

Российская Академия Наук
Институт философии

ЭТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ

Выпуск 4

Москва
2003

Содержание

МОРАЛЬНАЯ ТЕОРИЯ

| | |
|--|----|
| <i>А.А.Гусейнов</i> | |
| Понятие морали | 3 |
| <i>Л.В.Максимов</i> | |
| Этика и мораль: соотношение понятий | 14 |
| <i>А.В.Прокофьев</i> | |
| Справедливость или преодоление человеческой природы? (метанормативный контекст понятия справедливость») | 23 |

ЭТИКА СОВЕРШЕНСТВОВАНИЯ

| | |
|--|----|
| <i>А.Г.Гаджикурбанов</i> | |
| Идея самопревосхождения в доктрине Плотина | 50 |
| <i>А.К.Судаков</i> | |
| Этика совершенства в нравственной системе И.Канта..... | 67 |

ИСТОРИЯ МОРАЛИ В ЕВРОПЕЙСКОЙ КУЛЬТУРЕ

| | |
|---|-----|
| <i>М.А.Корзо</i> | |
| Проблемы нравственного реформирования общества в эпоху раннего Нового времени | 89 |
| <i>О.П.Зубец</i> | |
| Профессия в контексте истории ценностей | 103 |
| <i>О.В.Артемова</i> | |
| Генри Сиджвик о высшем благе..... | 121 |
| <i>С.Н.Земляной</i> | |
| Онтология и этика светскости (О жизни света и светской жизни в Европе и России)..... | 145 |
| <i>П.А.Гаджикурбанова</i> | |
| Страх и ответственность: этика технологической цивилизации Ганса Йонаса..... | 161 |

ИЗ ИСТОРИИ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ЭТИКИ

| | |
|--|-----|
| <i>В.Н.Назаров</i> | |
| Опыт хронологии русской этики XX в.: третий период (1960-1990) | 179 |
| Р.Г.Апресяну — 50! | 198 |
| Наши авторы..... | 204 |

Генри Сиджвик о высшем благе

Понятие высшего блага в этике Сиджвика является одним из центральных, что во многом определяется его взглядами на назначение этики и на своеобразие ее предмета. Самое общее представление Сиджвика о благе во многом сходно с аристотелевской интерпретацией данного понятия. И хотя Сиджвик при рассмотрении данного вопроса лишь иногда ссылается на Аристотеля, влияние последнего на Сиджвика несомненно. В духе Аристотеля Сиджвик считает этику практической наукой. Для него это означает, в частности, что этика призвана управлять поведением человека, устанавливая такие принципы действия, которые признавались бы и принимались любым мыслящим человеком, а также снабжая человека рациональными критериями, посредством которых он смог бы разрешать конфликты между принципами действия в конкретных жизненных ситуациях и быть последовательным в своем поведении. Практический характер этики в концепции Сиджвика определенным образом преломляет взгляд на предмет этического исследования.

В «Методах этики» Сиджвик выделяет два ключевых способа предметизации этического. Согласно первому, как считает Сиджвик, в большей степени характерному для современной этики, этическое исследование направлено на «истинные моральные законы, или рациональные предписания поведения». Согласно второму, свойственному в первую очередь античной этике, предмет этики очерчивается выявлением природы высшей цели (The Ultimate End) разумного человеческого действия, то есть блага (the Good), или «истинного блага» ('True Good'), а также определения метода его достижения¹.

Во Введении к «Методам этики» Сиджвик говорит, что именно первый способ предметизации этического является более универсальным в том смысле, что анализ высшей цели человека не только не исключает, но и предполагает определение адекватных средств, с помощью которых эта цель может быть достигнута. Ведь этику, как подчеркивает Сиджвик, вновь переключаясь с Аристотелем, интересует не благо вообще, а только то благо, которое в той или иной степени может быть реализовано в произвольном действии человека². Именно поэтому (и здесь он с логикой Аристотеля расходится) ориентированная на высшее благо этика не может избежать анализа предписаний, правил действий, следование которым будет способствовать достижению этой цели.

С другой стороны, не все исследователи, усматривающие задачу этики в выявлении моральных законов, правил и предписаний, считают важным рассмотрение цели, осуществлению которой способствуют эти законы, правила и предписания. Так согласно интуитивистскому взгляду на этику для определения правильного поведения нет необходимости анализировать цель этого поведения. В рамках данного подхода поведение считается правильным, если оно соответствует определенным принципам и предписаниям. Особенность же принципов и предписаний состоит в том, что они безусловны и могут быть познаны лишь посредством интеллектуальной интуиции. Исходя из этого, Сиджвик считает более корректным определять этику как «науку или исследование о правильном (right), или о том, что должно быть в той мере, в какой это зависит от произвольного действия индивидов»³. Иными словами, во Введении он определяет предмет этики как сферу правил и предписаний, а не как сферу целей.

Однако последующая скрупулезная работа над прояснением нормативного содержания морали, выявлением ключевых моральных императивов, привела Сиджвика к твердому убеждению в том, что анализ высшей цели поведения человека является не менее значим, чем анализ понятий правильного и должного. Выявив три ключевых моральных принципа — принцип формального равенства или справедливости, принципы рационального благоразумия и рациональной благожелательности⁴, Сиджвик приходит к следующему выводу: «эти принципы сами по себе, в той мере, в какой они являются самоочевидными, могут быть сформулированы в качестве предписания стремиться (1) к своему собственному благу в целом, подавляя все импульсы, которые склоняют к неподобающему предпочтению частных благ и (2) к благу других в не меньшей степени, нежели к своему собственному, подавляя любое неподобающее предпочтение одного индивида другому»⁵. Поэтому «... практическое определение правиль-

ного поведения зависит от определения высшего блага⁶. Иными словами, с точки зрения Сиджвика, точно так же, как преимущественная направленность этического исследования на высшее благо — цель деятельности человека предполагает выявление правил действия — средств, ведущих к ее достижению, преимущественная направленность этического исследования на правила действия предполагает определение высшего блага. Понятие высшего блага, по убеждению Сиджвика, наполняет содержанием ключевые моральные требования, которые с неизбежностью формулируются абстрактно, а также может выступать в качестве критерия выбора действия в конфликтных ситуациях. Поэтому, принимая вторую точку зрения на предмет этики, он считает необходимым проанализировать и понятие высшего блага, поскольку без определения этого понятия этика не может выполнять свою практическую функцию.

