободную волю. Мы, конечно, не имеем ее, если не можем, но отсюда не вытекает, что мы ее имеем, если даже и можем. Решение проблемы, имеем ли мы свободную волю или нет, будет зависеть от того, в каком именно значении слова "можем" мы действительно можем, так что если даже мы решим, что действительно во многих случаях мы можем, в определенном значении этого слова, делать то, что не делаем, то само это решение не означает, что мы имеем свободную волю.

Первый пункт, по которому мы можем и должны иметь полную ясность, состоит, думаю, в следующем: неоднократно, в определенном значении слова, мы, конечно, можем делать то, что мы не делаем. Совершенно ясно, думаю, что так оно и есть; и очень важно, чтобы мы дали себе отчет, что это именно так. Ибо многие люди склонны утверждать без малейшего сомнения, что никто вообще никогда не мог бы в данной ситуации сделать что-то иное, чем то, что в данной ситуации действительно сделал. Утверждая это просто, без каких-либо оговорок, эти люди должны признать (даже если не собираются этого делать), что не имеется никакого особого значения слов "мог бы", в котором кто-то мог бы поступить иначе. Это предположение, полагаю, наверняка абсолютно ложно. По той же самой причине, если кто-то утверждает, не делая при этом никаких оговорок: "Ничего вообще не могло бы случиться; кроме того, что случилось", — высказывает суждение абсолютно бесосновательное, которому он сам к тому же постоянно противоречит. Это следует особо подчеркнуть, поскольку многие люди действительно формулируют это утверждение без всяких оговорок, совершенно не замечая, насколько сильно это противоречит тому, в чем они сами и вообще все мы были убеждены в другой раз, и причем убеждены правильно. Если в самом деле они предпримут некоторые оговорки — если скажут просто: "В некотором значении слов "мог бы" ничего никогда не могло бы случиться кроме того, что случилось", — тогда не исключено, что они могут быть абсолютно правы: этого мы не ставим под сомнение. Мы лишь утверждаем, что в некотором абсолютно правильном и правомерном значении слов "могли бы", и именно в одном из самых распространенных в употреблении значений, совершенно точно, что некоторые события, которые не произошли, могли бы произойти. И доказательство, что это так, я представлю ниже.

Не нужно думать, что речь идет о часто повторяющихся ситуациях, когда каждый из нас различает две вещи, ни одна из которых не произошла; это различие мы выражаем, говоря, что одно могло бы произойти, тогда как другое — не могло бы. Никакое другое различие не распространено так широко, как это. И каждый, думаю, кто объективно исследует случаи, при которых мы проводим это различие, не может сомневаться в трех вещах: (1) что очень часто действительно имеется некоторое различие между этими двумя вещами, соответствующее используемому нами языку; (2) что это действительно существующее между ними различие составляет то различие, которое мы хотим выразить, говоря, что одно было возможно, а другое — невозможно; (3) что этот способ выражения совершенно правильный и правомерный. А если так, то отсюда безусловно следует, что один из самых распространенных и наиболее правомерных способов употребления слов "мог бы" и "не мог бы" служит для выражения различия, которое часто действительно возникает между двумя вещами, ни одна из которых на самом деле не произошла. Достаточно всего нескольких примеров. Я мог бы сегодня утром пройти мило в течение двадцати минут, но наверняка не мог бы пробежать две мили в течение пяти минут. И хотя на самом деле я не сделал ни одной из этих вещей, однако было бы явной нелепостью, если бы я утверждал, что тот простой факт, что я не сделал ни одной из этих вещей, стирает то различие между ними, которое я выражаю, говоря, что первая из них была в моей власти, тогда как вторая нет. Хотя я не сделал ни одной из них, первая вещь была наверняка возможна для меня в таком значении этого слова, в каком другая вещь была абсолютно невозможна. Или, взяв другой пример: как правило, верно, что кошки могут влезать на деревья, тогда как собаки не могут. Допустим, что однажды ни принадлежащая *A* кошка, ни принадлежащая *B* собака не залезли на дерево. Было бы совершенной нелепостью, если бы мы утверждали, что этот простой факт доказывает, что неправильно говорить (как наверняка часто мы говорим), что кошка могла бы залезть на дерево, тогда как собака не могла бы. Или возьмем другой пример, касающийся неодушевленного предмета. Некоторые корабли могут плыть со скоростью 20 узлов\*, а другие не могут плыть быстрее 15 узлов. И просто то, что в определенной ситуации скоростной корабль на самом деле не плыл со скоростью 20 узлов, наверняка не заставляет нас утверждать, что он не мог бы этого сделать в том значении, в котором этого не мог бы сделать корабль, обладающий скоростью 15 узлов. Наоборот, все мы можем и должны проводить различие между случаями, когда (как, например, по причине поломки винта) этот корабль не мог развить полную скорость, потому что не смог, от случаев, в которых он не развил полную скорость, хотя и мог. Такого рода примеры можно множить до бесконечности; и совершенно очевидно, что все мы постоянно пользуемся такими словами: всегда, когда рассматриваем два события, ни одно из которых не имело места, мы их различаем, говоря, что одно из них было возможно, хотя и не произошло, тогда как другое было невозможно. И наверно вполне очевидно, что то, что мы имеем тогда в виду (что бы то ни было), есть что-то, что во многих случаях абсолютно верно. И если так, тогда

кто-то, кто без всяких оговорок утверждает: "Ничего не могло бы вообще произойти за исключением того, что произошло", — высказывает просто ложное утверждение.

Поэтому совершенно верно, что во многих случаях мы могли бы (в определенном значении этого слова) сделать что-то, чего не сделали. Посмотрим теперь, в какой связи находится этот факт с аргументом, с помощью которого нас стараются убедить, что это не так.

Этот аргумент хорошо известен: он звучит следующим образом. Предположим (по причинам, которые мы не должны обсуждать), что каждое событие имеет свою причину в том, что ему предшествует. Но сказать так означает лишь сказать, что это событие необходимым образом вытекает из того, что ему предшествовало; или, иными словами, что если произошли предшествующие ему события, то оно должно произойти. Но сказать, что оно должно было произойти, это то же самое, что сказать, что ничего другого не могло бы вместо него произойти; так что если все имеет свою причину, то ничего вообще не могло бы произойти, за исключением того, что произошло.

Допустим теперь, что предпосылка этого аргумента правильна: что абсолютно все имеет свою причину. Что действительно из этого вытекает? Ясно, что отсюда вытекает только то, что в определенном значении слов "мог бы" ничего не могло бы вообще произойти, кроме того, что произошло. И это действительно вытекает. Но, коль скоро слова "мог бы" двузначны, коль скоро, так сказать, они употребляются в различных значениях при разных обстоятельствах, то, вероятно, вполне возможно, что хотя в одном значении ничего не могло бы произойти, за исключением того, что произошло, однако, несмотря на это, в другом значении может быть одновременно чем-то вполне правильным, что некоторые вещи, которые не произошли, могли бы произойти. И разве кто-либо осмелится утверждать с уверенностью, что слова "мог бы" не являются двузначными? Что им не может быть свойственно более чем только одно правомерное значение? Но не исключено, что они не двузначны; и если нет, то то, что некоторые вещи, которые не произошли, могли бы произойти, действительно вступило бы в противоречие с принципом, что все имеет свою причину; и в таком случае мы должны были бы, считаю, отказаться от этого принципа, потому что тот факт, что мы часто могли бы сделать то, что не сделали, является вполне очевидным. Но предположение, что слова "мог бы" не являются двузначными, является предположением, которое наверняка не следует принимать без убедительного обоснования. И, однако, думаю, что оно принимается вообще без всякого обоснования, потому что просто никому не приходит в голову, что слова часто бывают двузначными. Очень часто, например, в споре о свободе воли мы исходим из того, что сущность проблемы сводится исключительно к тому, все ли имеет свою причину или же бывает так, что акты воли иногда не имеют никакой причины. Те, кто считают, что мы имеем свободу воли, чувствуют себя обязанными утверждать, что акты воли иногда не имеют никакой причины; те же, кто считают, что все имеет свою причину, думают, что это составляет прекрасный довод в пользу того, что мы не имеем свободы

воли. Однако фактически весьма сомнительно, что нельзя вообще совместить свободу воли с принципом, что все имеет свою причину. Решение этого вопроса зависит от решения необычайно трудной проблемы, касающейся значения слов "мог бы". Несомненным в этой проблеме является только то, что (1) если мы имеем свободу воли, то должно быть верно, в определенном значении, что иногда мы могли бы совершить то, чего не совершили; и что (2) если все имеет свою причину, то должно быть верно, в определенном значении, что мы никогда не могли бы совершить то, чего не совершили. Однако что сомнительно и что наверняка требует дальнейших исследований, это вопрос: тождественны ли оба эти значения слов "мог бы".

Начнем с вопроса: что за значение слов "мог бы", в котором содержится такая уверенность, что мы часто могли бы сделать что-то, чего мы не сделали? Каково то значение, например, в котором я мог бы сегодня утром пройти мило за двадцать минут, хотя этого и не сделал. Напрашивается очень простое допущение, а именно что я понимаю под этим просто то, что мог бы (пройти), если бы так решил; но (чтобы избежать возможных недоразумений), может быть, следовало бы скорее сказать: "Прошел бы", если бы так решил. Другими словами, мы часто употребляем выражение "я мог бы это сделать" в качестве сокращенной формы выражения "я сделал бы это, если бы так решил". И в любом случае, когда верно, что мы могли бы сделать то, чего мы не сделали, очень трудно, как мне кажется, сохранить полную уверенность в том, что это не то, что именно мы понимаем под словами "мог бы". Может показаться, что исключение составляет пример с кораблем, так как, конечно, неверно, что он плыл бы со скоростью 20 узлов, если бы так решил, но даже и здесь вполне возможно, что то, что мы имеем в виду, это просто то, что он плыл бы с такой скоростью, если присутствующие на его палубе люди приняли бы такое решение. Есть все основания думать, что очень часто мы понимаем выражение "мог бы" только как "сделал бы, если бы так решил". А если так, то мы имеем тогда дело с таким значением слов "мог бы", при котором тот факт, что часто мы могли бы сделать что-то, чего не сделали, удается прекрасно совместить с тем принципом, что все имеет свои причины: ибо говоря, что если бы я осуществил некоторый акт воли, то сделал бы что-то, чего не сделал, я никоим образом не противоречу этому принципу.

Дополнительным аргументом в пользу допущения, что именно так во многих случаях мы понимаем слова "мог бы", одновременно представляющими собой объяснение того, почему мы приписываем столь важное значение тому очевидному факту, что очень часто действительно мы поступили бы иначе, если бы захотели иначе, это то, что те, кто возражает, что мы вообще могли бы сделать что-то, чего не сделали, нередко говорят и думают так, как будто бы это действительно приводило к выводу, что мы никогда не поступили бы иначе, даже если бы захотели поступить иначе. Это происходит, думаю, в двух главных случаях — один относится к будущему, другой — к прошлому. Первый происходит тогда, когда, будучи убеждены, что ничто не может произойти, кроме того, что произойдет, мы принимаем точку зрения, называ-

ему ю фатализмом — согласно которому независимо от того, что мы хотели бы, результат всегда будет тот же самый; никогда поэтому не имеет ни малейшего значения, принимается ли то или другое решение. Если под словом "может" мы понимаем: "Произошло бы, даже если мы этого хотели", то, конечно, мы должны прийти к такому выводу. Но он несомненно неправильный и несомненно не вытекает из принципа причинности. Наоборот, именно те же самые аргументы и столь же сильные, как и те, что склоняют нас принять допущение, что все имеет свои причины, ведут нас к выводу, что если мы решимся на определенную линию поведения, то это всегда будет иметь другие, с определенной точки зрения, последствия, чем то, что было бы, если бы мы решили по-другому; и мы знаем также, что это различие иногда приводит к тому, что то, что мы решили делать, происходит. Значит, во многих случаях верно сказать, когда речь идет о будущем, что независимо от того, какой из двух поступков нам выпало выбрать, он был бы действительно сделан, поскольку совершенно ясно, что только один из двух поступков будет осуществлен.

Другой же случай, когда люди склонны полагать и что из того, что ни один человек не мог бы сделать ничего, кроме того, что сделал, вытекает, что он не сделал бы этого, даже если бы принял такое решение, представляется следующим: многие люди действительно считают, исходя из первого из этих двух утверждений, что мы никогда не имеем права никого ни хвалить, ни порицать за то, что они делают, и никогда, по сути дела, не должны проводить различия между правильным и неправильным, с одной стороны, и счастливым и несчастливым случаем — с другой. Эти люди говорят, например, что никогда нет причины трактовать намеренное совершение преступления иначе, чем невольное заболевание. Человек, совершивший преступление, не мог удержаться от его выполнения, говорят они, так же как кто-то другой не мог удержаться от заболевания; оба события были одинаково неизбежны, и хотя оба могут быть, само собой понятно, огромными несчастьями и могут иметь самые плохие последствия, никаким способом невозможно доказать, что между этими событиями можно провести введенное нами различие, когда мы говорим, что совершение преступления было неправильным или что человек, который его совершил, заслуживает морального порицания, тогда как заболевание не было неправильным, и человек, который заболел, не заслуживает морального порицания. И действительно, мы можем прийти к такому выводу, если под выражением "не мог бы" будем понимать "не избежал бы, если бы даже захотел этого избежать". Я хотел бы, однако, подчеркнуть, что этот вывод следует сделать только тогда, если мы приняли такое понимание. Это значит, что тот обычный факт, что кому-то удалось бы избежать преступления, если бы он принял такое решение (что, конечно, часто бывает), тогда как кому-то другому не удалось бы избежать болезни, даже если бы он принял такое решение (что во многих случаях тоже так и бывает), составит достаточное основание, чтобы трактовать оба эти случая по-разному. Этот факт составляет такое обоснование, потому что там, где возникновение какого-либо события действительно зависело от воли, там, воздействуя на волю (что мы можем делать путем порицания или

наказания), мы часто имеем реальную возможность помешать возникновению подобных событий в будущем; там же, где это не зависело от воли, мы таких возможностей не имеем. Можем поэтому объективно сказать, что те, кто говорят и думают, что якобы кто-то, кто намеренно способствует несчастью, должен быть истолкован и оценен точно так же, как тот, кто ненамеренно способствовал точно такому же большому несчастью, говорят и думают так, как если бы не было верно, что мы вообще поступили бы иначе, если бы хотели так поступить. Вот почему так особенно важно подчеркнуть несомненную верность того, что во многих случаях мы действительно поступили бы иначе, если бы хотели поступить иначе.

Стало быть, весьма многое свидетельствует в пользу того, чтобы считать, что когда мы говорим, что мы могли бы сделать что-то, что не сделали, то мы очень часто понимаем под этим просто, что сделали бы это, если бы так решили. А если так, то совершенно точно, что в этом значении мы действительно часто могли бы сделать что-то, что не сделали, и этот факт ни в коей мере не противоречит принципу, что все имеет свои причины. Что касается меня, то должен признать, что вовсе не уверен, что это есть все, что мы имеем в виду и понимаем под утверждением "мы имеем свободу воли"; ведь и те, кто возражает, что мы имеем свободу воли, возражают по сути дела (хотя, без сомнения, делают это, как правило, неосознанно): "Мы вообще поступили бы иначе, если бы хотели поступить иначе". Иногда говорится, что именно это мы имеем в виду; поэтому невозможно найти никакого решающего аргумента в пользу противоположной точки зрения. И если мы именно это имеем в виду, то безусловно отсюда вытекает, что мы действительно имеем свободу воли и этот факт вовсе не противоречит принципу, что все имеет свои причины; и отсюда вытекает также, что наша теория полностью обоснованно обуславливает правильность и неправильность тем, что мы могли бы сделать, если бы захотели.

Однако не подлежит сомнению, что многие скажут: "Это еще не доказывает утверждения, что мы имеем свободу воли"; они скажут так по вполне правомерной причине, хотя сам я не уверен, что эта причина вполне правомерна. Они скажут так: "Предположив, что довольно часто мы поступили бы иначе, если бы иначе решили, нельзя все же предполагать, что мы имеем свободу воли, если столь же часто мы не могли решить иначе". Проблема свободы воли остается, таким образом, сведенной просто к проблеме, могли ли бы мы вообще решить что-то, чего мы не решили. И поскольку это возражение кажется весьма правомерным, стоит, думаю, показать, что и в этом случае безусловно верно, что по крайней мере в двух различных значениях мы очень часто могли бы решить делать то, что фактически не решили делать, и что ни в одном из этих значений это не противоречит принципу причинности.

Первое значение — это опять-таки то же самое старое значение. Если говоря, что мы могли бы сделать то, что не сделали, мы обычно имеем в виду то, что сделали бы это, если бы решили это сделать, то, конечно, говоря, что мы могли бы решить это сделать, мы можем иметь в виду только то, что решили бы сделать так и так, если бы решили принять

решение. И, думаю, не вызывает сомнения, что во многих случаях верно, что мы сделали бы что-то определенное, если бы решили принять решение; именно в этом особенно важном значении в нашей воле лежит иногда принятие решения. Конечно, существует нечто такое, как стремление склонить себя к выбору определенного поведения; и думаю, что не вызывает сомнения, что иногда, если бы мы предприняли такое усилие, то приняли бы решение, которое фактически не приняли.

Кроме того, существует и другое значение, при котором, поскольку мы имеем перед собой несколько разных возможностей поведения, мы вполне можем решиться на какую-то из них; это значение, конечно, имеет некоторый практический смысл, даже если оно никоим образом не убеждает нас, что мы имеем свободу воли. Оно вытекает из того, что в таких случаях мы очень редко можем вообще предварительно знать наверняка, какое из возможных решений мы действительно примем; и одним из самых важных значений слова "возможный" является то, в котором мы называем какое-то событие "возможным", когда никто не может знать наверняка, что это событие не произойдет. Отсюда следует, что почти всегда, когда мы, рассматривая разные возможности действия, принимаем решение, было возможно решиться на одну из этих возможностей, на которую мы в действительности не решились; иногда же, конечно, было не только возможно, но и вполне вероятно, что мы бы так сделали. Этот факт, понятно, имеет определенное практическое значение, хотя многие люди склонны слишком поспешно утверждать, и это абсолютно точно, что они не примут (если бы это было возможно) данного решения, о котором им известно, то они должны его принять; свойственное им убеждение, что они не примут его, конечно, делает невозможным принятие этого решения. По этой же причине следует особо подчеркнуть, что люди очень редко могут наверняка знать о каком-либо определенном решении, что они наверняка его не примут.

И поэтому абсолютно верно, что (1) очень часто мы поступили бы иначе, если бы на это решились; что (2) точно так же часто мы решили бы иначе, если бы решили принять такое решение, и (3) что почти всегда было возможно, что мы решили бы иначе, в том понимании, что никто не может наверняка знать, что так именно мы не решим. Все это — факты, и все они могут прекрасно быть согласованы с принципом причинности. Разве кто-либо осмелится с уверенностью сказать, что ни один из этих фактов и никакое сочетание их не заставляют нас признать, что мы имеем свободную волю? Или, признав, что мы не имеем свободной воли, разве можно при этом убедительно доказать, что мы могли бы решиться на что-то, на что мы не решились. Разве возможно, чтобы какой-нибудь сторонник или противник свободы воли смог неопровержимо доказать, что то, что он подразумевает в этом предложении под выражением "мы могли бы решиться", отличается чем-то от двух несомненных фактов, обозначенных нами под номерами (2) и (3), или что оно отличается от какого-либо сочетания обоих этих фактов? Однако не вызывает сомнения, что некоторые, несмотря на это, все же будут утверждать, что оба эти факта вовсе не дают достаточного основания для того, чтобы мы имели право сказать, что имеем свободную волю; что весьма вероятно, что мы были в состоянии решиться в каком-то

совершенно другом значении этого слова. Но все-таки никто, насколько мне известно, никогда не смог бы сказать нам ясно, что это за значение. Что касается меня, то я не вижу никакого убедительного аргумента, способного доказать, что обязательно или имеется какое-то другое значение слова "мог", или что его не существует. И поэтому данная глава тоже должна вызывать сомнения. Полагаю вполне возможным, что, вместо того чтобы говорить, как это делает наша теория, что какой-то поступок является правильным тогда, когда он имеет столь же хорошие последствия, как и последствия каждого другого поступка, который был бы совершен, если бы было принято такое решение, мы должны сказать, что он является правильным тогда и только тогда, когда автор поступка не мог бы совершить ничего, что имело бы лучшие последствия; и что это "не мог бы совершить" не равнозначно "не совершил бы, если бы так решил", но должно быть понято в таком смысле, каков бы он ни был, какой дал бы нам достаточное основание говорить, что мы имеем свободную волю. Если бы так было, то именно с этой точки зрения наша теория была бы неверна.



## ВНУТРЕННЯЯ ЦЕННОСТЬ

Основные выводы, к которым мы пришли в данный момент в связи с теорией, представленной в первых двух главах, можно кратко изложить следующим образом. Я пытался прежде всего доказать, (1) что сказать, что какой-либо намеренный поступок является правильным, или должен быть осуществлен, или является неправильным, — не то же самое, что сказать, что какое-либо существо или группа существ, людей или кого-то еще занимают какую-то психологическую позицию по отношению к этому поступку — или чувствуют, или хотят, или думают что-то об этом поступке и что поэтому никакой довод, доказывающий, что какое-либо человеческое или иное существо занимает такую позицию по отношению к данному поступку, не представляет собой достаточного основания для доказательства, что он правильный, или должен быть совершен, или же неправильный; и (2) точно так же сказать, что какая-либо вещь или положение вещей является внутренне хорошим или внутренне плохим или что определенная вещь или положение вещей внутренне лучше, чем другое, не то же самое, что сказать, что какое-то существо или группа существ занимает по отношению к ней какую-нибудь психологическую позицию — или чувствуют, или желают, или думают что-то об этой вещи; и что в силу этого точно так же никакой аргумент, доказывающий, что какое-либо существо или группа существ занимает какую-то такую психологическую позицию по отношению к определенному поступку, вовсе не является достаточным основанием, чтобы считать эту вещь внутренне хорошей или плохой. Оба эти пункта имеют очень важное значение, потому что в той или иной форме широко распространена противоположная точка зрения и потому что (хотя и не всегда это осознается) эту точку зрения, независимо от формы ее провозглашения, не удастся вполне совместить с обоими фундаментальными принципами, вытекающими из нашей теории. В большинстве случаев эти точки зрения невозможно совместить с принципом (1), гласящим, что никакой поступок никогда не является правильным и неправильным одновременно; и что отсюда следует, их невозможно также совместить и с мнением, что существует такое свойство, которое всегда присуще правильным поступкам и никогда — неправильным; но в любом случае эти точки зрения невозможно согласовать с принципом (2), что если хотя бы однажды обязанностью какого-либо существа было предпринять поступок, сумма последствий которого *A*, а не поступок, сумма последствий которого *B*, то всегда, когда нужно выбирать между ними, обязанностью каждого должно быть совершение поступка, сумма последствий которого будет в точности такой же, как *A*, а не поступка, сумма последствий которого будет точно такая же, как *B*.

Стало быть, я пытался прежде всего доказать, что оба эти принципа удается успешно защитить от первой линии нападения, которая, вкратце, исходит из того, что говорит, что "правильный" и "хороший" есть лишь субъективные свойства. Далее оказалось, что даже те, кто признают и особо подчеркивают (как это делают многие), что "правильный" и "внутренне хороший" не являются субъективными свойствами, могут, несмотря на это, поставить под сомнение второй принцип по иной причине. Ведь из этого принципа вытекает, что решение проблемы правильности и неправильности поступка всегда зависит от действительных последствий этого поступка; а эта точка зрения бывает весьма часто оспорена по трем причинам, а именно: (1) что это решение зависит только от внутренней природы поступка, или, другими словами, некоторого рода поступки были бы абсолютно всегда правильны, другие же — абсолютно всегда неправильны, независимо от возможных последствий; или же (2) что оно частично или полностью зависит от мотива, ради которого был совершен данный поступок; или (3) что оно зависит от решения проблемы, имел ли автор поступка основание ожидать, что последствия этого поступка будут наилучшими из возможных. Я пытался, далее, показать, что каждая из этих трех точек зрения является неверной.

В конце же, в последней главе, мы подняли вопрос о том специфическом значении, в котором правильность и неправильность зависят от действительных последствий. И здесь впервые мы подошли к такому пункту, когда действительно можно было усомниться, правильна ли наша теория. Мы смогли согласиться лишь с тем, что намеренный поступок является правильным тогда и только тогда, когда присущие ему последствия целиком столь же внутренне хорошие, как всякие другие, которые вытекали бы из какого-либо поступка, который автор мог бы вместо него совершить. Мы не смогли, однако, прийти ни к какому окончательному выводу относительно того специфического значения, в котором следует понимать выражение "мог бы", если это выражение вообще верно; мы не смогли, стало быть, установить, верно ли оно, если мы придадим этим словам именно то значение, которое придала им наша теория.

Итак, сделаем вывод, что теория, представленная в главах I и II, является правильной настолько, насколько она ограничивается принятием только трех принципов: (1) что существует некоторое свойство, которое присуще и должно быть присуще всем без исключения правильным намеренным поступкам и которое не присуще никаким неправильным поступкам; (2) что каждое такое свойство состоит в том, что все последствия правильного поступка должны быть всегда внутренне столь же хорошими, как те, которые принес бы возможный в данных обстоятельствах поступок (не имея все-таки полной уверенности, в каком именно значении следует понимать слово "возможный"), и никогда так не может быть в отношении неправильных поступков и (3) что если какая-то сумма последствий  $A$  хотя бы раз бывает внутренне лучшей, чем другая сумма  $B$ , то каждая сумма точно такая же, как  $A$ , всегда должна быть внутренне лучшей, чем сумма точно такая же, как  $B$ . Мы не рассмотрели, правда, всех возражений, какие можно было бы выдвигать

нуть против этих трех принципов, однако, думаю, мы рассмотрели все те, которые наиболее часто преподносятся, с одним-единственным исключением. Должны теперь кратко изложить, на чем основано это последнее возражение, прежде чем указать далее, под каким углом зрения теория, изложенная в главах I и II, кажется мне совсем неверной, несмотря на свою правильность во всех этих трех пунктах.

Последнее возражение можно назвать возражением с точки зрения эгоизма; оно основано на утверждении, что никто не может вообще быть обязанным совершать поступок, суммарные последствия которого будут наилучшими из возможных, если последствия этого поступка, касающиеся его лично, не являются наилучшими из возможных; или, другими словами, для автора поступка всегда было бы правильным решиться на поступок, общие последствия которого, относящиеся к нему самому, были бы наилучшими из возможных, даже тогда, когда абсолютно все последствия этого поступка (принимая во внимание те последствия, которые касаются других) не были наилучшими. Короче говоря, это возражение гласит, что никто никогда не обязан жертвовать своим благом во имя блага других. Большинство людей, принимающих эту точку зрения, ограничиваются, думаю, этим утверждением, не утверждая, сверх того, что мы всегда безусловно обязаны предпочитать свое благо благу других. Они не будут возражать, что кто-то может поступать правильно, даже если действительно пожертвует своим благом ради блага всех; они скажут только, что он поступит столь же правильно, если этого не сделает. Но найдутся также и философы, которые будут утверждать, что мы всегда безусловно обязаны делать то, что лучше для нас, — всегда, например, мы обязаны делать то, что в наибольшей мере приведет нас к "совершенству", спасению или "самореализации", и которые скажут, что мы обязаны были бы поступить таким образом, даже если бы данный поступок не имел наилучших из возможных для всех последствий.

Проблема, истинна ли эта точка зрения и в какой именно форме, не имела бы, конечно, никакого практического значения, если бы на самом деле было верно, что каждый поступок, который в наибольшей степени способствует общему благу, всегда также в наибольшей степени способствует благу автора поступка и *vice versa*\*. И многие философы прилагали массу усилий для того, чтобы доказать, что это действительно так; некоторые пытались даже доказать, что необходимо должно быть так. Однако мне кажется, что ни один из аргументов, используемых для того, чтобы доказать это утверждение, на самом деле не доказывает его безусловно всеобщую правильность. Может, например, произойти такой случай, когда, стремясь принести наибольшую пользу для мира в целом, человек может встать перед неизбежной необходимостью пожертвовать своей собственной жизнью. Те же философы, которые утверждают, что даже и в таком случае он абсолютно всегда приобретает для себя самого наибольшее из возможного количества блага, должны утверждать, что в какой-то будущей жизни он получит достаточно много благ, что составило бы компенсацию за все, чего он мог достичь в течение многих лет своей жизни на этом свете, — это точка зрения, против которой применимо возражение, что сомнительно, будем ли мы вообще иметь

будущую жизнь, и что не менее сомнительно, если бы даже мы ее имели, какова она будет, — или же можно согласиться со следующим парадоксом.