К анализу понятия блага Сиджвик специально обращается дважды: этому вопросу посвящены главы IX книги I и XIV книги III, которые называются соответственно «Благо» ('Good') и «Высшее благо» ('Ultimate Good'). Причем композиционно обе главы следуют за анализом интуитивистской концепции морали, которую Сиджвик определяет как «... этическую концепцию, которая в качестве высшей цели моральных действий рассматривает их соответствие определенным правилам или требованиям (dictates) долга, предписываемым безусловно»⁷. И если главе «Благо» предшествует рассмотрение интуитивизма в целом, то главе «Высшее благо» — рассмотрение философской версии интуитивизма⁸. В первом случае исследование понятия блага квалифицируется как самостоятельный наряду с деонтологическим интуитивизмом проект, во втором — как естественное и необходимое завершение деонтологического интуитивизма, подтверждающее глубинную связь интуитивизма с утилитаризмом, или в терминологии Сиджвика — с универсальным гедонизмом.

В прояснении понятия высшего блага Сиджвик придерживается той же стратегии, которой придерживался при выявлении ключевых моральных предписаний: он критически анализирует расхождение представления о высшем благое, а затем соотносит результаты анализа со здравым смыслом человечества. Здравый смысл в этом случае не выступает в качестве критерия истинности результатов теоретического рассмотрения, апелляция к нему необходима для подтверждения выводов исследователя и удерживания последнего вблизи реальности.

В задачу данной статьи входит прояснение смысла понятия высшего блага в этике Сиджвика, здесь также предполагается рассмотреть, в какой мере данное понятие отвечает тем требованиям, которые в отношении него формулирует автор «Методов этики».

Сфера блага

Признание значимости понятия блага вообще и высшего блага в частности становится для Сиджвика основанием для предметной переориентации этики. Он предлагает перейти от квази-юридической постановки главного этического вопроса современной этики «Что такое долг и каково его основание?» к вопросу «Какие из тех объектов, которые человек считает хорошими (good), являются подлинным благом (Good), или наивысшим благом (Highest Good)»⁹.

Достоинство античной постановки вопроса о высшем благе Сиджвик видит в том, что, в отличие от современной, античную этику интересовали не отдельные проявления, или разновидности блага, а благо в его целостности и полноте. Современная же этика нацелена на исследование правильного поведения, добродетели, которые в лучшем случае могут рассматриваться лишь как часть блага, но не как все его содержание. Для Сиджвика очевидно, что содержание блага в целом не исчерпывается добродетелями и правильным поведением. Разные виды блага представляется ему целями, к которым стремится человек во всех видах своей деятельности. В качестве цели благо становится предметом желания и, главное — выбора человека. Сиджвик подчеркивает, что в первую очередь его интересует благо как цель, и лишь затем — благо как средство достижения цели.

Высшее благо — это безусловная цель, к которой в конечном итоге стремятся все люди, какие бы конкретные цели они ни преследовали и к каким бы конкретным благам они ни стремились. В этом смысле можно утверждать, что понятие высшего блага в контексте рассуждений Сиджвика оказывается неморальным: оно определяет направленность морального поведения, как и всех других разновидностей действий человека, а также накладывает на него ограничения.

Кроме того, в этике, которая определяет свой предмет как исследование понятия блага в целом и признает возможность существования самых разных видов блага, возникает вопрос о стандарте для их оценки и предпочтения одного вида блага другому. Поскольку в отличие от суждения о правильности какого-либо действия, императивного по самой своей природе, суждение о хорошем, ценном не является императивным, то решение о реализации того, что в данной ситуации оценивается как хорошее, предстоит принимать, сравнивая на основании определенного стандарта ценности разных вещей, которые человек в состоянии реализовать в этих условиях. Причем одним из наиболее важных, с точки зрения Сиджвика, оказывается вопрос об отношении ценности морального поведения к ценностям неморальных благ.

Таким образом, понятие высшего блага Сиджвика рассматривает: а) как высшую (конечную) цель; б) как стандарт для сравнения и правильного предпочтения благ. Сиджвик ставит перед собой задачу: «исследовать значение (import) понятия УблагаФ ('Good') во всей сфере его применения»¹⁰. Однако «всю сферу» Сиджвик ограничил, чем вызвал серьезную критику со стороны Дж. Э. Мура.

Для Сиджвика весьма существенно поместить понятие хорошего, блага в контекст человеческого существования: «Поскольку я думаю, что если мы внимательно рассмотрим те постоянные результаты, помимо качеств человеческих существ, которые мы обычно считаем хорошими, то в результате рассуждения мы не сможем обнаружить ничего, что обладало бы этим качеством хорошесть, вне отношения к человеческому существованию, или по меньшей мере — к некоторому сознанию или чувству»¹¹. Какими бы объективными и не зависящими от человека ни казались некоторые блага, они не имеют ценности вне отношения к человеческому существованию и обретают ценность как возможные объекты созерцания другого человека и как то, что возможно окажет на этого человека положительное влияние. Так обстоит дело с красотой в произведениях искусства и в природе, так обстоит дело со знанием и со всеми теми вещами, которые иногда считаются ценными сами по себе. Признание же объективности такого рода вещей, скажем, красоты не означает ее независимости от человека, а указывает на существование объективного стандарта красоты, имеющего силу для всех людей.

Среди всего, что имеет отношение к человеческому существованию, Сиджвик выделяет две цели, которые могут рассматриваться в качестве высшего блага: «...я считаю, все признают, что для человека разумно стремиться к красоте, знанию и другим идеальным благам, точно так же, как и к существующим не зависимо от нас материальным вещам в той мере, в какой они способствуют (1) счастью или (2) совершенству или превосходству¹² человеческого существования»¹³. Кроме того, как уже говорилось, с точки зрения Сиджвика, для этики имеет значение не всякое благо, а именно то, которое человек может реализовать в своем поведении.

Дж. Э. Мур считает, что Сиджвик неправомерно сужает как предметную область этики, так и сферу приложения понятия блага. Для Мура существенная ограниченность большинства теорий, в которых провозглашается практическая ориентация этики, состоит в том, что их авторы сосредотачивают свое внимание на выявлении значений добра и зла лишь в приложении к поведению человека. Мур соглашается с тем, что этика должна отвечать на вопрос о том, каким должно

быть хорошее поведение, однако адекватный ответ, с его точки зрения, можно получить, лишь прояснив понятия «поведение», «добро», «зло». Скажем, понятие «добро» применяют не только к поведению, но и ко множеству других вещей. И если исследователь ограничивает сферу своего рассмотрения лишь поведением, он может принять за свойство «добро» какое-то другое свойство, которое не является общим для всего, что считается хорошим. Но так можно принять за добро то, что добром не является, и тем самым совершить ошибку в определении понятия добра и в приложении к хорошему поведению. Так что этика, ограничивающая свой кругозор анализом понятий добра и зла в поведении, не может быть практической. Сам Мур формулирует предметную сферу этики как «сферу общего исследования проблемы, что такое добро»¹⁴.