Предположим, что есть два человека *A* и *B*, которые до тридцати лет вели одинаковую с точки зрения внутренней ценности жизнь; и что именно в этом возрасте каждый из них становится обязан пожертвовать своей жизнью ради блага всех. Предположим, что *A* выполняет свой долг и жертвует жизнью, тогда как *B* — нет и живет еще тридцать лет. Те, кто утверждает, что благо автора поступка всегда находится в соответствии с благом всех, должны тогда сказать, что шестьдесят лет жизни *B*, независимо от того, как хорошо он прожил бы последние тридцать лет, не могут ни в коем случае быть столь же внутренне ценными, что и тридцать лет жизни *A*. Не вызывает сомнения, что это по меньшей мере нелепый парадокс: независимо от того, сколь бы высокую ценность мы ни приписали последним минутам жизни *A*, когда он ценой жизни выполнил свой долг, и независимо от того, сколь строго мы ни оценили бы потерю внутренней ценности жизни *B*, порожденную тем, что в том единственном случае он пренебрег выполнением своего долга, *B* может, например, чувствовать сожаление по поводу именно этого поступка и всю свою последующую жизнь может совершать самые хорошие поступки; и кажется какой-то нелепостью полагать, что всех их, выполняемых за последние тридцать лет, не могло вообще быть достаточно, чтобы сделать его жизнь внутренне более ценной, чем жизнь *A*.

Думаю, стало быть, что мы должны прийти к заключению, что поступки, необходимые для обеспечения максимума подлинного блага для мира в целом, по крайней мере не всегда ведут к обретению максимума подлинного блага для нас самих; поэтому делом огромной практической важности представляется проблема, обязаны ли мы в случаях такого конфликта и правильно ли для нас предпочитать собственное благо благу всех. Так или иначе, это проблема, которую — насколько я могу видеть — невозможно решить, апеллируя к доказательствам. Если какой-то человек, тщательно рассмотрев эту проблему, придет к выводу, что никогда не может быть обязан пожертвовать своим собственным благом во имя блага всех, в случае, когда это привело к конфликту или даже, что для него было неправильным, если бы он так поступил, то нельзя, по-моему, доказать ему, что он заблуждается. Но точно так же невозможно, чтобы и он доказал, что он не ошибается. Я же считаю само собой очевидным, что всегда нашим долгом является делать то, что будет иметь наилучшие последствия для всех, независимо от того, насколько плохими могут быть эти последствия для нас самих и независимо от того, сколько мы сами можем на этом потерять.

Думаю, следовательно, что без колебания можно отвергнуть последнее возражение против принципа, что каждый автор поступка всегда должен быть обязан, выбирая среди всех возможных поступков, совершить тот поступок, общие последствия которого будут иметь наибольшую внутреннюю ценность; мы можем сформулировать вывод, что теория, представленная в главах I и II, является правильной во всех трех рассмотренных выше пунктах, не считая лишь сомнения относительно того значения, в каком следует понимать слова "может совершить". Но,

конечно, для каждой теории, гласящей, как это делает наша теория, что правильность и неправильность зависят от внутренней ценности последствий нашего поведения, является особо важным четко различать, какого рода последствия внутренне лучше или хуже, чем другие. Именно в этом существенном пункте рассмотренная нами теория занимает — как мне кажется — совершенно неверную позицию. Она говорит, как мы видели в главе II, что всякое целое, содержащее больше удовольствия, всегда внутренне лучше, чем целое, содержащее его меньше, и что никакое целое не может быть внутренне лучше, если не содержит больше удовольствия, памятуя, что употребленное в этом предложении выражение "больше удовольствия" не должно пониматься так, как будто оно означает только то, что утверждает, но что оно принадлежит к каждой из пяти разных альтернативных возможностей, природа которых была полностью разъяснена в наших первых двух главах. Поэтому последний вопрос, который мы должны поставить, таков: "Истинно ли это утверждение или нет?" И если нет, то что составит адекватный ответ на вопрос: "Какого рода вещи и явления суть внутренне лучше или хуже, чем другие?"

Прежде всего, важно, чтобы у нас была полная ясность по поводу того, как этот вопрос связан с другим вопросом, с которым его очень легко спутать; а именно с вопросом, истинно ли обсужденное в главе I утверждение, составляющее первую часть представленной теории, или нет; я имею в виду утверждение, которое говорит, что количество удовольствия является верным критерием правильности и неправильности, но что в этом мире в действительности мы всегда обязаны совершать поступок, приносящий максимум удовольствия, или же (ибо возможно, что это — самое распространенное мнение) что обязаны совершать поступок, который — насколько мы можем это предвидеть — принесет этот максимум. Это последнее утверждение бывает значительно чаще провозглашаемо открыто, нежели утверждение: "Что содержит больше удовольствия — всегда внутренне лучше, чем то, что содержит меньше"; и многие люди склонны предполагать, что они могут рассуждать таким образом, даже если они не согласны с тем, что внутренняя ценность каждого целого всегда пропорциональна количеству содержащегося в нем удовольствия. В определенном смысле они могут так считать; ибо теоретически вполне возможно, что количество удовольствия должно быть всегда верным критерием правильности и неправильности — здесь, на этом свете — даже если внутренняя ценность не всегда остается в точной пропорции с количеством удовольствия. Но хотя это теоретически возможно, думаю, легко показать, что совершенно невероятно, чтобы так было. Ибо, если бы так было, отсюда вытекало бы следующее: мы должны были бы тогда признать, что там, где общие последствия какого-либо реального намеренного поступка имеют большую внутреннюю ценность, чем последствия возможных альтернативных поступков, абсолютно всегда оказывается, что они также содержат больше удовольствия, несмотря на то что нам известно из других случаев, что степень внутренней ценности по крайней мере не всегда пропорциональна содержащемуся в них удовольствию. И ясно, что теоретически возможно, что так должно быть: возможно, что общие

последствия реальных намеренных поступков составляют полное исключение из общего правила; что в случае этих последствий те, которые имеют большую внутреннюю ценность (более ценны внутренне), должны точно так же абсолютно всегда содержать больше удовольствия, несмотря на то что в других случаях это не всегда так. Однако, думаю, можно заметить, что невозможно четко доказать, так это или нет. Насколько я могу судить, совершенно невозможно доказать исчерпывающе, что это так или не так, ибо поступки, действительно совершаемые в этом мире, обычно имеют такое множество косвенных и отдаленных последствий, которые невозможно предвидеть, что невозможно быть абсолютно уверенным в том, как совокупные последствия двух намеренных поступков будут соотноситься с точки зрения внутренней ценности или с точки зрения содержания в них количества удовольствия. Следовательно, не исключено, что может быть так, что количество удовольствия действительно служит специфическим критерием правильности и неправильности, даже если внутренняя ценность не всегда остается пропорциональной содержащемуся в последствиях удовольствию. Невозможно, однако, доказать, что это — надежный критерий, если не признать предпосылку, что внутренняя ценность всегда пропорциональна количеству удовольствия. И большинство людей, разделяющих первую точку зрения, признают, полагаю, эту предпосылку, даже если не отдают себе в этом отчета.

Правильна ли эта предпосылка? Правильно ли, что некоторое целое будет внутренне лучше другого тогда и только тогда, когда содержит больше удовольствия, независимо от того, как оба они соотносятся в других отношениях? Мне кажется совершенно невозможным, чтобы тот, кто вполне осознает последствия такой точки зрения, мог вообще считать, что она правильна. Из нее вытекает, например, что мир, в котором не существовало бы абсолютно ничего, кроме удовольствия, в котором не существовали бы ни знания, ни любовь, ни переживания прекрасного, ни даже какие-либо моральные ценности, должен был быть несмотря на это внутренне лучше — более достоин быть сотворенным — при единственном условии, что присущая ему сумма удовольствия была бы несколько больше, чем у мира, в котором существовали бы все эти вещи, а также еще и удовольствие. Мы должны были бы тогда сказать, что даже если сумма удовольствия в каждом из этих двух миров была бы одинаковой, несмотря на это, однако, то, что все люди, живущие в первом из этих миров, обладали бы вдобавок разнообразными знаниями и полным осознанием всего, что прекрасно и достойно любви в их мире, тогда как ни один из живущих во втором мире не обладал бы ничем из этого, не составляло бы никакого вообще основания предпочитать первый мир второму. Мы должны были бы тогда сказать, например, что состояние сознания какого-нибудь пьяницы, когда он получает большое удовольствие от битья посуды, само по себе столь же ценно, как состояние сознания человека, который вполне понимает все тонкости трагедии короля Лира, лишь бы простое количество удовольствия было в обоих случаях одинаково. Такие примеры можно множить до бесконечности, и мне кажется, что они представляют

собой своеобразное *reductio ad absurdum*\* того утверждения, что внутренняя ценность всегда пропорциональна количеству удовольствия. Ясно, что это почти не подлежит доказательству другим путем. И если кто-то, тщательно вникнув в проблему, придет к выводу, что ни один вид удовольствия никогда не бывает внутренне лучше, чем другой, лишь бы только содержащееся в нем наслаждение было столь же интенсивным, и что если бы мы могли достичь в этом мире столько же удовольствия, без обладания каким-то знанием, какими-либо моральными ценностями или каким-либо чувством прекрасного, сколько мы можем получить и при их наличии, тогда все эти вещи были бы совершенно излишними и нет никакого способа доказать ему, что он ошибается. Но мне кажется почти невозможным, чтобы кто-либо, кто действительно разбирался в этом вопросе, мог разделять такое мнение; и если бы кто-то так поступил, то, думаю, само собой понятно, он ошибался бы.

Но можно было бы задать вопрос: "Если все так ясно, как нам представляется, то как получилось, что вообще существует точка зрения, что внутренняя ценность всегда пропорциональна количеству удовольствия?" Я думаю, что наиболее адекватный ответ на этот вопрос состоит в том, что те, кто так рассуждали, не отдавали себе ясный отчет во всех последствиях своих взглядов отчасти потому, что были целиком поглощены той конкретной проблемой — не пропорциональна ли степень внутренней ценности всех совокупных реальных последствий намеренных поступков количеству удовольствия, проблемой, которая — как уже признано — сама по себе несравненно более сложная. Думаю, однако, что есть и еще один повод, о котором стоит вспомнить, поскольку он приводит нас к очень важному принципу. Можно было бы фактически предполагать с большой долей вероятности, что ни одно целое никогда не может иметь никакой внутренней ценности, если не содержит никакого удовольствия; и в первый момент можно было бы подумать, что эта рациональная и вполне правильная точка зрения не может вообще привести к абсолютно нерациональному мнению о том, что внутренняя ценность всегда пропорциональна количеству удовольствия; могло бы показаться, что сказать: "Ничто не может быть ценным независимо от удовольствия", очень отличается от того, чтобы сказать: "Внутренняя ценность всегда пропорциональна удовольствию". И думаю, что действительно обе эти точки зрения очень различны и вторая вовсе не вытекает из первой. Однако, если мы присмотримся повнимательнее, нам удастся понять причину, по которой можно было вполне естественным образом считать, что вторая точка зрения вытекает из первой.

Эта причина состоит в следующем. Если мы говорим, что ни одно целое не может быть вообще никогда внутренне хорошим, если не содержит определенного удовольствия, значит, мы говорим, что если бы отняли от какого-либо внутренне хорошего целого все содержащееся в нем удовольствие, то оставшееся, чем бы оно ни было, не будет иметь вообще никакой внутренней ценности, но всегда должно быть внутренне плохим или внутренне нейтральным: а это (если помним наше определение внутренней ценности) означает то же самое, что сказать, что это оставшееся не имеет фактически ничего внутренне хорошего, но всегда

либо безусловно плохо, либо нейтрально. Назовем удовольствие, содержащееся в таком целом, —  $A$ , а все оставшееся, чем бы оно ни было, —  $B$ . Тогда мы скажем, что целое  $A + B$  является внутренне хорошим, но  $B$  вовсе не является внутренне хорошим. Не должно ли отсюда следовать, что внутренняя ценность  $A + B$  вообще не может быть больше, чем внутренняя ценность самого  $A$ ? Можно было спросить, а разве могло бы быть иначе? Как, добавляя к  $A$  что-то, что не имеет никакой внутренней ценности, а именно  $B$ , можно вообще получить целое, содержащее больше внутренней ценности, чем  $A$ ? Может, конечно, показаться чем-то самоочевидным, что это невозможно. Но если так, то отсюда безусловно вытекает, что мы никогда не можем увеличить ценность какого бы то ни было целого иначе, чем путем добавления к нему удовольствия: мы можем, конечно, уменьшить его ценность, добавляя к нему что-то другое, например страдание, но никогда не можем увеличить его иначе, как добавлением удовольствия.

Итак, из этого отнюдь не вытекает, вполне понятно, что внутренняя ценность целого всегда пропорциональна количеству содержащегося в нем удовольствия в том значении этого словосочетания, каким мы пользовались до сего времени, то есть в том значении, в каком внутренняя ценность целого пропорциональна перевесу удовольствия над страданием в одном из пяти выделенных в главе I значений. Но, конечно, вполне естественно считать, что именно это отсюда вытекает. Действительно, из этого вытекает, что мы, должно быть, не правы относительно причин, выставленных нами для опровержения этого положения. Вытекает, что мы должны были ошибаться, считая, что, добавляя к миру, содержащему определенное количество удовольствия, такие вещи, как знание или чувство прекрасного, мы могли бы увеличить внутреннюю ценность этого мира, не добавляя при этом никакого удовольствия. Если бы поэтому мы хотели опровергнуть положение, что внутренняя ценность всегда пропорциональна количеству удовольствия, то мы должны были бы опровергнуть этот аргумент. Но этот аргумент, по-видимому, невозможно опровергнуть. Он был, по сути дела, использован для подтверждения, что внутренняя ценность всегда пропорциональна количеству удовольствия, и, как я считаю, он оказал, по всей вероятности, значительное влияние на распространение этой точки зрения среди многих людей, даже если они не придавали ему именно такой формы.

Как же тогда мы могли бы поставить этот аргумент под сомнение? Мы могли бы, конечно, сделать это, опровергнув утверждение, что никакое целое никогда вообще не может быть внутренне хорошим, если не содержит определенного удовольствия; что касается меня, я хотя и не уверен, что это утверждение истинное, но вовсе не уверен в том, что оно — не истинное. Этот аргумент может и должен быть поставлен под сомнение, как мне кажется, именно в той его части, где предполагается, что в том случае, когда целое содержит две составные части  $A$  и  $B$  и одна из них не имеет вообще никакой внутренней ценности, внутренняя ценность целого не может быть больше, чем ценность составной части  $A$ . Думаю, что это предположение составляет, очевидно, особый случай гораздо более общего предположения. Это общее предположение звучит: если целое состоит из двух частей  $A$  и  $B$ , то величина, на которую



присущая этому целому внутренняя ценность превышает ценность одной из двух этих составных частей, всегда должна быть равна ценности второй составной части. Наш особый случай возникает из этого общего предположения: ибо если  $B$  будет внутренне нейтральным, то есть если присущая ему внутренняя ценность  $= 0$ , то величина, на которую ценность целого  $A + B$  превышает ценность  $A$ , тоже должна быть  $= 0$ , это означает, что ценность целого должна быть точно равна ценности  $A$ ; а если  $B$  будет внутренне плохим, то есть если присущая ему внутренняя ценность будет меньше нуля, тогда величина, на которую ценность  $A + B$  превышает ценность  $A$ , будет также меньше нуля, то есть ценность этого целого будет меньше, чем ценность  $A$ . Наш особый случай вытекает, следовательно, из общего предположения, и никто, думаю, не будет утверждать, что этот особый случай был истинным, не утверждая при этом одновременно, что истинно также и общее предположение. Это общее предположение может казаться самоочевидным; и вообще, думаю, признается, что так оно и есть; и оно может казаться также простой дедукцией из правил арифметики. Но, насколько я могу судить, это не есть простая дедукция из правил арифметики и, не будучи само собой разумеющимся, оно наверняка неистинно.

Посмотрим внимательно, что мы должны будем сказать, если с этим не согласимся. Мы скажем, что то, что  $A$  и  $B$  одновременно существуют, связано с тем, что они находятся в каком-то взаимоотношении, которое им присуще (когда сосуществуют, всегда должны находиться в определенном взаимоотношении, и специфическая природа этого взаимоотношения может порождать в некоторых случаях существенное различие в ценности всего положения вещей, хотя, может быть, не во всех случаях), и что обоим этим фактам вместе сопутствует определенная величина внутренней ценности, то есть что они должны быть либо внутренне хорошими, либо внутренне плохими, либо внутренне нейтральными, и что величина, на которую эта ценность превышает ценность, какую имело бы  $A$ , если бы  $A$  существовало совсем одно, не должна быть равна ценности, которую имело бы  $B$ , если бы существовало совсем одно. И только это мы и утверждаем. И разве кто-либо может сказать, что эта точка зрения обязательно должна противоречить правилам арифметики или, что само собой очевидно, что она не может быть истинной? Не вижу никаких оснований, чтобы можно было так сказать; и если нет таких оснований, тогда аргумент, который доказывал, что мы никогда не можем увеличить ценность какого-либо целого иначе, чем только добавить к нему удовольствие, является совершенно лишним основанием.

Если поэтому мы опровергаем теорию о том, что внутренняя ценность всегда пропорциональна количеству удовольствия, то по сути дела это то же самое, как если бы мы должны были принять принцип, что величина, на которую ценность целого превышает ценность первой из его составных частей, не должна быть обязательно равна ценности остальной части, — принцип, который, если он истинен, имеет особое значение во многих других случаях. Хотя на первый взгляд этот принцип может показаться парадоксальным, по-видимому, нет никаких причин его не признавать; тем более что имеются и другие независимые причи-

ны для его признания. Во всяком случае кажется совершенно ясным, что степень внутренней ценности целого не всегда пропорциональна количеству содержащегося в нем удовольствия.

Но если мы в конце концов отвергнем эту теорию, то чем — можно было бы спросить — мы можем ее заменить? Как мы ответим на вопрос: "Какого рода последствия внутренне лучше или хуже, чем другие?"

Думаю, что мы можем прежде всего сказать, что по той же самой причине, по какой мы отвергли точку зрения, что внутренняя ценность всегда пропорциональна количеству удовольствия, мы должны отвергнуть также и взгляд, что она всегда пропорциональна количеству чего бы то ни было, взятого отдельно. Независимо от того, какого отдельного рода вещи — знания, добродетели, мудрость или любовь — предполагаются вместо удовольствия как критерия внутренней ценности, совершенно очевидно, думаю, что они не будут таким критерием; ибо совершенно очевидно, что сколь ценной ни была бы каждая из них, мы всегда можем увеличить ценность целого, содержащего какую-либо из них, не только путем добавления к нему большего количества этой ценности, но также путем добавления к нему вместо этого чего-то другого. По сути дела, насколько могу судить, не существует никакого такого свойства, которое всегда отличало бы всякое целое большей внутренней ценности от всякого целого меньшей внутренней ценности, за исключением той лишь фундаментальной особенности, что каждый человек, предпринимающий определенное действие, если бы нужно было выбирать из двух поступков, отличающихся только тем, что один имел бы худшие последствия, а другой — лучшие, всегда был бы обязан предпочесть то, что лучше, тому, что хуже. И точно так же, насколько могу судить, нет никакой такой особенности, присущей всем внутренне хорошим вещам и только им, кроме той единственной особенности, что все они внутренне хорошие и должны быть всегда предпочитаемы, если бы мы должны были выбирать между двумя поступками, единственными последствиями которых они бы являлись. И точно так же, насколько я могу судить, нет никакой такой особенности, которая присуща всем внутренне хорошим вещам и только им, кроме той, что они внутренне хорошие и их нужно всегда предпочитать, если мы должны выбирать между двумя поступками, единственными последствиями первого из которых они являются, а другой поступок вообще не имеет никаких последствий. Речь идет о том, что точка зрения, которая кажется мне правильной и которую каждый естественно примет, гласит, что существует огромное разнообразие различных вещей, которые все внутренне хорошие; и хотя возможно, что все они могут иметь какую-то общую черту, присущая им разнородность столь велика, что они не имеют никакого свойства, которое помимо того, что оно общо им всем, как-то еще их отличало бы, то есть было бы такой особенностью, которая никогда не свойственна ничему, что является внутренне плохим или нейтральным. Думаю, что все, что может быть сделано для разъяснения того, какие виды вещей являются внутренне хорошими или плохими и какие лучше или хуже, чем другие, это дать определенную классификацию некоторых основных из них, указывая, от чего зависит их добро или зло. И думаю, что это одно из того самого полезного, что можно было

бы сделать для этики и до сей поры сделано не было. Ограниченный объем этой книги не позволяет мне, однако, предпринять такую попытку.

В заключение два последних замечания. Первое состоит в следующем: по всей вероятности, существуют, по сути дела, две основные особенности, которые общи всем без исключения внутренне хорошим предметам и явлениям, хотя и не характерны только для них. А именно: (1) по-видимому, по сути дела, ничто не может быть внутренне хорошим, если не содержит и некоторого чувства, и также некоторую форму сознания; и, как уже ранее говорили, по-видимому, среди содержащихся в нем [предмете] чувств всегда должна находиться некоторая доля удовольствия, и (2), по-видимому, также, что все внутренне хорошее должно быть сложной целостностью, содержащей значительную разнородность различных составных частей, например что-то такое простое, как удовольствие само по себе, пусть даже самое интенсивное, не может быть вообще хорошим. Следует, однако, подчеркнуть (как бы ни было это очевидным), что ни одна из этих особенностей не является чем-то характерным для всего внутренне хорошего: они могут быть присущи также и внутренне плохому и безразличному. Что же касается первого, то не обязательно в каждом случае, что целое, содержащее чувство и какую-то другую форму сознания, является внутренне плохим; но, по-видимому, столь же правильно, что ничто не может быть внутренне плохим, если не содержит определенного чувства.

И наконец, последнее. Мы должны тщательно различать два вопроса: (1) является ли и в какой степени какая-то вещь внутренне хорошей или плохой и (2) может ли и в какой степени эта вещь быть добавлена или отнята от внутренней ценности какого-либо целого, частью которого она является, от третьего, совершенно другого вопроса, а именно: (3) полезно ли и в какой степени что-то и имеет ли оно хорошие последствия, или оно вредно и имеет плохие последствия. Все эти три вопроса можно легко перепутать, потому что в повседневной жизни мы применяем названия "хороший" и "плохой" ко всем этим трем видам вещей и явлений: говоря, что какая-то вещь является "хорошей", мы можем иметь в виду либо: (1) что она является внутренне хорошей; либо (2) придает ценность многим внутренне хорошим целостностям; либо (3) что полезна или имеет хорошие последствия; и точно так же, когда мы говорим, что какая-то вещь "плохая", мы можем иметь в виду каждый из трех соответствующих смыслов. Это недоразумение может очень легко привести к ошибкам, самыми распространенными из которых, думаю, являются следующие. Прежде всего, люди склонны предполагать, когда речь идет о вещах действительно очень хороших в значениях (1) или (2), что редко когда они вообще являются хорошими, поскольку просто не имеют большой пользы, то есть не приводят к дальнейшим хорошим последствиям; и точно так же, когда речь идет о вещах очень плохих в значениях (1) и (2), очень часто считается, что в них не может быть очень много плохого (если оно вообще есть), поскольку просто они не приводят к дальнейшим плохим последствиям. Весьма часто встречаются люди, спрашивающие о хорошей вещи: "Какая от нее польза?" и приходящие к выводу, что если вещь не приносит пользы, то она не

может быть хорошей; или мы слышим вопрос о плохой вещи: "Какой вред она приносит?" и вывод, что если она не приносит вреда, то в ней не может быть зла. Или опять-таки, делая обратную ошибку, обычно мы считаем, когда речь идет о вещах, которые действительно очень полезны, но вовсе не являются хорошими в значениях (1) и (2), что они должны быть хорошими в одном или в обоих этих значениях. Или же, когда речь идет о вещах, которые действительно являются очень хорошими в значениях (1) и (2), считается, что поскольку они хорошие, то вообще не могут принести никакого вреда. И наконец, когда речь идет о вещах, которые не являются ни внутренне хорошими, ни полезными, считается, что они вообще не могут быть хорошими, несмотря на то что являются очень хорошими в значении (2). Все эти ошибки могут иметь свою причину в том, что фактически степень добра и зла данной вещи в каком-либо из этих трех значений по меньшей мере не всегда пропорциональна степени ее добра и зла в одном или другом из двух остальных значений; но если мы позаботимся о том, чтобы различать эти три разных вопроса, то, думаю, всех этих ошибок можно избежать.

Если читатель захочет выработать самостоятельную точку зрения о том, каковы действительно самые важные проблемы этики и каково их правильное решение, очень важно не ограничиваться чтением какого-то одного рода произведений, но убедиться в том, насколько разные вопросы, по мнению различных широко известных авторов, составляли самое важное из того, что можно сказать на эту тему. И с этой целью, если возможно, он должен был бы перечитать и сравнить все следующие произведения\*.

1. Некоторые диалоги Платона. Среди малых диалогов — "Протагор", "Горгий" и "Филеб" — рассматривают исключительно важные этические проблемы и представляют собой образцы платоновского метода понимания этики; но читатель должен, если возможно, перечитать также все "Государство", поскольку, хотя оно и касается в основном специальных вопросов, содержит, однако, в различных местах рассуждения, очень важные для понимания взглядов Платона.

2. Аристотель. Никомахова этика.

3. Юм. Трактат о человеческой природе.

4. Кант. Основоположения метафизики нравов.

5. Джон Стюарт Милль. Утилитаризм.

6. Генри Сиджуик. Методы этики.

7. Герберт Спенсер. Данные этики (составляющие первую часть его двухтомника "Основания этики").

8. Томас Грин. Прологомены к этике.

Я выбрал эти произведения только потому, что они дают адекватное представление о том, насколько по-разному понимали и понимают этику авторы, которых следует прочесть по этому вопросу. Несомненно, есть также и другие работы, столь же достойные прочтения и столь же значимые с точки зрения подчеркнутой мною разнородности, которые могли бы заменить некоторые из упомянутых мною работ; однако и указанные мной являются столь же хорошей иллюстрацией, как и все другие, и трудно было бы, ничего не потеряв, обойтись без какой-либо из этих работ, если не заменить ее какой-то другой, представляющей собой образец того же самого метода понимания этики.

Что же касается рекомендаций по дальнейшему чтению, особенно когда речь идет об уже умерших авторах, то читатель может обратиться к "Истории этики" Г. Сиджуика, на основе чего он мог бы решить, кто из перечисленных выше авторов будет для него наиболее полезным предметом изучения и кто сам по себе также достоин быть прочитанным. Если бы читатель захотел начать со знакомства с важными работами по проблемам этики, написанными ныне живущими авторами, для

него не будет ничего лучше, чем начать читать прежде всего работы Г. Рэшдолла "Теория добра и зла". Эта книга даст ему, полагаю, ясное представление об обсуждаемых ныне проблемах, а кроме того, содержит ссылки на важнейшие работы других ныне живущих авторов, которых достаточно для того, чтобы читатель смог сделать самостоятельный выбор дальнейшего чтения.

Читателя, желающего найти дальнейшее истолкование точек зрения, изложенных в данной работе, отсылаю к моим "Принципам этики", в которых несколько иначе представлена та же самая общая точка зрения и в которых также рассматриваются различные проблемы, полностью отсутствующие в этой работе в силу ее ограниченного объема.



Я предлагаю привлечь сегодня особое внимание к одной из проблем моральной философии (*moral philosophy*). Эта проблема заключает в себе множество философских вопросов, если учесть тот факт, что сами философы никак не могут прийти к единому мнению о том, каково ее правильное решение: некоторые весьма глубоко убеждены в правильности одного ответа, тогда как другие столь же глубоко убеждены в правильности противоположного. Что касается меня лично, то я сомневаюсь в правильности каждого, хотя, как вы увидите ниже, все же склоняюсь к одной из двух альтернатив. Я хотел бы, в меру своих сил, привести такие соображения, которые кажутся мне абсолютно убедительными в пользу той или другой стороны, ибо сама эта проблема кажется мне чрезвычайно интересной.

Эта проблема состоит в ответе на вопрос, *что такое* моральная философия, и мне кажется, что именно он является самым главным для решения всех без исключения проблем внутри моральной философии. Отвечая на этот вопрос, мы решаем проблему, что значит вообще изучить моральную философию: мы спрашиваем, обсуждение какого рода проблем и поиски правильных ответов на какие вопросы являются главным делом моральной философии. Но во имя простоты, обсуждая эту проблему, я намерен ограничиться двумя отдельными примерами. Моральная философия действительно должна обсуждать множество самых различных идей, и хотя я полагаю, что проблема природы моральной философии может быть рассмотрена в связи с каждой из них, я хотел бы выбрать из них две, которые кажутся мне особенно важными, и рассмотреть нашу проблему именно в связи с ними.

Начнем с объяснения того, что это за две главные идеи.

Само название "моральная философия" естественно предполагает, что то, что она означает, является такой частью философии, которая как-то связана с моралью. И все мы приблизительно понимаем, что обозначается словом "мораль". Мы привыкли различать добро и зло в моральном смысле от того, что иногда называется хорошим и плохим в материальном (физическом) смысле слова. Мы все делаем различие между моральным характером человека, с одной стороны, и его способностями и интеллектуальными качествами — с другой. Мы чувствуем, что обвинить какого-то человека в аморальном поведении означает нечто совсем иное, чем обвинить его просто в плохом вкусе или дурных манерах или просто в глупости и невежестве. И не менее ясным нам представляется различие между идеей быть морально обязанным сделать что-то и идеей быть юридически обязанным сделать это. Общеизвестно, что сфера морали гораздо шире сферы закона: мы морально обязаны делать или не делать многое из того, что не предписывается



и не запрещается законами нашей страны; и также иногда считается, что если какой-то отдельный закон является несправедливым или безнравственным, то не подчиняться ему возможно и будет моральным долгом, поэтому можно сказать, что может существовать конфликт между юридической и моральной обязанностью; и сам факт, что это имеет место независимо от того, правильно это или неправильно, показывает, что одна идея совершенно отлична от другой.