Из приведенных выше рассуждений понятно, что Мур не мог принять саму предложенную Сиджвиком постановку проблемы блага. Мур делает множество вполне правомерных замечаний в отношении подхода Сиджвика к анализу понятия блага в целом, который, по мнению Мура, в конечном итоге привел Сиджвика к ошибочному истолкованию этого понятия. Например, Мур в ответ на утверждение Сиджвика о том, что создание красоты, при том что она не будет доступна созерцанию других человеческих существ, нельзя считать разумной целью, резонно замечает, что красота сама по себе более ценна, нежели уродство, даже если ни то, ни другое не будут доступны человеческому созерцанию. Отрицать это невозможно. И, считает Мур, если «выбирать только между красотой и уродством, то красота сама по себе была бы большим добром, чем уродство»¹⁵. Конечно, если бы люди могли созерцать этот прекрасный мир и радоваться ему, он стал бы еще прекраснее. Однако, с точки зрения Мура, это не противоречит его 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»¹⁶. Признание ограниченности сферы применения блага в концепции Сиджвика, как считает Мур, ведет к ошибочному пониманию этого понятия: «Если, как я полагаю, не только предметы, связанные с человеческим существованием, могут быть целями сами по себе, то Сиджвик не может претендовать на то, что он открыл высшее благо (*summum bonum*)»¹⁷.

К каким же выводам относительно сущности понятия добро¹⁸ пришел Мур, основываясь на своем подходе? Центральное положение Мура, сделавшее его знаменитым, состоит в следующем: «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»¹⁹. В какой же мере данный результат исследования понятия «добра» позволяет этике быть адекватным практическим знанием? Вероятно, даже с точки зрения самого Мура, он не имел отношения к реальной моральной жизни людей. Те вопросы, которые имеют к ней отношение, а именно — какое поведение является правильным, он специально рассматривает в главе «Этика и поведение». Согласно Муру, правильными можно считать те поступки, совершение которых приводит к наибольшему благу. Анализ же содержания понятия наибольшего блага, посвящена последняя глава «Принципов этики» — «Идеал». Главным в этой главе для Мура является как раз тот самый вопрос, на который и стремился ответить Сиджвик в своей этике: «Что является абсолютным добром или благом человека?»²⁰. И здесь оказывается, что, по Муру, «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»²¹.

Не вдаваясь в детали, можно заметить, что общее представление Сиджвика и Мура о сфере применения понятия «блага для человека» достаточно схожи. В этой связи возникает вопрос о том, какое же значение для представления Мура о правильном поведении и благе для человека имеют его выводы в отношении термина «добро»? Этим вопросом задается А.Макинтайр. Он выделяет три центральных положения «Принципов этики» Мура: первое касается определения добра, хорошего как некоторого простого, неопределимого неприродного качества; второе касается выявления критерия правильного поведения, который оказывается утилитаристским; наконец, в третьем очерчивается сфера идеала, или высшего блага для человека, содержание которой составляет удовольствие от дружбы и красоты. Нельзя не согласиться с выводом Макинтайра о том, что три данных положения логически друг от друга не зависят и не будет никакого нарушения последовательности, если некто будет соглашаться с одним из этих положений и отрицать два остальные²².

Что же касается позиции Сиджвика, то в данном случае она выглядит вполне последовательной и обоснованной. Он не ограничивает предметную область этики. Этика для него по самой своей приро-

де связана с существованием человека. Именно на основании представления о ключевых особенностях человеческого существования Сиджвик выявляет *все* возможные, с его точки зрения, типы этических теорий²³. Этика и должна точно и определенно отвечать на вопросы, порожденные природой и условиями человеческого существования. Этическое исследование должно показать, что жизнь по моральным законам отвечает потребностям человека как человека, и тем самым представить мораль привлекательной для каждого. Однако, по убеждению Сиджвика, современные моралисты, запутавшиеся в своих рассуждениях и превратившиеся в проповедников и краснобаев, не в состоянии сформулировать точные и обоснованные принципы поведения, которые просто не смог бы не признать в качестве ориентира для собственных поступков каждый мыслящий человек. Они предъявляют человеку множество необоснованных, неочевидных требований, которым можно лишь безропотно подчиниться, но разумом принять невозможно. Тем самым моралисты превращают мораль в чуждую человеку поработавшую силу. Сиджвик же ставит перед собой задачу выявления таких подлинно рациональных принципов в нравственном сознании человечества, которые каждый разумный человек мог принять как свои собственные. Выявив в качестве таковых принципы справедливости, разумной благожелательности и разумного себялюбия, Сиджвик признает их абстрактность. Расшифровка же понятия блага, которое включено в каждый из принципов, с его точки зрения, позволит наполнить их содержанием, сделать более конкретными и определенными. В связи с этим постановку главной этической проблемы Муром Сиджвик бы посчитал не имеющей к этике совершенно никакого отношения, да и вообще бессмысленной. Сам он, думается, мог бы признать этическую значимость рассмотрения умозрительных проблем лишь в том случае, если необходимость обращения к ним выявилась бы при анализе проблем, связанных с человеческим существованием, но сами умозрительные проблемы и в этом случае не могли бы быть предметом собственно этического анализа.

Таким образом, с точки зрения Сиджвика, содержание понятия блага следует рассматривать в контексте человеческого существования как безусловную цель человека, к которой он стремится ради нее самой; как высшую ценность (идеал); как критерий, на основании которого человек должен оценивать возможные направления действия и принимать решения о совершении тех или иных поступков в обычных ситуациях и в ситуациях конфликта между разными принципами поведения. По убеждению Сиджвика, высшее благо следует

искать в сфере счастья или совершенства. Основные требования, которые предъявляет Сиджвик к определению блага: оно должно быть содержательным, точным и определенным, нетавтологичным. Кроме того, высшим благом может быть признано лишь то, что не допускает никакого ограничения и само ограничивает стремление человека к другим видам блага.

Благо и удовольствие

Одной из самых простых, с точки зрения Сиджвика, является гедонистическая интерпретация понятия блага. Смысл ее состоит в том, что благо отождествляется с удовольствием и все, что ведет к удовольствию, считается хорошим. В рамках данной позиции разные виды блага сравниваются как источники удовольствия. Эту интерпретацию Сиджвик не считает вполне обоснованной. Неприемлемость такой позиции для него определяется тем, что удовольствие само по себе нельзя считать безусловно хорошим в том смысле, что не всякие удовольствия люди оценивают как хорошие. Чтобы показать это, Сиджвик обращается к анализу разных видов удовольствий.