Название "моральная философия", далее, естественно предполагает, что существует такой раздел философии, который имеет дело с моралью в этом общепринятом смысле слова. И действительно правильно, что один большой раздел моральной философии этим занимается. Но было бы ошибкой думать, что вся моральная философия занимается только моралью. Другой важный раздел ее, как я попытаюсь показать, связан с идеями, которые *не* являются моральными идеями в этом обычном, общепринятом смысле слова, хотя, несомненно, как-то связаны с ними. И что касается двух проблем, которые я предлагаю выбрать для обсуждения, то одна из них — это моральная проблема, а вторая также относится к разделу моральной философии, но не к морали и не является, строго говоря, как я полагаю, моральной идеей вообще.

Давайте начнем с первой из двух — с моральной идеи.

Конкретная моральная идея, которую я предлагаю сделать предметом обсуждения, которую я назвал идеей морального долга (обязанности), — это идея быть морально обязанным действовать определенным образом в определенных обстоятельствах. Но ведь это, насколько я могу заметить, та же самая идея, которая имеет несколько других названий. Сказать, что я морально обязан сделать что-то определенное, полагаю, то же самое, что мы обычно выражаем, говоря, что я должен сделать это или что мой долг сделать это. Это означает, что идея моральной обязанности идентична идее морального "долга" и идее долга. И, по-видимому, мы должны произвести здесь еще и другую идентификацию.

Утверждение, что я должен сделать что-то определенное, видимо, означает то же самое, что и утверждение, что было бы неправильно для меня не сделать этого: во всяком случае, ясно, что, когда моим долгом является сделать что-то, для меня было бы неправильно не сделать этого, и если было бы неправильно для меня сделать что-то, то моим долгом было бы воздерживаться от этого. По поводу этих идей — идеи того, что является неправильным, и идеи о том, что является моим долгом, или что я должен делать, можно рассмотреть различные точки зрения относительно того, является ли одна идея более существенной, чем другая, или они обе эквивалентны в этом отношении. *Если* одна из двух более фундаментальна, то какая из них? Некоторые могли бы сказать, что идея "неправильного" является более фундаментальной и что идея "долга" может быть определена в терминах "неправильного": действительно, утверждение "это мой долг — выполнить данное обещание" просто означает "для меня было бы неправильно не выполнить его". Другие же, по-видимому, могли бы сказать прямо противоположное: мой долг является более фундаментальным понятием, и "неправильное" может быть определено в терминах долга. В то же время третьи, возможно, утверждали бы, что ни одно из них не является более

фундаментальным, чем другое, и они одинаково фундаментальны, а утверждение "было бы неправильным делать то-то и то-то" является лишь эквивалентом, хотя и не идентичным по значению, утверждения "я не должен делать этого". Но какая бы из этих трех точек зрения ни была истинной, полагаю, нет сомнений в эквивалентности понятий в этих двух идеях; и нет сомнений поэтому, что какой бы ответ ни был дан на вопрос, который я поставил по отношению к одной точке зрения, тот же самый ответ должен был бы быть дан на соответствующий вопрос по отношению к другой.

Моральная идея, которую я хотел бы предложить для обсуждения, — это, стало быть, идея долга или моральной обязанности, или, что составляет то же самое, идея того, что является морально правильным. Каждый согласился бы, что эта идея, или, говоря точно, каждая из них, или обе эти идеи относятся к числу самых основных наших моральных идей, независимо от того, согласился ли бы он (или нет) с тем, что все другие идеи, например идея морального добра, содержат в своей дефиниции ссылку на нее, или стал бы утверждать, что имеются и некоторые иные идеи, независимые от них, и столь же фундаментальные, как они.

Но существует немало трудностей в достижении ясности относительно того, что такое сама идея моральной обязанности. Действительно ли есть только одна идея, которую мы называем этим именем? Или, может быть, когда при определенных обстоятельствах мы говорим, что то-то и то-то является долгом, мы имеем в виду нечто совершенно иное, чем при других? И что, точно так же, когда мы говорим, что то-то и то-то является морально неправильным, мы в одних случаях используем это выражение в одном значении, а в других — в другом, и поэтому одна и та же вещь может быть "морально неправильной" в одном смысле слова и не "морально неправильной" — в другом. Я думаю, что действительно существуют два различных смысла, в которых мы используем эти термины; и, показав различие между ними, мы поможем достижению большей ясности относительно природы каждого. И, полагаю, это различие можно будет четче выделить путем рассмотрения того вида моральных правил, с которыми мы все знакомы.

Каждый знает, что моралисты, учителя морали, обычно занимаются определением правил морали и обсуждением истинности тех правил, которые были приняты прежде. И моральные правила, по-видимому, состоят, в большинстве своем, в утверждении той истины, что всегда неправильно совершать определенные действия или не совершать другие; или (что означает то же самое) что нашим долгом является всегда воздерживаться от определенных действий и осуществлять какие-то другие. Десять заповедей, например, суть образцы моральных правил, и большинство из них представляют собой примеры того, что называют негативными правилами — запретами, то есть правилами, которые просто утверждают, что неправильно совершать некоторые действия, и поэтому наш долг — воздерживаться от этих действий, тогда как другие утверждают некоторые позитивные действия, так что наш долг — совершать их, и поэтому неправильно воздерживаться от их выполнения. Пятая заповедь, которая говорит нам об уважении отца и матери, является некоторым исключением, — она кажется позитивным правилом. Она не сформулирована, подобно другим, в негативной форме: "Ты

не должен делать то-то и то-то”, и это, очевидно, означает, что мы должны совершать некоторые позитивные действия, а не просто что существуют некоторые действия, от которых мы должны воздерживаться. Различие между этой заповедью и остальными будет, поэтому, служить примером различия между позитивными и негативными моральными правилами, того различия, которое иногда представляется нам имеющим большое значение. И я не буду отрицать, что может существовать важное различие между тем, чтобы просто сказать, что какое-то действие является неправильным, и сказать, что в некоторых случаях воздерживаться от определенных действий столь же неправильно, как совершать некоторые другие. Но это различие между позитивными и негативными моральными правилами наверняка менее важно, чем другое, которое, полагаю, часто смешивается с ним. Оно является просто различием между утверждением, что неправильно совершить определенное действие, и утверждением, что неправильно воздержаться от какого-то действия. И каждое из этих утверждений эквивалентно утверждению о долге: первое равно утверждению, что долгом является воздерживаться от чего-либо, второе — что долгом является позитивное действие. Но существует иное различие между одними определенными моральными правилами и другими, различие гораздо более важное, чем первое, и которое, я думаю, как раз и является причиной, побуждающей считать, что термин “моральная обязанность” действительно употребляется в разных смыслах при различных обстоятельствах.

Я сказал, что моральные правила, по-видимому, состоят в *значительной степени* в утверждении того следствия, что всегда неправильно совершать одни определенные *действия* или отказываться от других, или эквивалентных утверждений в терминах долга. Но существует большой класс моральных правил, с которыми мы все хорошо знакомы, не подпадающих под это определение. Это правила, относящиеся не к нашим *действиям* в обычном смысле этого слова, а к нашим чувствам, мыслям и желаниям. Иллюстрация такого рода правил также может быть взята из десяти заповедей. Большинство из них, как мы знаем, связаны непосредственно с действиями, но десятая заповедь явно составляет исключение. Десятая гласит: “Не желай дома ближнего твоего; не желай жены ближнего твоего, ни раба его, ни рабыни его, ни вола его, ни осла его, ничего, что у ближнего твоего”\* и если только “не желай” не есть просто неправильный перевод какого-то слова, устанавливающего какого-то рода действие, мы явно имеем здесь дело с правилом, относящимся к нашим *чувствам*, а не к нашим действиям. И единственной причиной, по которой данное различие между правилами такого рода и правилами, относящимися к нашим действиям, становится столь важным, служит то, что наши чувства, как правило, не находятся под контролем нашей воли в отличие от большинства наших действий. Я не могу, например, простым актом воли непосредственно помешать возникновению в моей душе желания чего-то, что принадлежит кому-то другому; если это желание вдруг возникло, я могу усилием воли помешать, чтобы это желание продолжало существовать; и даже это последнее я вряд ли могу сделать *непосредственно*, но лишь принуждая себя обратиться к другим рассуждениям, которые могут погасить это желание. Поэтому хотя я не могу полностью воздержаться от того, чтобы

пожелать имущество ближнего моего, но я могу полностью удержать себя от его присвоения. Конкретное действие воровства и чувство зависти представляют в этом отношении совершенно разные уровни. Это действие контролируется моей волей *непосредственно*, тогда как чувство — нет. *Если* я хочу не брать какую-то вещь (хотя, конечно, некоторые люди могут найти очень трудным этого хотеть), то это обычно означает, что я не возьму; но если я захочу не желать ее, это скорее всего совсем не означает, что у меня не возникнет такого желания. Это различие между тем, как наши действия и наши желания контролируются нашей волей, я думаю, весьма существенно; мы не могли бы отрицать, что оно реально. Это оказывает важное влияние на различие между теми моральными правилами, которые относятся к чувствам, и теми, которые относятся к действиям, по следующей причине. Кант сформулировал хорошо известное утверждение о том, что "должен" подразумевает "может": следует сказать, что не может быть истинным, что вы "должны" сделать что-то, если не является истинным, что вы "*можете*" сделать это, *если* захотите. И в том, что касается одного из смыслов, в котором мы обычно используем слова "должный" и "долг", я думаю, это правило совершенно истинное. Когда мы говорим о себе или о других: "Я должен сделать то-то и то-то" или "Вы должны сделать то-то и то-то", мы очень часто имеем в виду, что то, о чем мы говорим, мы *могли бы* сделать, если бы захотели; хотя, конечно, очень часто это может быть что-то такое, что весьма трудно захотеть сделать. Поэтому ясно, что я не могу адекватно сказать о ком-то, что он должен сделать что-то определенное, если это для него физически невозможно, сколь ни желательно, чтобы это было сделано. И в этом смысле ясно, что обо мне не может быть сказано, что я не должен иметь определенных чувств, или не должен был бы иметь их ранее, если речь идет о чувстве, которое я не могу при всех усилиях с моей стороны запретить себе иметь. Иметь определенное чувство или запретить себе его иметь, конечно, нечто иное, чем физическая невозможность, но очень часто это невозможно в таком же точно смысле, в каком действия физически невозможны, а это значит сказать, что я не имел бы возможности выполнить их или воздержаться от них, даже если бы захотел. Но если это так, то это означает, что такое моральное правило, как "Я не должен желать имущества ближнего своего", если оно означает утверждение, что я не должен, в том смысле, в котором "должен" включает "может", является правилом, которое не может быть истинным. Ведь оно утверждает, абсолютно универсально, о *всяком* конкретном чувстве зависти, что это такое чувство, которое чувствующий его не должен иметь. Но на самом деле весьма многие разновидности этого чувства (я склонен считать, что даже большинство их) суть такие чувства, которые тот, кто их чувствует, не может не испытывать, если и захотел бы: они неподконтрольны его воле. И следовательно, совершенно очевидно неверно, что ни одно из этих чувств не должно испытывать, если мы употребляем слово "должно" в смысле, который подразумевает, что человек, который их чувствует, *мог бы* воздержаться от них. Таким образом, то, что никакое из них не должно было быть почувствовано, истинно только в отношении тех из них, может быть, совсем немногих, которых личность, их испытывающая,

могла бы избежать. Если поэтому моральные правила, относящиеся к чувствам, могут быть хотя бы отчасти верными, мы должны понимать слово "долг", употребляемое в них, в каком-то совсем другом смысле. Но в отношении моральных правил, адресованных к действиям, дело обстоит совершенно иначе. Рассмотрим, например, воровство. Здесь мы опять сталкиваемся с тем, что в восьмой заповеди имеется в виду, что всякое воровство, когда-либо произошедшее, всегда было действием, которое не должно было делать, и если "должно" подразумевает здесь "могло", то имеется в виду, что всякое воровство было действием, от которого совершивший его мог воздержаться, если бы захотел. И это утверждение, что всякое совершенное воровство было действием, от которого вор, если бы захотел, мог воздержаться, может быть и не абсолютно универсально, но не является явно абсурдным утверждением, каким было бы утверждение, что каждое завистливое желание могло бы быть подавлено усилием воли его испытывавшего. Вероятно, большинство актов воровства были актами, избежать которые было в силах для совершающего их, если бы он захотел этого; тогда как это явно неправильно по отношению к большинству завистливых желаний. Поэтому вполне возможно, что те, кто убежден, что мы никогда не должны воровать, использует слово "должен" в том смысле, который подразумевает, что воровства всегда можно избежать, тогда как, полагаю, совершенно ясно, что многие из тех, кто убежден, что мы должны воздерживаться от зависти, не убеждены в то же время, что каждое завистливое желание, когда бы оно ни возникало, было желанием, от которого человек, его почувствовавший, мог бы воздержаться, если бы захотел. И, однако, они наверняка убеждены, в том или ином смысле, что никакое завистливое желание *не должно* вообще возникать. Вывод поэтому, как мне кажется, один: мы используем слово "должен", морально "должен" в двух различных смыслах, один смысл подразумевает, что "должен" означает "мог бы", если бы захотел, и другой — когда это не связано с такой импликацией. Думаю, что, вероятно, это различие между ними может быть выражено следующим образом. Если мы выражаем значение слова "должен" в первом смысле, то есть в том, которое предполагает "может", то "Я должен сделать то-то и то-то" означает "Это действительно то, что было моим долгом сделать"; мы можем выразить это значение во втором смысле, сказав, например, "Я не должен чувствовать так-то и так-то", когда это не означает "Моим долгом было не чувствовать то-то и то-то", но "Моим долгом было избежать этих чувств, *если бы я был в состоянии*". И в соответствии с этими двумя значениями "должного" мы, полагаю, сможем различать два вида моральных правил, которые, хотя и выражаются одними и теми же словами, на самом деле означают совершенно разные вещи. Один — совокупность правил, которые утверждают (правильно или нет), что всегда действительно существует долг совершать или воздерживаться от определенных действий, и утверждающих, что всегда зависит от воли действующего лица совершать их или воздерживаться; тогда как другой вид лишь утверждает, что то-то и то-то могло бы быть долгом, *если бы это было в нашей власти*, вовсе не утверждая, что это всегда в нашей власти.