Гедонистическая позиция находит свое основание в том факте, что некоторые вещи, доставляющие чувственное или эмоциональное удовольствие, человек считает хорошими. Такое удовольствие в первую очередь исходит от вещей, которые человек не рассматривает как средство достижения каких-либо отдаленных целей и не связывает их со сферой характера и поведения. Эти непосредственные удовольствия могут доставлять, например, хорошие обеды, вина, а также, с точки зрения Сиджвика, поэмы, музыку, картины. Опыт переживания этих удовольствий «... prima facie подтверждает интерпретацию «хорошего» ('good') как эквивалента «приятного» ('pleasant')»²⁴. Однако в этике речь идет о том благе, которое принадлежит сфере поведения и характера человека. Поэтому далее Сиджвик анализирует удовольствия, которые в наибольшей степени *сходны* с удовольствиями, имеющими отношение к сфере поведения и характера, поскольку они уже не являются непосредственными. Эти удовольствия относятся к «объектам вкуса» ('objects of taste'). Удовольствия, связанные с «объектами вкуса», могут давать те же вещи, от которых получают непосредственные удовольствия. Однако когда речь идет об удовольствиях, связанных с «объектами вкуса», считает Сиджвик, здравый смысл человечества скорее всего усомнится в том, что всякое удовольствие, получаемое от какой-либо вещи, служит достаточным основанием для признания этой вещи хорошей.

Первое ограничение понятия удовольствия при определении хорошего через удовольствие связано с тем, что согласно здравому смыслу нечто доставляющее удовольствие можно оценить как хорошее лишь в том случае, если оно доставляет особое, специфичное именно для природы данной вещи удовольствие. Например, вино может доставлять удовольствие в силу того, что его считают полезным, или какая-либо поэма может доставлять удовольствие от того, что преподносит моральные уроки. Иными словами, в данном случае удовольствие доставляет осознание полезности вещи. Однако ни вино, ни поэму нельзя считать хорошими лишь потому, что они полезны. Вино оценивают как хорошее лишь в том случае, если оно доставляет то удовольствие, которое должно доставлять вино, и лишь ту поэму можно считать хорошей, которая доставляет эстетическое удовольствие, а не моральное удовлетворение. Отсюда Сиджвик делает заключение: «Следовательно, когда мы начинаем рассматривать значение термина «хороший» в применении к поведению, ... нет никакого основания предполагать, что оно имеет какое-либо отношение ко всем удовольствиям или соответствует *всем* удовольствиям, которые могут проистекать из поведения. Скорее восприятие «хорошести» ('goodness'), или добродетели в действиях аналогично восприятию красоты в материальных вещах, обычно сопровождающемуся особым удовольствием, которое мы называем «эстетическим». Но это восприятие часто не имеет никакого отношения к общей полезности (usefulness) или пригодности (agreeableness) вещи, которую считают прекрасной»²⁵.

Другое ограничение в понятие удовольствия вносит тот факт, что даже когда какую-либо вещь считают хорошей в силу того, что она доставляет удовольствие, соответствующее ее природе, суждение далеко не всякого человека, в котором утверждается «хорошесть» вещи, может считаться обоснованным. Сиджвик подчеркивает, что обоснованным в данном случае может считаться лишь суждение людей «хорошего вкуса» ('good taste'). И если невозможно не доверять суждению любого человека о том, что нечто доставляет ему удовольствие, то «... подтверждение хорошести любого объекта предполагает, по нашему убеждению, принятие универсально обоснованного стандарта (universally valid standard), приписанного представленному в суждении людей, которым мы приписываем хороший вкус»²⁶. Кроме того, Сиджвик указывает, что применение термина «хороший» к понятию вкуса, не эквивалентно утверждению его приятности. В данном случае употребление слова «хороший» подразумевает «соответствие эстетического суждения... предполагаемому идеалу, отклонение от которого означает ошибку и несовершенство»²⁷.

Свидетельством в пользу неправомерности отождествления блага и хорошего с удовольствием является, по Сиджвику и то, что опытные эксперты нередко перестают испытывать приятные эмоции от высоко оцениваемых ими вещей, их оценка является в большей степени интеллектуальной. И напротив, «свежесть и полнота чувства», как правило, не сопровождаются вкусом и суждением, и человек «свежего и полного чувства» получает больше удовольствия от менее достойных вещей, нежели эксперт — от наилучших.

Таким образом, Сиджвик приходит к заключению о неправомерности определения понятия блага, хорошего через удовольствие. По его мнению, оценка того, насколько поведение является хорошим, не тождественна оценке количества порождаемого таким поведением удовольствия, поскольку «(1) аналогия заставит нас признать, что приписывание хорошеи в случае поведения как и в случае объектов вкуса вообще, может соответствовать не всему проистекающему из поведения удовольствию, а особому удовольствию, в данном случае — созерцательному удовлетворению бескорыстного наблюдателя. (2) [Поведение] даже может не порождать и это особое удовольствие ... пропорциональное его хорошеи, но лишь (большой частью) у людей хорошего морального вкуса. Но даже и в этом случае мы можем отделить интеллектуальное понимание хорошеи, которое включает понятие идеального объективного стандарта, от приятной эмоции, которая обычно его сопровождает, и можем представить последний элемент сознания бесконечно уменьшенным»²⁸.

Анализируемые выше рассуждения Сиджвика касались невозможности в первую очередь определять прилагательное «хорошее» через удовольствие. Однако, по замечанию автора «Методов этики», ситуация несколько не меняется и при переходе от прилагательного «хороший» к существительному «благо». Существительное «благо», по настоянию Сиджвика, также недопустимо отождествлять с удовольствием, или счастьем. Само положение гедонизма, согласно которому удовольствие, или счастье человека и есть благо или высшее благо, служит косвенным выражением признания различия значений двух этих терминов.

Благо и желание

Следующий вопрос, который рассматривает Сиджвик в попытке выявить значение терминов «благо», «хорошее», касается возможности определения этих терминов через желание. Анализируя данный вопрос, Сиджвик имеет в виду прежде всего позицию Гоббса и

его последователей, согласно которым все, что является объектом стремления, или желания человека есть для него благо, а все, что вызывает отвращение — зло. Для упрощения обсуждения Сиджвик предлагает ограничиться рассмотрением вопроса о правомерности определения только личного (а не общего) блага через стремление, или желание. При этом он считает важным различать фактически желаемое (*desired*) и желательное (*desirable*). Последнее означает не «то, что должно желаться», а «то, что желалось бы с силой, пропорциональной степени желательности, если бы считалось достижимым посредством произвольного действия при предположении, что субъект желания (*desirer*) обладает совершенным как эмоциональным, так и интеллектуальным предвидением состояния осуществления или удовлетворения [желания]»²⁹.