Мы можем, вероятно, как-то обозначить это различие, называя первый вид правил — утверждающих, что что-то действительно является долгом, — "правилами долга", а второй вид, то есть те, которые рекомендуют или запрещают что-либо независимо от контроля нашей собственной воли, — "идеальными правилами", выбирая это последнее наименование потому, что они, можно сказать, обеспечивают стремление к моральному "идеалу" — чему-то, достижение чего не прямо зависит от нашей воли. В качестве следующего примера этого различия между идеальными правилами и правилами долга мы можем взять известное изречение из Нового Завета: "Любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящим вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас"\*.

Из этих четырех правил три последних могут быть правилами долга, потому что относятся к тому, что явно зависит от нашей воли, но первое, если "любовь" понимать в ее естественном смысле, как относящуюся к нашим чувствам, является лишь "идеальным" правилом, так как такие чувства обычно не зависят непосредственно от контроля нашей воли, в том смысле, в каком зависят от нее такие действия, как делать добро, благословлять и молиться за кого-то. Любить определенных людей или не испытывать гнева по отношению к ним — это то, что совершенно невозможно заставить себя сделать по своей воле или к чему можно заставить вообще. В то время как наше поведение по отношению к ним зависит от контроля вашей собственной воли: даже если вы ненавидите кого-то или чувствуете гнев по отношению к нему, вы можете так контролировать себя, что не делаете ему вреда и даже помогаете. Делать добро своим врагам может быть поэтому действительно вашим долгом; но не может быть, в строгом смысле слова, вашим долгом не испытывать плохих чувств по отношению к ним: все, что здесь может быть правильным, — это то, что это было бы вашим долгом, если бы вы были в состоянии сделать это. И все же, думаю, не может быть никаких сомнений, что то, что хотел осудить Христос, было проявлением всех этих чувств, и поскольку то, что он хотел сказать о них, осуждая их, было бы неверным, если бы он хотел сказать, что вы могли бы даже воздерживаться от чувствования их, то, думаю, ясно, что он имел в виду не это или не только это, но что-то еще, что вполне может быть правильным. Можно сказать, что он утверждал некоторое идеальное правило, а не просто правило долга.

Мы увидим, что это различие, которое я провел, совпадает почти во всех случаях с различием, которое часто обозначается как различие между правилами, говорящими вам, какими вы должны *быть*, и правилами, которые просто говорят, что вы должны *делать*, или как различие между правилами, относящимися к вашей внутренней жизни — вашим мыслям и чувствам, и правилами, относящимися только к вашим внешним действиям. Правила, которые относятся к тому, чем вы должны *быть* или к вашей внутренней жизни, — это по большей части всегда "идеальные" правила; тогда как правила, относящиеся к тому, что вы должны *делать* или вашим внешним действиям, — это очень часто правила долга. И нередко говорят, что огромное различие между Новым Заветом и Ветхим состоит в его значительно большем внимании к "иде-

альным” правилам — изменениям души — в отличие от просто правил долга. И то, что здесь имеет место значительно большее внимание к идеальным правилам, я не хочу отрицать. Но то, что явные идеальные правила есть и в Ветхом Завете тоже, не следует забывать. Я уже приводил пример из десяти заповедей, а именно то правило, которое гласит, что вы не должны завидовать ничему, что принадлежит ближнему. И другая заповедь, относящаяся к Ветхому Завету, “возлюби ближнего своего как самого себя”, если под словом “любить” подразумевается чувство, которое не подконтрольно нам и не просто означает, что один человек должен помогать другому своими внешними действиями. Действительно, как ни велико может быть различие между Ветхим Заветом и Новым в том, что касается большего внимания к идеальным правилам по сравнению с правилами долга, я склонен думать, что есть и другое, не менее значительное различие, обнаруживаемое тем же самым правилом, но в другом, совершенно ином отношении — а именно в том виде правил, одновременно и идеальных, и составляющих предмет долга, на которые делается особое ударение. Ибо в то время как в Ветхом Завете под ближним четко подразумевается только другой представитель еврейского народа и не означает, что долгом еврея является помогать всяким другим, а также что идеалом для него является любить их; в Новом Завете, где используется то же самое слово “ближний твой”, явно имеется в виду все человечество. И это отличие между точкой зрения, что положительное чувство и положительное действие должны быть обращены к представителям нашей собственной нации, и точкой зрения, что и то и другое должно быть направлено в равной степени на все человечество, — это отличие, которое не имеет ничего общего с различием между тем, каким надо быть, и тем, что надо делать, между внутренним и внешним, но одинаково важно для обоих — является, я склонен думать, по меньшей мере столь же значительным различием между Новым и Ветхим Заветом, сколь и большее подчеркивание “идеальных” правил. Тем не менее тот пункт, на котором я теперь хотел бы остановиться, — это различие между идеальными правилами и правилами долга. Оба вида обычно включаются в моральные правила и, как показали мои примеры, часто упоминаются вместе, как будто между ними нет больших различий. Я же утверждаю, что между ними существует огромное различие: в то время как правила долга непосредственно утверждают идею долга, в том смысле, что сказать, что что-то является вашим долгом, подразумевает, что вы *можете* это сделать, что некоторые вещи являются обязательными; “идеальные” же правила *не* утверждают этого, а имеют в виду нечто иное. Но ведь и “идеальные” правила в каком-то смысле тоже утверждают какую-то “моральную обязанность”. И все же мы должны признать, что выражение “моральная обязанность” — не просто название одной какой-то идеи, но двух идей, весьма различных; и то же самое будет, конечно, относиться к взаимосвязанному с ним выражению “морально неправильное”.

Когда, поэтому, я говорю, что идея “моральной обязанности” является одной из фундаментальных идей, с которой имеет дело моральная философия, я думаю, мы должны признать, что это название на самом

деле относится к двум различным идеям. Но для моих целей неважно, какую из двух мы возьмем. Каждая из них, несомненно, является моральной идеей, и какой бы ответ ни был дан на вопрос, возникающий по поводу одной, он будет точно так же относиться и к другой.

Но теперь настало время вернуться к другой идее, о которой я говорил, что моральная философия очень ею интересуется, хотя она не является в строгом смысле слова моральной идеей вообще.

И я думаю, наилучшим путем для выявления этой идеи будет обращение к этике Аристотеля. Каждый согласился бы, что фундаментальной идеей аристотелевой этики является идея, обсуждение которой составляет задачу моральной философии, и в то же время эта идея — не моральная идея вообще. Аристотель не занимается идеей моральной обязанности или долга (действительно, на протяжении всего своего рассуждения он только упоминает о ней между прочим), ни даже идеей морального добра или морального совершенства, хотя он мог бы больше сказать об этом; но идеей того, что он называет "человеческое добро" или "добро для человека". Он начинает с обсуждения вопроса, что является добром для человека, и вся его книга построена в форме детального ответа на этот вопрос. И я думаю, мы можем хорошо разобраться в том, что это за идея, которую он так обозначает, если рассмотрим, что он говорит о ней. Есть два момента, на которых он настаивает с самого начала: во-первых, что ничто не может быть добром в том смысле, который он имеет в виду, если оно не есть что-то, что стоило бы иметь ради него самого, а не просто ради чего-то еще, это должно быть добро само по себе (*good in itself*); это не должно быть, как, например, богатство (используем пример, который он дает), ценным просто ради того, ради чего мы его используем; это должно быть нечто, которое стоит иметь, если даже ни для чего другого это не понадобится. И во-вторых (что отчасти совпадает с первым, но, я думаю, говорит о чем-то большем), это должно быть, говорит он, чем-то, что является "самодостаточным", чем-то таким, что, даже если вы не имели бы ничего другого, сделало бы вашу жизнь ценной. И далее поясняется, что он имеет в виду, когда собирается рассказать, что, как он думает, есть добро для человека: это добро, говорит он, есть умственная активность — особо выдающегося рода, или, если имеют место несколько различных видов особой ментальной активности, наилучший и почти совершенный вид ее, или (он специально добавляет) "умственная активность, которая продолжается в течение достаточно долгой жизни". То слово, которое я перевел как "совершенство", обычно переводится как "добродетель", но оно не означает того, что мы обычно имеем в виду под добродетелью, и в очень важном смысле. Добродетель обозначает исключительно "*моральное совершенство*", и если именно это имел в виду Аристотель, следует думать, что то, что он подразумевал под "доброт", весьма близко к моральной идее. Но выясняется, что он причислил к "совершенствам" и интеллектуальное совершенство, и даже думал, что наилучшее и наиболее высокое совершенство, о котором он говорил, это особый вид интеллектуального совершенства, который никто не мог бы понимать как моральное качество, а именно тот вид совершенства, который делает человека хорошим философом. А что касается слова,



которое я перевел как "активность", то его значение лучше всего может быть понято из замечания о той причине, которую сам Аристотель приводит, говоря, что совершенство само по себе, вопреки мнению некоторых греческих философов, не является добром для человека. Он говорит достаточно правильно, что человек может обладать величайшим совершенством, он может быть очень совершенным человеком, даже когда он спит или не делает ничего; и он указывает, что обладание совершенством, когда вы спите, не есть то, что желаемо ради него самого, а обычно лишь ради того результата, которое оно может произвести, когда человек проснется. Поэтому, по Аристотелю, не просто интеллектуальное совершенство, но активное применение интеллектуального совершенства, то есть состояние человеческого ума, когда он не только обладает совершенными способностями, моральными или интеллектуальными, но активно пользуется ими, реально составляет человеческое добро.

Когда Аристотель говорит о "добре для человека", то существует, думаю, насколько мое цитирование может это показать, определенное смешение того, что является *добром для человека*, с тем, что является *наилучшим* для человека. То, что он действительно утверждает, состоит в том, что *всякая* умственная активность, которая демонстрирует совершенство и доставляет удовольствие, является добром, и когда он добавляет, что если существует много видов совершенства, *добром* должна быть умственная активность, которая демонстрирует наилучшие из них, и что она должна продолжаться в течение достаточно долгой жизни, он лишь имеет в виду, что она необходима, чтобы человек имел лучшее, что он может иметь, а не то, что это — *единственное* хорошее, что он может иметь. И эта идея, которую я хотел бы подчеркнуть, не является поэтому идеей именно человеческого *добра*, а более фундаментальной идеей "добра"; это идея, относительно которой он утверждает, что деятельность нашего мышления в какой-то особой, совершенной форме является тем единственным добром, которым каждый из нас может обладать, а идея о том, что "лучше", является относительной, когда он говорит, что умственная активность, которая демонстрирует себя в некоторых видах совершенства, *лучше*, чем умственная активность, проявляющаяся в других ее формах, хотя и те и другие суть добро, и что совершенная умственная активность, продолжающаяся в течение длительного времени, *лучше*, чем та же самая, но длящаяся меньше. Эта идея того, что является "добром" в том смысле, в котором употребляется это понятие в данном контексте, есть именно используемая нами идея, которая совершенно определенно составляет предмет обсуждения моральной философии, хотя это — не моральная идея. Главная трудность, возникающая в связи с этим, состоит в ясном различении этого смысла от других смыслов, в каких мы используем то же самое слово. Ибо, когда мы говорим, что что-то лучше, чем другое, мы отнюдь не всегда имеем в виду, что это лучше в моральном смысле. Часто, когда мы называем что-то хорошим, мы не приписываем этому никаких характеристик, которые были бы присущи ему, *если бы оно существовало совсем одно* и если бы ничто другое не произошло из него: но мы просто говорим о нем, что оно является одним из видов, благодаря чему другие виды

хороших вещей действительно таковыми становятся, или которое таково, что когда оно сопровождается другими вещами, то это, так сформировавшееся целое, становится "добром" в аристотелевском смысле, хотя само по себе оно таковым не является. Так, человек может быть "хорошим", и его характер может быть "хорошим", и, однако, ни то ни другое не является "добром" в фундаментальном смысле этого слова, в каком добро выступает как некая характеристика, которой вещь обладала бы, если бы существовала совсем одна. Ибо, как говорит Аристотель, хороший человек может существовать и может иметь хороший характер, даже когда он спит; и, все-таки, если бы в Универсуме не существовало ничего, кроме хорошего человека, с хорошим характером, который все время крепко спит, то в нем не было бы ничего, что было бы "добром" в фундаментальном смысле, с которым мы его ассоциируем. Таким образом, "моральное добро" в смысле хорошего человека, в отличие от действительного проявления хорошего характера в различных формах умственной активности, определенно не является "добром" в том смысле, в каком добро подразумевается как "добро ради него самого". И даже в том, что касается актуального проявления определенных форм морального совершенства, мне кажется, что при оценке таких проявлений в сравнении с другими вещами мы склонны принимать в расчет не просто их внутреннюю ценность — вид ценности, которой они располагали, даже если бы существовали совсем одни, — но также и их последствия: мы оцениваем их выше, чем сделали бы это, если бы рассматривали только их внутреннюю ценность, потому что мы приняли в расчет другие хорошие вещи, которые, как мы склонны считать, произошли благодаря им. Некоторые вещи, имеющие внутреннюю ценность, отличаются от других тем, что мы склонны выводить из них хорошие последствия; и там, где это так, мы склонны, полагаю совершенно несправедливо, считать, что их внутренняя ценность должна быть тоже выше. Я думаю, одно совершенно ясно в отношении внутренней ценности — добра в аристотелевском смысле, а именно что только реальные обстоятельства, конкретное положение вещей в течение определенного периода времени — а не такие вещи, как люди, или характеры, или материальные вещи — могут иметь какую-либо внутреннюю ценность вообще. Но даже это недостаточно для того, чтобы ясно отличить внутреннюю ценность от других видов добра: так как даже в случае реальных ее проявлений мы часто называем ее добром или злом из-за ее последствий или из-за предполагаемых последствий. Так, мы все надеемся, что состояние дел в Англии в целом будет когда-нибудь лучше, чем было в прошлом, — будет прогресс и усовершенствование: мы надеемся, например, что если мы рассмотрим в целом жизнь Англии в течение каких-то лет в следующем столетии, может оказаться, что положение вещей в целом в эти годы будет действительно лучше, чем это было когда-либо в прошлые годы. И когда мы используем слово "лучше" в том смысле, в каком прогресс или усовершенствование означает изменение к *лучшему* положению вещей, мы явно думаем в том числе и о положении вещей, которое имеет какую-то большую внутреннюю ценность. И мы явно не имеем в виду под усовершенствованием только *моральное* усовершенствование. Усовершенствование моральных

условий, при том что другие вещи существуют точно такими же, может несомненно служить увеличению внутренней ценности; но мы явно должны считать, что, если моральные условия остаются такими же, имеется все же возможность для усовершенствования в других областях — например, в уменьшении нищеты и чисто физических видов зла. Но при рассмотрении степени реального изменения в сторону улучшения во внутренней ценности имеется явная опасность смещения той степени, в какой эта реальная жизнь является действительно внутренне лучше, и той степени, в которой имеется улучшение просто в *средствах* для того, чтобы жить лучшей жизнью. Если мы хотим правильно оценить то, что составило бы внутреннее усовершенствование состояния вещей в наших воображаемых годах следующего столетия, и то, действительно ли это было бы в целом реальным "добром" вообще, мы должны рассмотреть, какую ценность это имело бы, если бы это были последние годы жизни на планете, если бы мир перестал существовать по прошествии этих лет; и поэтому не следует принимать в расчет последствия, которые могли бы обеспечить будущее добро. Это критерий для различения того, является ли данный вид добра, который мы приписываем чему-то, действительно внутренней ценностью или нет. Критерий, который состоит в рассмотрении того, будет ли он свойством, которым данная вещь обладала бы независимо от каких-то последствий и результатов, кажется мне одним из тех, применять которые совершенно необходимо, если мы хотим провести четкое различие между разными значениями слова "добро". И это только одна из идей относительно того, что такое добро, где под "добром" понимается некая характеристика, имеющая особенность, которую я хочу теперь рассмотреть.

Итак, две идеи, относительно которых возникает проблема, это, во-первых, собственно моральная идея "моральной обязанности" или "долга" и, во-вторых, не моральная идея "добра" в особом смысле этого слова.

И вопрос в связи с этим, который я хочу поставить, состоит в следующем. При рассмотрении обеих идей многие философы думали и все еще думают, и не только думают, но, по-видимому, абсолютно убеждены, что когда мы применяем их к чему-либо, когда утверждаем о каком-то действии, что оно не должно было быть сделано, или о каком-то состоянии вещей, что оно было или будет хорошим, или лучше, чем другое, то в таком случае должно быть так, что *все*, что мы утверждаем об этой вещи или этих вещах, есть просто и единственно то, что некоторые люди или группы людей действительно чувствуют или должны чувствовать определенного рода отношение к данной вещи или данным вещам: что в них нет абсолютно ничего, кроме этого. Тогда как другие, по-видимому, убеждены не менее глубоко, что в них существует нечто большее, чем только это: когда мы высказываем суждение о том, что данное действие является или долгом, или действительно чем-то плохим, то мы не просто высказываем суждение о том, что какой-то человек или группа людей чувствуют или имеют тенденцию чувствовать определенного рода отношение, когда они являются свидетелями таких действий или думают о них, что точно так же, когда мы судим о том, что определенное состояние вещей было или будет лучше, чем другое, то

мы не просто высказываем суждение о тех чувствах, которые имеет какой-то человек или группа людей, будучи свидетелями их действий, или размышляя об этих двух состояниях вещей, или сравнивая их друг с другом. Вопрос о различии этих двух точек зрения часто высказывается в других, менее четких формах. Он часто выражается как вопрос о том, является ли идея долга, или добра, или ценности "объективной идеей": как проблема "объективности" долга или внутренней ценности. Одни философы утверждают, что понятие "объективность" есть просто химера, тогда как другие утверждают, что эти идеи действительно "объективны". А третьи выражают это в виде вопроса о том, являются ли идеи долга и добра "абсолютными" или чисто "относительными": существует ли какой-то абсолютный долг или абсолютное добро, или добро и долг чисто релятивны в зависимости от человеческих чувств и склонностей, но оба эти способа выражения, я думаю, могут привести к недоразумению. И еще один менее четкий способ постановки проблемы — в виде вопроса: "Всегда ли утверждение, что такое-то и такое-то действие является долгом или имеет внутреннюю ценность, есть некий *диктат разума?*" Но насколько я могу судить, вопрос о реальной проблеме, да еще выраженной в столь неясной форме, — именно тот, который я попытался обозначить. Это вопрос о том, действительно ли, когда мы высказываем суждение (истинное или ложное) о том, что данное действие является долгом, или что какое-то состояние вещей является добром, все, что мы думаем об этом действии или состоянии вещей, объясняется лишь тем, что мы сами или другие имеем или склонны иметь определенное чувство по отношению к этому, когда мы размышляем об этом. И данный вопрос кажется мне очень интересным, потому что если все это так, то очевидно, что все идеи, которыми занимается моральная философия, являются просто психологическими идеями, и все моральные правила и утверждения о том, что внутренне ценно, есть просто истинные или ложные психологические утверждения; в таком случае вся моральная философия и этика будут просто разделами психологии. Тогда как, если правильно противоположное, обе идеи моральной обязанности и внутренней ценности будут чисто психологическими идеями не более, чем идеи формы, объема или числа; и моральная философия будет иметь дело с характеристиками действий, чувств и состояний вещей, которыми эти действия, чувства и состояния обладали бы и должны были бы обладать, даже если бы человеческая психология была совершенно другой, чем нынешняя.

Так какая же из этих точек зрения истинна, являются ли эти две идеи просто психологическими в том смысле, который я постарался раскрыть, или нет?

Как я уже говорил, сам я чувствую некоторые сомнения относительно того, являются они таковыми или нет: мне не кажется, что этот вопрос нужно догматизировать, но я весьма склонен думать, что они не просто психологические; что моральная философия и этика не есть просто части психологии. В пользу той точки зрения, что эти две идеи являются просто психологическими, нельзя, насколько я понимаю, сказать ничего, кроме того, что многие философы абсолютно убеждены в этом. Мне кажется, что ни один из них не может привести никаких

аргументов в защиту своей точки зрения. И наоборот, точка зрения, что они не таковы, мне кажется, имеет вполне определенные доказательства, хотя я не считаю, что каждое из этих доказательств является абсолютно убедительным. Я попытаюсь четко и ясно установить, что же кажется главными аргументами против той точки зрения, что они — просто психологические идеи; хотя, делая это, я сталкиваюсь с некоторыми трудностями. Ибо хотя, как я уже сказал, многие философы абсолютно убеждены, что "долг" и "добро" есть просто форма психологических идей, они никак не могут прийти к согласию относительно того, *какие* именно психологические идеи они выражают. Разные философы указывали самые различные идеи, в форме которых они выражаются; и сам факт, насколько трудно прийти к согласию в том, *какие* именно это идеи, как мне кажется, сам по себе является аргументом против той точки зрения, что они — психологические идеи.

Позвольте мне рассмотреть каждую из этих двух идей в отдельности и попытаться показать те возражения, которые, по-видимому, имеются против точки зрения, что это — просто некая психологическая идея.

Возьмем сначала идею моральной обязанности. Какое чисто психологическое утверждение может быть сделано о каком-нибудь действии, если я утверждаю, что было "неправильно" сделать что-то, что моим долгом было не делать этого?

В данном случае одной из точек зрения, которая в некотором смысле скорее всего может быть принята, является та, что каждый раз я просто высказываю утверждение о своей собственной психологии. Но что я могу утверждать о своей собственной психологии? Давайте рассмотрим в качестве примера точку зрения проф. Вестермарка<sup>1</sup>, которая, вероятно, характерна для подобных точек зрения. Он утверждает, что, когда я высказываю суждение о неправильном действии, это просто означает, что это действие такого рода, которое имеет тенденцию вызывать во мне особый вид чувств — чувство морального негодования или неодобрения. Он ничего не говорит по поводу того, что то, о чем я высказываю суждение, относится к тому, что данное действие *на самом деле* вызывает это чувство во мне. Ибо очевидно дело обстоит не так: когда я говорю, что одно действие гораздо более неправильно, чем другое, я действительно всегда чувствую больше негодования, думая об одном, или больше негодования при размышлении об одном, чем о другом; и не может быть, чтобы я постоянно столь сильно ошибался относительно своей собственной психологии и думал, что действительно имею чувство морального негодования, тогда как его не имею. Но он считает вполне возможным сказать, что я высказываю суждение, касающееся *тенденции*

---

<sup>1</sup> *Westermarck. The Origin and Development of Moral Ideas. Vol. I. P. 4, 13, 17—18, 100—101.* Однако далее, на с. 105, Вестермарк предлагает точку зрения, отличающуюся от этой, а именно что когда я высказываю суждение о том, что действие — неправильно, я не *просто* утверждаю, что оно имеет тенденцию вызывать во мне моральное негодование, но я также утверждаю, что другие люди *были бы* убеждены, что оно имеет тенденцию вызывать моральное негодование в них, если они "знали это действие и сопровождающие его обстоятельства столь же хорошо, как я, и если бы при этом их эмоции были столь же выразительными, как мои".

вызывать негодование во мне; что, например, когда я считаю, что одно гораздо неправильнее, чем другое, я просто утверждаю, наученный прошлым опытом, тот факт, что если я должен бы быть свидетелем двух действий при одних и тех же обстоятельствах, то я буду чувствовать гораздо более сильное негодование по поводу одного, а не другого.

Но существует одно очень серьезное возражение против такой точки зрения, которое, я думаю, ее сторонники не склонны вполне учитывать. Если бы эта точка зрения была верной, то, когда я говорю о данном действии, что оно неправильное, я просто высказываюсь о моих собственных чувствах по отношению к нему; а когда вы говорите, что оно неправильно, то вы просто высказываетесь о своих. И таким образом, слово "неправильное" в моих устах означает что-то совершенно отличное от того, что оно означает в ваших, точно так же как слово "я" в моих устах означает совершенно другого человека, чем в ваших: в моих оно означает меня, а в ваших — вас. Так что можно сказать, что когда я считаю данное действие неправильным, а вы, может быть, считаете, что это же самое действие не было таковым, то мы в действительности вообще не отличаемся во мнениях о нем; не больше, чем мы не отличаемся во мнениях, когда я говорю: "Сегодня я приехал из Кембриджа", а вы говорите: "Я сегодня не приезжал из Кембриджа". Когда я говорю: "Это — неправильно", я просто говорю, что "этот вид действий вызывает во мне, когда я их вижу, негодование"; а когда вы говорите: "Нет, это не неправильно", вы просто говорите: "Во *мне*, когда я вижу это, это не вызывает негодования". И очевидно, оба суждения могут быть совершенно и в одинаковой степени истинными одновременно, точно так же как мое суждение о том, что я приехал сегодня из Кембриджа, и ваше, что вы не приехали сегодня из Кембриджа, оба могут быть одинаково истинными. Иными словами, я хотел бы особо подчеркнуть, что если бы эта точка зрения была верной, то вообще абсолютно не существовало бы такой вещи, как различие во мнениях по моральным вопросам. Если два человека думают, что их мнения отличаются по какому-то моральному вопросу (так в самом деле они иногда и думают), то они всегда с этой точки зрения делают ошибку, и эта ошибка столь велика, что едва ли возможно, чтобы они делали ее: ошибка столь же велика, как та, которая содержалась бы в рассуждении, что, когда вы говорите: "Я не приехал сегодня из Кембриджа", вы отрицаете то, что я сказал, говоря: "Я приехал". И это кажется мне весьма серьезным возражением против данной точки зрения. Разве не различаются действительно мнения людей по моральным вопросам? Конечно, все свидетельствует в пользу того, что различаются: и если это так, то это может быть только при том условии, что если я считаю что-то неправильным, а вы нет, то я понимаю под "неправильным" *ту же самую* характеристику, что и вы, но я думаю, что действие имеет эту характеристику, тогда как вы думаете, что не имеет. Это должна быть *та же самая* характеристика, которую мы оба имеем в виду; невозможно то, что утверждает эта точка зрения: что я думаю, что это имеет к моим чувствам точно такое же отношение, которого, как вы думаете, у вас нет, потому что если бы это было так, то между нами не существовало бы никакого различия во мнениях.

А та точка зрения, что, когда мы говорим о неправильном или о долге, мы не просто каждый со своей стороны высказываемся о соотношении обсуждаемого явления с нашими собственными чувствами, может быть усилена путем другого рассуждения. Общепринято, что некоторые моральные правила демонстрируют *более высокую мораль*, чем другие, например человек, который утверждает, что мы должны делать добро своим врагам, имеет более высокие моральные убеждения, чем тот, кто уверен, что у него нет такого долга, а есть лишь долг делать добро своим друзьям или соотечественникам. И Вестермарк считает, что некоторые моральные убеждения "означают стадию более высокого развития в эволюции морального сознания", но что, по его мнению, может подразумеваться, когда говорят, что одно моральное убеждение выше, чем другое? Если *A* убежден, что его долг — делать добро своим врагам, а *B* убежден, что нет, в каком смысле убеждение *A* может быть выше убеждения *B*? Убеждение *A* является истинным, а то, в чем убежден *B*, — нет; и то, в чем убежден *A*, есть просто установка, при которой не делать добро своим врагам значило бы вызвать в нем чувство морального негодования; убеждения *B* просто таковы, что не вызывают в нем такого чувства: и оба убеждения могут быть одинаково истинными; ведь действительно может быть, что одни и те же действия вызывают это чувство у *A*, но не вызывают их у *B*. Так что же тогда имеет в виду Вестермарк, говоря, что мораль *A* выше, чем у *B*? Насколько я могу судить, лишь то, что он сам, Вестермарк, разделяет моральные убеждения *A* и не разделяет таковые *B*: для него, как и для *A*, истинно, что отказ делать добро врагам вызывает в нем чувство морального негодования, и не истинно, как для *B*, что такой отказ не заставляет его испытывать такое чувство. Короче, он мог бы сказать, что то, что он имеет в виду, говоря, что мораль *A* выше, чем мораль *B*, означает просто: "Мораль *A* — это моя мораль, а мораль *B* — нет". Но мне кажется совершенно ясным, что, когда мы говорим, что одна мораль выше другой, мы не просто имеем в виду, что она наша собственная. Мы не просто утверждаем, что она имеет определенную связь с нашими собственными чувствами, но и утверждаем, если можно так сказать, что тот человек, который имеет ее, обладает лучшим моральным вкусом, чем тот, кто ее не имеет. *A* означает ли это или не означает, что одно убеждение истинно, а другое нет, как я думаю, является вопросом несовместимым с той точкой зрения, что в любом случае мы просто высказываемся о своих собственных чувствах.

По всем этим причинам мне кажется в высшей степени трудным согласиться с тем, что, когда мы говорим о чем-то как о неправильном, каждый из нас просто высказывается о *своей собственной психологии*. Но если не о нашей собственной, то о чьей? Я уже говорил, что точка зрения, согласно которой если суждение является просто психологическим, то оно есть суждение о нашей собственной психологии, в некотором смысле более приемлема, чем любая другая точка зрения. И я думаю, мы теперь видим, что любая другая точка зрения является неприемлемой. Есть альтернативное мнение, что это суждение высказывается о психологии человечества или о психологии какой-то отдельной части его. И то, что первая альтернатива не верна, следует очевидно из того

факта, что, когда я говорю, что какое-то действие является неправильным, я не могу быть убежден, что все человечество рассматривает его с чувством морального неодобрения. Я знаю совершенно точно, что некоторые люди не будут так его рассматривать. Большинство философов поэтому не рискнут высказывать такое суждение; они скажут, например, что высказываемое суждение говорит о чувствах отдельного общества, к которому я принадлежу, например, о чувствах беспристрастного наблюдателя в этом обществе. Но если будет принята такая точка зрения, то она открыта для тех же самых возражений, как и та точка зрения, что я высказываю суждение просто о своих собственных чувствах. Если бы мы могли сказать, что когда каждый человек говорит о чем-то, что это неправильно, и поскольку он высказывает суждение о чувствах всего человечества, то когда *A* говорит: "Это неправильно", а *B* говорит: "Нет, это не так", — их мнения действительно различались бы, так как *A* мог бы сказать, что все человечество испытывает определенное чувство по отношению к этому действию, а *B* мог бы сказать, что нет. Но если *A* ссылается непосредственно на свое общество, а *B* — на свое, и их общества различны, то очевидно, что их мнения вообще не различаются. Может быть одинаково верно, что непредвзятый наблюдатель в обществе *A* испытывает определенный вид чувств по отношению к действиям рассматриваемого вида, а непредвзятый наблюдатель в обществе *B* — не испытывает. Поэтому данная точка зрения предполагает, что для двух людей, принадлежащих к различным обществам, невозможно какое-либо различие во мнениях по моральным вопросам. А это — та точка зрения, которую я счел столь же неприемлемой, как и точку зрения, что никогда мнения двух человек не могут различаться по моральным вопросам.