Фактически желаемое, по убеждению Сиджвика, недопустимо отождествлять ни просто с благом, ни тем более с подлинным благом. Аргументация Сиджвика состоит в следующем. Во-первых, часто человек неодолимо желает того, что по его собственному убеждению не может считаться для него благом. Например, он может желать шампанского, даже если знает, что это вредно для его здоровья, или может испытывать неодолимое желание отомстить при понимании, что его подлинное благо состоит в примирении и т.д. Странники определения блага как объекта фактически желаемого могут возразить, что в таких случаях желаемый объект сопровождается другими неблагоприятными последствиями, которые не были предметом желания. Их проявление порождает отвращение, сила которого могла бы заставить человека отказаться от изначального желания. Однако этого не происходит по той причине, что человек лишь *предвидит* неблагоприятные последствия, но не *предчувствует* их. Соглашаясь с данными рассуждениями, Сиджвик замечает, что множество других ситуаций указывает на неправомочность отождествления личного блага и объекта желания. Часто удовлетворенное желание вызывает у человека разочарование, иногда, даже удовлетворяя желание, человек осознает иллюзорность ожидания блага от этого удовлетворения и т.д. Во-вторых, человек также подавляет в себе желания, которые он не может осуществить посредством произвольного действия. Это касается, например, хорошей погоды, совершенного здоровья, славы, великого процветания и т.п. Однако ничто не заставит считать все это меньшим благом. Данные рассуждения, как считает Сиджвик, в достаточной мере подтверждают неправомочность отождествления личного блага человека с фактически желаемым. Последнее можно назвать лишь «видимым благом» (*'apparent good'*), но никак не благом в его подлинном значении.

Попытка определить благо через желательное, с точки зрения Сиджвика, также требует уточнения термина «желательное». Когда человек желает какого-либо конкретного для себя блага, его осуществление в контексте блага для человека в целом может быть оценено как зло. Поэтому когда пытаются определить понятие личного конечного блага ('ultimate Good'), имеют в виду не просто благо, но благо в целом ('good on the whole'). Этот факт заставляет по-иному рассматривать отношение «моего блага в целом» и желания, которое, как стремится показать Сиджвик, является достаточно сложным. Для того, чтобы проанализировать это отношение, он ограничивает значение понятия желания «желанием, которое становится практическим в волеии» (поскольку можно желать чего-либо, но не предпринимать никаких усилий для реализации своего желания). С учетом данной поправки Сиджвик уточняет понятие личного блага в целом, включая в него понятие последствий: «Мое благо в целом — это то, чего я должен в действительности желать и к чему должен стремиться, если я могу предвидеть и осуществить в воображении все последствия этого стремления во время совершения выбора»³⁰. Но и этого недостаточно: «Простой факт, что человек потом не чувствует достаточно сильного отвращения к последствиям действия, чтобы сожалеть о нем, нельзя принять в качестве полного доказательства того, что он действовал во имя своего «блага в целом» ('good on the whole')»³¹. Наихудшими последствиями действий людей Сиджвик считает то, что в результате совершения таких действий человек начинает желать меньшего для себя блага и в конечном итоге приучается вести жизнь «сытой свиньи». Чтобы избежать понижения понятия блага, Сиджвик окончательно формулирует его как то, «... что человек желал бы в данный момент и к чему стремился бы в целом, если бы в настоящий момент времени точно предвидел и адекватно осуществил бы в воображении все последствия всех доступных ему линий поведения»³². Требование принимать во внимание все возможные последствия поведения приобретают здесь ключевое значение. Данное определение блага через желание Сиджвик считает вполне приемлемым, хотя и достаточно сложным. Существенной особенностью этого определения является то, что несмотря на очевидное идеальное содержание понятия (благо означает нечто такое, чего люди далеко не всегда желают в действительности), оно в данном контексте не предполагает никакого императива, поскольку идеальный элемент блага здесь интерпретируется исключительно в терминах действительного и гипотетического факта³³.

Несмотря на то, что Сиджвик не возражает против выше сформулированного определения личного блага в целом, он все же считает, что большей поддержкой здравого смысла пользуется мысль Дж.Батлера о том, что понятие личного блага в целом имплицитно предполагает рациональное требование стремиться к нему. Скрытая императивность с особой силой ощущается в ситуациях конфликта мотивов. Далее, если личное благо в целом — это то, чего человек должен желать и стремиться реализовать в контексте существования одного этого человека, при условии, что его разум находится в гармонии с его чувствами, то определение высшего блага в целом требует принимать во внимание *все* существующее.

Как в понятии личного блага в целом, так и в понятии общего блага императивный элемент присутствует скрыто. Суждения о том, что определенный вид поведения является правильным, и суждения о том, что определенный вид поведения можно оценивать как благо (все равно личное или общее) отличаются по следующим основаниям. Первое суждение содержит вполне определенное предписание осуществить данное поведение. Кроме того, содержащееся в данном суждении понятие правильного или должного предполагает, что предписываемое поведение может быть осуществлено посредством произвольного действия человека. Суждение же о благе не может содержать столь определенное предписание, во-первых, поскольку в нем не содержится пока еще указания на то, ведет ли данное конкретное поведение к наибольшему благу, которого мы можем достичь в данных обстоятельствах. Во-вторых, как хорошие и как совершенные мы можем оценивать и те действия, реализация которых не в нашей власти, по крайней мере непосредственно и в данный момент.

Благо и добродетель

Представление о высшем благе как добродетели Сиджвику кажется одним из самых распространенных. В самом общем смысле Сиджвик определяет добродетель как положительное качество характера человека, которое проявляется в исполнении долга или в совершении сверхдолжных действий. Добродетелью человек *обладает*, и такое обладание устойчиво и длительно в отличие от тех действий и чувств, в которых добродетель проявляется. Обладание добродетелью многим представляется достойной целью человеческого стремления, которую Сиджвик обозначает термином «совершенство» ('Perfection'). Так что, ставя вопрос о возможности определения понятия высшего блага через добродетель, Сиджвик по существу рассуждает о том, пра-

вильно ли отождествлять высшее благо с совершенством и можно ли вообще считать совершенство если не всем высшим благом, то хотя бы одним из его необходимых элементов.

Одной из самых распространенных ошибок при разного рода попытках определения блага через добродетель, по мнению Сиджвика, является ошибка логического круга в определении. Такую ошибку совершают и те, кто отождествляет добродетель с исполнением общих моральных предписаний и запретов, и те, кто считает добродетель совершенством поведения и характера, не поддающегося определению, а улавливаемому в каждом конкретном случае посредством натренированной интуиции. Скажем, предписания и запреты морали здравого смысла, как стремится доказать Сиджвик, производны в конечном итоге от принципов справедливости, рациональной благожелательности и рационального себялюбия, каждый из которых содержит ссылку на понятия блага. Поэтому когда понятие блага пытаются определить через таким образом понимаемую добродетель, круг в определении неизбежен. Попытки интерпретации добродетели как объекта интуиции также, согласно Сиджвику, содержат скрытую ссылку на понятие блага как на безусловный стандарт. Это обнаруживается, когда пытаются отделить добродетель от порока, в который она превращается, становясь избыточной. Скажем, здравый смысл человечества, считающий щедрость, бережливость, мужество, кротость желательными ради них самих, проводит границу между этими добродетелями и пороками расточительности, скупости, безрассудства, безволия не на основе интуиции, а на основе соотнесения либо с правилами долга, либо с понятием блага. Другие же качества как самоконтроль, усердие и т.п. могут считаться добродетелями лишь если направлены на хорошие цели. Добродетели же, не подверженные избытку, среди которых Сиджвик называет мудрость (интуиция блага и средств его достижения), благожелательность (целенаправленные действия «творения блага»), справедливость (беспристрастное распределение блага в соответствии с обоснованными правилами), включают понятие блага, которое должно быть изначально определенным.