По этим причинам существуют, как я думаю, серьезные возражения против той точки зрения, что идея моральной обязанности есть просто психологическая идея.

А теперь кратко рассмотрим идею "добра" в аристотелевском смысле, или идею внутренней ценности.

Что касается данной идеи, то и здесь вновь имеет место различие мнений среди тех, кто считает, что это — психологическая идея, а также о том, что это за идея. Большинство, по-видимому, считает, что ее можно как-либо определить в терминах склонности; другие утверждают, что когда мы высказываем суждение о том, что одно состояние вещей лучше или будет внутренне лучше, чем другое, то это скорее всего суждение о том, что если бы оно было реализовано, то при определенных обстоятельствах дало бы больше удовольствия какому-то человеку или группе людей, нежели другое. Но то же самое возражение, как мне кажется, применимо к любой из этих точек зрения.

Давайте рассмотрим "склонность". О каких склонностях я высказываю суждение, когда говорю, что одно состояние вещей лучше, чем другое?

Прежде всего, здесь вновь можно сказать, что я просто высказываю суждение о самом себе. Но в таком случае точка зрения, что мое суждение есть высказывание просто о моей собственной психологии, как



мне думается, открыто для очевидного возражения, которое было неприменимо к точке зрения Вестермарка о том, что мои суждения о моральной обязанности есть суждения о моей собственной психологии. Это обычное возражение состоит в том (что явно неверно), что я действительно всегда более склонен к тому, что считаю лучшим: я могу считать какое-то состояние вещей лучшим, чем другое, даже если я знаю очень хорошо не только то, что я к нему не склонен, но и что у меня нет никакого стремления проявлять к нему склонность. Давно известно, что самые сильные желания людей, как правило, связаны с тем, что касается их самих; и хотя это так и люди знают, что это так, это не мешает им считать, что изменения, которые не затрагивают их лично, могут произвести гораздо большие улучшения в мире, чем относящиеся к ним лично. Уже по одной этой причине точка зрения, согласно которой если я считаю одно положение вещей лучше, чем другое, то я просто высказываю суждение о своей собственной психологии, должна, думаю, быть отвергнута: маловероятно, чтобы мы все постоянно так ошибались относительно наших чувств, как, согласно этой точке зрения, мы якобы постоянно ошибаемся. И имеется, кроме того, то же самое возражение, которое применялось в случае с моральной обязанностью, а именно что если эта точка зрения была бы верна, то никакие два человека никогда не могли бы иметь различные мнения о том, какое из двух состояний вещей лучше, коль скоро обнаруживается, что все-таки время от времени их мнения по этому вопросу различаются.

Мое суждение поэтому — не просто суждение о моей собственной психологии, но если это так, то о чьей психологии это суждение? Оно не может быть суждением о том, что все люди склонны к одному состоянию вещей больше, чем к другому, потому что оно включало бы тогда суждение, что и я сам тоже склонен к такому состоянию, а данное суждение, как мы видели, часто бывает ложным, даже если я считаю, что одно состояние вещей действительно лучше. И оно не может быть, думаю, суждением о чувствах или желаниях беспристрастного наблюдателя в моем собственном обществе; ибо это включало бы тот парадокс, что мнения людей, принадлежащих к различным обществам, никогда не могли бы различаться относительно того, что лучше. Но мы должны здесь рассмотреть ту альтернативу, которая не возникла в случае с моральной обязанностью. Общеизвестно, что удовлетворение некоторых из наших желаний несовместимо с удовлетворением других, а удовлетворение желаний одних людей — с удовлетворением желаний других. И этот факт побудил некоторых философов думать, что, когда мы говорим, что одно состояние вещей *было бы лучше другого*, мы просто имеем в виду, что то состояние, при котором удовлетворяется больше желаний живущих в нем людей, лучше, чем это было бы при другом. Но против такой точки зрения, как мне кажется, главным возражением служит то, что будет ли одно состояние лучше, чем другое, зависит не просто от количества желаний, которые были при нем одновременно удовлетворены, но от того, что это были за желания. Я могу представить себе состояние вещей, при котором были бы удовлетворены все желания, и все же считать, что оно было бы не столь хорошим, как

другое, при котором некоторые желания остались бы неудовлетворенными. И по той причине я не могу согласиться с точкой зрения, что мое суждение о том, что одно состояние лучше, чем другое, — это просто суждение о психологии людей, которые с этим согласны.

Вот почему я считаю едва ли возможным полагать, что как идея моральной обязанности, так и идея внутренней ценности — просто психологические идеи. Мне кажется, что моральная философия не может быть просто частью психологии. Однако, без всякого сомнения, могут быть аргументы с другой стороны, которым я не воздал должного.

## ПРИМЕЧАНИЯ

### PRINCIPIA ETHICA

Книга Дж. Э. Мура "Principia Ethica" ["Принципы этики"] впервые была опубликована в 1903 г., затем многократно переиздавалась. Настоящий перевод на русский язык сделан по изданию: Moor J. E. Principia Ethica Cambridge University Press, 1959. Впервые он был опубликован в книге: Мур Дж. Принципы этики. М.: Прогресс, 1984.

С. 28. Как пишет сам Мур в главе IV, под "метафизической этикой" он понимает "те системы, которые утверждают открыто или имплицитно, что ответ на вопрос: "Что является добром?" логически зависит от вопроса: "Какова природа сверхчувственной реальности?"

С. 74. ipso facto (лат.) — в силу одного этого, само по себе.

С. 90. a fortiori (лат.) — исходя из более весомого; здесь: тем более.

С. 111. conditio sine qua non (лат.) — неперемное условие.

С. 137. hic et nunc (лат.) — здесь и сейчас.

С. 142. ratio essendi (лат.) — основание бытия.

ratio cognoscendi (лат.) — основание познания.

С. 152. lapsus linguae (лат.) — оговорка в смысле словесной ошибки.

С. 159. Fiat justitia, ruat caelum (лат.) — Да свершится правосудие, хотя бы рухнул свод небесный.

С. 183. του καλου ένεκα (греч.) — во имя прекрасного (см.: Аристотель. Соч.: В 4 т. М., 1983. Т. 4. С. 122).

θεωρία (греч.) — созерцание (см. там же. С. 285—286).

С. 193. raison d'être (фр.) — смысл существования.

С. 218. Теодицея (théodicée) — фр. — оправдание Бога) — общее обозначение религиозно-философских доктрин, стремящихся примирить благого и всемогущего Бога с наличием мирового зла.

opus probandi (лат.) — бремя доказательства, то есть обязанность приводить доказательства.

### ЭТИКА

Книга Дж. Э. Мура "Этика" ("Ethics") впервые вышла в свет в сентябре 1912 г.

В настоящем издании работа впервые публикуется на русском языке. Перевод выполнен по изданию: Moor J. E. Ethics. New York. Holt. London. Williams and Gate Ltd., 1925.

С. 270. ad infinitum (лат.) — до бесконечности.

С. 281. ex hypothesi (лат.) — предположительно.

С. 282. ipso facto (лат.) — в силу одного этого.

С. 304. 1 узел соответствует 1 морской миле в час, или 1,852 км/ч.

С. 312. vice versa (лат.) — наоборот.

С. 315. reductio ad absurdum (лат.) — приведение к нелепости.

С. 321. Среди перечисленных Дж. Муром произведений на русский язык не переведены "Методы этики" Г. Сиджуика (*Sidgwick H. The Methods of Ethics. London, 1874*) и "Прологомены к этике" Т. Грина (*Green T. H. Prolegomene to Ethics. Oxford, 1883*), остальные работы см.: *Платон. Соч.: В 3 т. М., 1968. Т. 1; М., 1971. Т. 3. Ч. 1; Аристотель. Соч.: В 4 т. М., 1983. Т. 4; Юм Д. Соч.: В 2 т. М., 1965. Т. 1, 2; Кант И. Соч.: В 6 т. М., 1965. Т. 4. Ч. 1; Милль Дж. Ст. Утилитарианизм. Спб., 1900; Сочинения Герберта Спенсера. Основание этики. Спб., 1899.*

## ПРИРОДА МОРАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

Статья Дж. Э. Мура "природа моральной философии" ("The Nature of Moral Philosophy") впервые была опубликована в 1922 г., затем дважды переиздавалась в 1948 и 1951 гг. В переводе на русский язык печатается впервые. Перевод выполнен по изданию: *Moore J. E. Philosophical Studies. London. Rout ledge and Kegan Paul Ltd., 1951. В серии: "International Library of Psychology, Philosophy and Scientific Method"*.

В предисловии к этому изданию Мур пишет следующее: "Данная статья была написана в качестве лекции для Философского общества Лейкестера с учетом того, что слушатели ранее не имели философской подготовки".

С. 327. Исх. 20:17.

С. 330. Лк. 6:27; Мф. 5:44.

## УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Айер А. Дж. — 13  
Аристипп из Кирены — 13, 89  
Аристотель — 179, 183, 184, 201, 321,  
332—334
- Батлер С. — 206  
Бентам И. — 13, 15, 27, 52—54, 89, 101,  
102, 104, 157  
Беркли Дж. — 9  
Бетховен Л. ван — 195  
Бозанкет Б. — 6  
Болдуин Дж. М. — 25  
Брентано Ф. — 24  
Бруг Марк — 252, 253  
Брэдли Ф. — 6, 8, 95, 140
- Вестермарк — 337, 340  
Витгенштейн Л. — 6, 7  
Вулф В. — 6
- Гегель Г. В. Ф. — 63, 65, 128  
Георг V — 8  
Гоббс Т. — 117  
Гран Т. Х. — 6, 33, 152, 153, 321  
Гюйо М. — 75
- Дарвин Ч. — 76, 84
- Зигварт Х. — 5
- Иисус Христос — 185, 186, 330
- Калакратид — 70  
Калликл — 70, 93  
Кант И. — 5, 11, 13, 15, 18, 32, 36, 128,  
130, 140, 142—144, 147, 154, 155, 182,  
186, 321, 328  
Кейнс Д. М. — 6  
Кернер Дж. С. — 12  
Клиффорд — 70
- Лейбниц Г. В. — 140  
Лукиан — 74
- Макензи Дж. — 131, 136  
Мактаггарт Дж. Э. — 5, 6, 10  
Менений Агриппа — 63  
Милье Дж. Ст. — 15, 29, 30, 53, 70,  
84—94, 96—99, 101—104, 111, 115,  
123, 124, 127, 139, 157, 321  
Мур Дж. Э. — 5—19, 25, 90—92, 131
- Остин Д. — 7
- Платон — 13, 15, 93, 110, 118, 185,  
201, 321  
Пол — 93  
Прометей — 74  
Протарх — 109, 110
- Райл Г. — 7  
Рассел Б. — 5—8  
Рид Т. — 6  
Руссо Ж. Ж. — 71  
Рэшдолл Г. — 322

- Сиджуик Г. — 5, 13, 14, 24, 29, 30,  
52—54, 86, 89, 93, 98, 99, 101,  
104—107, 109, 113—116, 118, 119,  
121—123, 126, 127, 157, 193, 321
- Сократ — 7, 72, 89, 109, 110
- Спенсер Г. — 13, 14, 15, 28, 50, 75—85,  
89, 153, 321
- Спиноза Б. — 128, 130
- Христос, см. Иисус Христос
- Цезарь Гай — 252
- Шекспир У. — 72, 217
- Эдуард VII — 8
- Эпикур — 13, 89
- Тейлор А. Э. — 87

# СОДЕРЖАНИЕ

У истоков метаэтики. <i>А. Ф. Грязнов, Л. В. Коновалова</i> . . . . .	5
-----------------------------------------------------------------------	---

## PRINCIPIA ETHICA

Предисловие автора . . . . .	22
Обзор содержания . . . . .	26
Глава I. Предмет этики . . . . .	40
Глава II. Натуралистическая этика . . . . .	68
Глава III. Гедонизм . . . . .	86
Глава IV. Метафизическая этика . . . . .	128
Глава V. Этика и поведение . . . . .	155
Глава VI. Идеал . . . . .	189

## ЭТИКА

Глава I. Утилитаризм . . . . .	224
Глава II. Утилитаризм (окончание) . . . . .	237
Глава III. Объективность моральных суждений . . . . .	252
Глава IV. Объективность моральных суждений (окончание) . . . . .	275
Глава V. Последствия как критерий правильности и неправильности . . . . .	291
Глава VI. Свободная воля . . . . .	302
Глава VII. Внутренняя ценность . . . . .	313
Библиографические указания . . . . .	325

## ПРИРОДА МОРАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

Примечания . . . . .	347
Указатель имен . . . . .	349

Джордж Эдвард Мур  
ПРИРОДА МОРАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

На переплете помещена репродукция  
с картины Пауля Клее "Сенецио" (1922).

Заведующий редакцией *М. М. Беллев*  
Ведущий редактор *И. И. Роцина*  
Редакторы *Т. И. Аверьянова, Ж. П. Крючкова*  
Технический редактор *Т. А. Новикова*  
Корректор *Н. В. Антонова*

ЛР № 010273 от 10.12.97.  
Сдано в набор 20.04.99. Подписано в печать 15.09.99. Формат 60 × 90<sup>1/16</sup>.  
Бумага офсетная. Гарнитура "Таймс". Печать офсетная. Усл. печ. л. 22.  
Уч.-изд. л. 26,36. Тираж 5000 экз. Заказ № 4314.

Электронный оригинал-макет подготовлен в издательстве.

Издательство "Республика"  
Министерства Российской Федерации по делам печати,  
телерадиовещания и средств массовых коммуникаций.  
125811, ГСП, Москва, А-47, Миусская пл., 7.

Полиграфическая фирма "Красный пролетарий".  
103473, Москва, Краснопролетарская, 16.