Преодолеть ошибку логического круга в определении позволит, по мнению Сиджвика, другой подход к пониманию добродетели — когда рассматриваются не конкретные проявления добродетели, а добродетель в ее родовом определении, а именно — как «определенность воли совершать все то, что считается правильным и стремиться к осуществлению всего того, что считается наилучшим»³⁴. При анализе данной позиции Сиджвик имеет в виду Канта, однако прямо на

него не ссылается. При данной интерпретации добродетели логической ошибки удастся избежать в силу того, что «доброта воли», или «субъективная правильность», не зависит здесь от объективного знания того, что является правильным и наилучшим, тем самым она не содержит понятия блага. Вместе с тем попытку определения высшего блага через таким образом понимаемую добродетель Сиджвик считает несовместимой со здравым смыслом человечества. Понятие доброй, или субъективной, воли с точки зрения здравого смысла предполагает объективный стандарт, на это указывает само понятие доброты воли. Но в рамках данной концепции, по мнению Сиджвика, сам такой стандарт не предлагается. Утверждать же, что высшее благо всецело состоит в стремлении к правильному или наилучшему и не ставить перед разумом никакой объективной цели, Сиджвик считает очевидным парадоксом. По существу это утверждение означает, что благо состоит в том, чтобы человек действовал исключительно по своему собственному убеждению. Сиджвик соглашается с тем, что человек и не может действовать в морали иначе, как в убежденности собственной правоты. В этом и состоит специфика морального мотива. Но оценивая поступки других людей, мы осознаем, что их поведение может одновременно быть субъективно правильным и объективно неправильным. Чаще всего как объективно неправильные оцениваются те действия, которые причиняют страдания другим людям. Скажем, в убежденности своей правоты действует фанатик, но никто не будет считать его поведение благом. Кроме того, поступки, совершенные под воздействием чистых моральных мотивов, преобладающих над внеморальными мотивами, не всегда оцениваются здравым смыслом как высшее благо на том основании, что иногда более достойные поступки совершают под влиянием именно внеморальных мотивов, скажем из любви к другому человеку и т.п.

Высшее благо неправомерно отождествлять с добродетелью и в том случае, если добродетель понимается не как свойство поведения, а как свойство характера. Тогда высшее благо можно интерпретировать как совершенный характер человека. Данную интерпретацию Сиджвик также считает необоснованной в силу того, что о характере человека можно судить лишь по его проявлению в поведении. А поведение можно считать хорошим лишь в том случае, если его последствия благоприятны как для существования самого обладателя хорошего характера, так и для людей, на которых его поведение оказывает воздействие. Так что сам по себе характер не может рассматриваться в качестве блага, и выработка хорошего характера не может быть признана в качестве безусловной цели.

Из всех этих рассуждений Сиджвик делает вывод о том, что высшее благо не может быть определено через добродетель. Такой вывод он считает правильным и в отношении прочих, внеморальных, талантов и совершенств человека, поскольку какое бы восхищение они ни вызывали, «... размышление показывает, что они ценны лишь с точки зрения блага, или желанной сознательной жизни (*desirable conscious life*), в которой они осуществлены, будут осуществлены или осуществление которых будет каким-то образом ей способствовать»³⁵. А желанную сознательную жизнь он определяет как счастье. В контексте такой интерпретации добродетель не просто нельзя отождествлять с высшим благом, но даже нельзя считать его составной частью. Для того, чтобы показать это, Сиджвик предлагает оценить значимость добродетели самой по себе. Например, если мы представим жизнь праведного мученика, которая не сопровождается удовольствием, а переполнена страданием во имя других, мы не сможем считать ее счастливой. Как и в других похожих случаях за подтверждением Сиджвик обращается к здравому смыслу человечества и не сомневается в том, что найдет поддержку.

Таким образом, совершенство, с точки зрения Сиджвика, неправомерно считать высшим благом. В качестве высшего блага можно рассматривать лишь счастье.

Счастье

Высшим благом для человека в понимании Сиджвика является все то, что поддерживает его жизнь в аспекте сознания (а не в биологическом аспекте). Однако не всякую сознательную жизнь можно считать высшим благом, поскольку нередко она содержит как удовольствия, так и страдания. Сохранение жизни, переполненной страданием, Сиджвик считает очевидным злом. Тогда в качестве высшего блага, с его точки зрения, мы должны рассматривать исключительно желанное сознание (*Desirable Consciousness*), или счастье. Данное утверждение в интерпретации Сиджвика означает, «... (1) что ничто не является желанным, помимо желанных чувств и (2) что желанность каждого чувства познается лишь непосредственно, во время его переживания, и, следовательно, конкретное суждение разумного существа по вопросу о том, в какой мере каждый элемент чувства обладает качеством высшего блага, должно быть принято как окончательное»³⁶. Таким образом, Сиджвик отождествляет высшее благо со счастьем, а счастье — с удовольствием.

Главный аргумент Сиджвика в пользу утверждения именно счастья в качестве высшей цели человека состоит в том, что любые, самые достойные проявления человеческого совершенства признают в качестве блага лишь в том случае, если непосредственно или в конечном итоге они не причиняют страдания людям, не уменьшают их счастья, а, напротив, увеличивают его. Иными словами, именно счастье является безусловной целью стремления людей, критерием оценки их поступков и основанием для выбора. Счастье неморально, оно служит обоснованием всех стремлений, поступков человека во всех сферах его жизни, будь то мораль, искусство, наука и др.

Вместе с тем Сиджвик признает, что сознание, помимо чувств, включает знания и проявления воли (volitions). Возникает вопрос, можно ли при анализе содержания счастья игнорировать другие элементы сознания. Применяя метод изоляции, «изолируя» знание как отдельный факт индивидуального психического опыта от сопровождающего его чувства, с одной стороны, и от характеристики знания, которая выражает отношение познающего разума к познаваемому объекту и обозначается термином «истинность» — с другой, Сиджвик стремится показать, что такое знание в отношении желания абсолютно нейтрально. То же самое касается и проявлений воли: если изолировать их от сопровождающего чувства и от отношения к норме или идеалу, они также не могут быть желанными сами по себе. Сиджвик соглашается с тем, что такие состояния сознания, как познание истины, созерцание красоты, проявления воли в утверждении свободы или добродетели люди признают ценными не на основании их приятности, а на основании их влияния на состояние сознания в будущем или на объективные отношения разумного существа к тому, что находится вне его (к предмету знания, к идеалу или норме). Последнее Сиджвик иллюстрирует следующими примерами. Человек может предпочитать жизнь в стремлении к истине, отдавая себе отчет в том, что жизнь в путях расхожих мнений гораздо комфортнее и приятнее. Чувство удовлетворения здесь обусловлено самой объективностью отношения человека к предмету знания, и именно объективность отношения, а не удовольствие здесь предпочитается. На это указывает и тот факт, что если впоследствии этот человек обнаружит ошибочность своего знания, он поймет, что его предпочтение было ошибочным. Тем не менее на вытекающий из данных рассуждений вопрос о том, правомерно ли рассматривать познание истины, созерцание красоты, свободное или добродетельное действия, или «идеальные блага» составными частями высшего блага наряду со счастьем, Сиджвик дает отрицательный ответ.

Аргументация Сиджвика состоит из двух положений. Во-первых, как он считает, если каждый обратится к своему собственному интуитивному суждению, то придет к выводу, что все эти состояния сознания оцениваются как благо лишь в том случае, если они содействуют счастью разумных существ. Во-вторых, здравый смысл человечества не только признает, что «идеальные блага» разными способами производят удовольствие, но и одобряет их пропорционально количеству производимого удовольствия. Это очевидно в отношении красоты, в отношении проявлений воли в осуществлении, в частности, социальных добродетелей. Если же человек настолько усердствует в культивировании добродетели, что это приводит его к моральному фанатизму, враждебному общему счастью, то его усердие как благо оценивать никто не станет. Легкое затруднение Сиджвик испытывает лишь при аналогичной интерпретации ценности знания. Это затруднение отчасти вызвано тем, что некоторые виды знания не имеют осчастливливающих человечество последствий, более того, кажутся иногда абсолютно бесполезными с точки зрения здравого смысла, и тем не менее ценность знания оценивается достаточно высоко. Из этого затруднения Сиджвик выходит следующим образом. Он считает, во-первых, согласно здравому смыслу в конечном итоге ценность знания следует оценивать все-таки в зависимости от его полезности для жизни людей. Во-вторых, кажущееся чисто умозрительным знание может позитивно повлиять на жизнь людей в будущем, может пролить свет на другие, практические области знания. В-третьих, культивирование интеллектуальных способностей имеет большое значение для процветания общества. И, кроме того, познание доставляет удовольствие познающему. Так что и знание в конечном итоге здравым смыслом одобряется пропорционально его благоприятным последствиям на жизнь человечества. Приведенные аргументы, по мнению Сиджвика, вполне убедительно показывают, что как «идеальные блага», так и иные, помимо чувства, элементы сознания неправомерно считать составляющими высшего блага.

В отношении данной трактовки понятия высшего блага Дж. Мур делает ряд важных критических замечаний. В частности, он указывает на нарушение в аргументации Сиджвика «принципа органических связей», который состоит в том, что «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... может быть гораздо больше ценности составных частей»³⁷. А все, что обладает ценностью, представляет собой органическое целое. Так что, по мнению Мура, в действительности аргументы Сиджвика подтверж-

дают лишь то, что счастье, или удовольствие, можно считать только составной частью высшего блага: «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 путем вытекает предположение, что вся ценность такого целого принадлежит только удовольствию»³⁸. Для того, чтобы понять, в какой мере счастье, или удовольствие, может рассматриваться как благо само по себе, Мур использует метод изоляции, который Сиджвик в ходе анализа содержания высшего блага не применяет лишь к понятию счастья. Если перед здравом смыслом человечества поставить вопрос «Можем ли мы признать, как что-то очень ценное, существование одного только сознания удовольствия, даже в самом большом количестве, и абсолютно ничего больше?», Мур уверен, что ответ будет отрицательным³⁹.

Вместе с тем Мур не возражает ни против утилитаристских практических выводов в целом, ни против обращения к здравому смыслу для подтверждения этих практических выводов. Скажем, он согласен с тем, что здравый смысл одобряет различные, по выражению Сиджвика, «идеальные блага» пропорционально той степени, в которой они порождают удовольствие. Если такая пропорциональность существует, считает Мур, это доказывает лишь то, что «удовольствие является хорошим критерием правильных поступков, что тот же поступок, который производит наибольшую сумму удовольствия, одновременно производит ... наибольшую сумму добра». Однако на основании этого нельзя делать вывод, что наибольшее удовольствие устанавливает, что является наилучшим⁴⁰.

Следует отметить, что именно вопрос о критерии правильных поступков Сиджвик ставил перед собой при построении концепции высшего блага. Вместе с тем он осознавал некоторую уязвимость своей трактовки понятия высшего блага. Это заставило его внести ряд уточнений в концепцию высшего блага⁴¹. Во-первых, он подчеркивает, что его понимание удовольствия отличается от общепринятого. Под удовольствием он понимает *все* виды сознания, которые желают сохранить и воспроизвести и исключает из этого понятия те из них, которые противоречат моральным и эстетическим инстинктам людей, а именно — грубые чувственные ощущения. Во-вторых, человек испытывает самые значимые удовольствия, когда объектом его желания становится достижение не собственного удовольствия, а иных целей. Так что «само принятие удовольствия в качестве высшей цели поведения подразумевает практическое правило, согласно которому

удовольствие не всегда должно быть сознательной целью»⁴². И если здравый смысл отказывается даже понятие *личного* блага ограничивать стремлением человека исключительно к собственному счастью, то на том лишь основании, что человек, захваченный желанием этой единственной цели, окажется менее счастливым, поскольку лишает себя иных значимых удовольствий, например удовольствия от совершения благожелательных действий. В-третьих, часто утверждение о том, что высшее благо человека состоит в счастье, интерпретируется в том смысле, что каждый должен стремиться к собственному счастью за счет счастья других или по меньшей мере пренебрегая их счастьем. Сиджвик подчеркивает отличие своей позиции от гедонистической и утверждает, что его понимание высшего блага подразумевает общее, или наибольшее, благо как «желанное сознание, или чувство бесконечного множества разумных существ, живущих и тех, которые будут жить». Такое понимание, по его мнению, не может вызвать возражение здравого смысла.

Однако правомерность утилитаристской трактовки высшего блага вызвала другие сомнения. Они касались моральной обоснованности предъявляемого человеку требования жертвовать личным благом во имя общего. Личное благо и общее благо Сиджвик считал равноценными целями человека и, по его собственному признанию, он не смог предложить решения, примиряющего стремление человека к этим нередко несовместимым целям. Особенность практического разума, которая проявляется в его направленности на две разные цели, автор «Методов этики» квалифицировал как «дуализм практического разума». Наконец, в-четвертых, Сиджвик пришел к заключению, что счастье достигается наиболее полно в той мере, в какой непосредственное стремление к нему оказывается ограниченным. Более того, он утверждает, что «стремление к вышеупомянутым идеальным объектам — Добродетели, Истине, Свободе и т.д. ради них самих косвенно и во вторую очередь, но не в первую очередь и не абсолютно, рационально не только с точки зрения счастья, которое будет следствием их осуществления, но и с точки зрения того счастья, которое порождено бескорыстным стремлением к ним»⁴³. Практически в подтверждение данного уточнения Сиджвика Мур обращает внимание на различие вопросов о том, *что* является конечной целью, и о том, насколько эта цель достижима как таковая или же она требует одновременной реализации других целей⁴⁴. Конечной целью стремления человека и критерием сравнения ценности различных благ, основанием для ограничения стремления к ним Сиджвик считал их влияние на общее счастье.

Сиджвик не настаивал на абсолютной адекватности своей концепции высшего блага. Вероятно, он осознавал неопределенность собственной трактовки удовольствия, что проявилось в постоянных дополнительных оговорках, уточнениях и в значительном в конечном итоге расширении этого понятия. Здравый смысл человечества вообще вряд ли узнал бы удовольствие в созданном Сиджвиком образе желанного сознания. Однако для Сиджвика было важно то, что именно данная трактовка высшего блага позволяла не только сравнивать разные виды блага между собой, но и сравнивать другие виды блага со счастьем, ведь если ценность счастья признается (что Сиджвик считал неоспоримым), возникает практическая потребность определения не только того, «...должны ли мы в большей степени стремиться к истине, нежели к красоте или к свободе, к одному идеальному устройству общества в большей степени, чем к другому, или может быть мы должны отказаться от всего этого во имя богопочитания и религиозного созерцания, но также того, в какой мере мы должны отдаваться каждому из этих стремлений, если мы предвидим среди их последствий страдания человеческих или других разумных существ или хотя бы утрату удовольствия, которое они в противном случае могли бы испытать»⁴⁵. По мнению Сиджвика, на этот вопрос дает ответ лишь утилитаристская концепция высшего блага. И если этот ответ кажется неудовлетворительным, то он готов принять другую концепцию, но лишь с тем условием, что в рамках этики, предлагающей новую концепцию высшего блага, данный вопрос будет поставлен и решен с учетом требований практической рациональности.

Примечания

- ¹ См.: *Sidgwick H. The Methods of Ethics*. 7th ed. Indianapolis—Cambr., 1981. P. 2–3.
- ² Ibid.
- ³ Ibid. P. 4.
- ⁴ Подробнее об этом см.: *Артемова О.В.* Концепция морали в этическом интеллектуализме Нового времени // Этическая мысль. Вып. 2. М., 2001. С. 132–150.
- ⁵ *Sidgwick H.* Op. cit. P. 391.
- ⁶ Ibid.
- ⁷ Ibid. P. 96.
- ⁸ О разновидностях интуитивизма см. подробнее: *Артемова О.В.* Концепция моральной рациональности в «Методах этики» Генри Сиджвика // Этическая мысль. Вып. 3. С. 173–174.
- ⁹ *Sidgwick H.* Op. cit. P. 106.
- ¹⁰ Ibid.
- ¹¹ Ibid. P. 113.
- ¹² Сиджвик различает понятия совершенства и превосходства человека следующим образом: «Я употребляю термины «совершенство» ('Perfection') и «превосходство» ('Excellence') для обозначения одной и той же конечной цели, рассмотренной несколько в разных аспектах: понимая под тем и другим идеальный комплекс духовных качеств, проявлением которых в человеческой жизни вызывает у нас восхищение и одобрение. Но употребляю термин «совершенство» для обозначения идеала как такового, в то время как термин «превосходство» означает такую частичную реализацию идеала или приближение к нему, которые мы реально обнаруживаем в человеческом опыте» (*Sidgwick H.* Op. Cit. P. 10, note 3).
- ¹³ Ibid. P. 114.
- ¹⁴ *Мур Дж.Э.* Принципы этики // *Мур Дж.Э.* Природа моральной философии. М., 1999. С. 41.
- ¹⁵ Там же. С. 107.
- ¹⁶ Там же.
- ¹⁷ Там же.
- ¹⁸ Л.В. Коновалова переводит английский термин «the Good», употребляемый Муром, как добро. Сиджвик употребляет это же понятие. Однако, думается, что в контексте этики Сиджвика корректнее переводить этот термин как благо, поскольку слово «благо» имеет более широкое, не сводимое к исключительно моральному, значение. Как уже было сказано, в этике Сиджвика понятие благо неморально.
- ¹⁹ *Мур Дж.Э.* Указ. соч. С. 44.
- ²⁰ Там же. С. 189.
- ²¹ Там же. С. 193.
- ²² См.: *Макинтайр А.* После добродетели. М., 2000. С. 24.
- ²³ См. об этом: *Артемова О.В.* Концепция моральной рациональности в «Методах этики» Генри Сиджвика // Этическая мысль. Вып. 3. 2002. С. 173.
- ²⁴ *Sidgwick H.* Op. cit. P. 7.
- ²⁵ Ibid. P.108.
- ²⁶ Ibid.
- ²⁷ Ibid.

- 28 Ibid. P. 109.
- 29 Ibid. P. 111.
- 30 Ibid.
- 31 Ibid.
- 32 Ibid. P. 112.
- 33 Данную интерпретацию блага через желание Ч.Д. Брод считает открытием Сиджвика. До Сиджвика на неоднозначность понятия «желательное» ('desirable') обратил внимание Дж.С. Милль. Он выделил два возможных значения термина: (1) то, что *может быть* объектом желания; (2) то, что *пригодно быть* объектом желания. Эти значения Брод помечает соответственно как «чисто позитивное» и «этически идеальное». Сиджвик же обнаружил третье значение, которое Брод называет «позитивно идеальным». Это значение Брод сравнивает со значением концепции идеального газа. Как и понятие идеального газа понятие моего блага в целом при данной интерпретации исключительно позитивно, так как не предполагает никакой ссылки на обязанность (См.: *Broad C.D. Five Types of Ethical Theory*. L.—N. Y., 1971. P. 174—175).
- 34 *Sidgwick H.* Op. cit. P. 394.
- 35 Ibid. P. 395.
- 36 Ibid. P. 398.
- 37 *Мур Дж.Э.* Указ. соч. С. 114.
- 38 Там же.
- 39 См.: там же.
- 40 См.: там же. С. 112.
- 41 *Sidgwick H.* Op. cit. P. 402—407.
- 42 Ibid. P. 403.
- 43 Ibid. P. 406.
- 44 См.: *Мур Дж.Э.* Указ. изд. С. 111.
- 45 *Sidgwick H.* Op. cit. P. 406.