

Шедворт Ходжсон

# Метафизика опыта

Книга IV. Исцеляющая  
Вселенная

# Шедворт Ходжсон

## Метафизика опыта. Книга IV.

### Исцеляющая Вселенная

*[http://www.litres.ru/pages/biblio\\_book/?art=70935943](http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=70935943)*

*ISBN 9785006432277*

#### **Аннотация**

Предыдущие три книги были посвящены строгой аналитической части задачи. Анализ был направлен на выявление основных принципов, лежащих в основе Вселенной вещей. Были рассмотрены такие вопросы, как природа материи, пространства и времени, а также фундаментальные законы, управляющие их взаимодействием. Цель четвертой книги состоит в том, чтобы увидеть, как отдельные фрагменты головоломки складываются в единую картину. Это позволило сделать обоснованные выводы о природе Вселенной в целом.

# Содержание

Глава VI. Основы этики	5
§1. Природа и область этики	5
§2. Предварительный анализ актов выбора – Окончание: Мотив: Причина	37
§3. Критерий предпочтительности совести	70
§4. Императив совести-обязанности	104
Конец ознакомительного фрагмента.	129

# Метафизика опыта

## Книга IV. Исцеляющая Вселенная

**Шедворт Ходжсон**

*Переводчик* Валерий Алексеевич Антонов

© Шедворт Ходжсон, 2024

© Валерий Алексеевич Антонов, перевод, 2024

ISBN 978-5-0064-3227-7 (т. 4)

ISBN 978-5-0064-2252-0

Создано в интеллектуальной издательской системе Ridero

# Глава VI. Основы этики

## §1. Природа и область этики

Но теперь перейдем к более широкой и сложной теме. Приступая к изучению этики, мы сразу же поднимаемся на большую высоту абстракции и видим расстилающуюся под нами гораздо большую область, чем та, которая ограничена особым классом желаний, ограничивающих горизонт поэтического воображения. Теперь необходимо рассмотреть всю область воления или добровольного действия в его характере выбора между альтернативами, которые должны быть приняты и реализованы. Я имею в виду, в отличие от его функции содействия приобретению знаний, в которой он предстает как элемент мысли, управляемой всеобъемлющей, но все же конкретной целью – познанием, и в которой он, следовательно, относится к области логики. Уже было показано, что эти два характера воления и, следовательно, зависящей от него добровольной реинтеграции исчерпывают все поле сознательного волевого действия; следовательно, Логика и Этика – единственные две практические науки, которые строго необходимы для Философии; Поэтика обладает юрисдикцией, доставшейся ей от Этики в качестве ее сюзерена, над частью, выделенной из более широких владе-

ний Этики, хотя в пределах этой части она является верховной; точно так же, насколько стремление к знанию, насколько воля участвует в принятии решения о его получении, подлежит одобрению моральной совести.

Соответственно, кардинальное и окончательное различие между областями Логики и Этики как практических наук состоит в том, что Логика говорит о том, как мы должны мыслить, если хотим избежать ошибок в мышлении; Этика – о том, как мы должны выбирать, если хотим избежать ошибок в выборе; и мышление, и выбор являются необходимостью нашей природы. И не только оба они необходимы нашей природе, но и неотделимы одно от другого; разделить их можно только с помощью абстракции. Когда мы называем область логики мышлением или рассуждением, а область этики – практикой или поведением, мы делаем это, лишь представляя мысль как постоянный выбор определенной цели, а именно знания или истины факта, до сравнения и оценки фактов, а практику – как постоянное сравнение предпочтительности альтернативных действий, до действия выбора между ними. Мысль невозможна без воления, а воление невозможно без мысли.

Практика, таким образом, работает, можно сказать, по следам мысли, поскольку мысль необходима для представления и сравнения действий с точки зрения их предпочтительности, действий, которые она представляет как еще будущие и одинаково возможные в тот момент, когда

мы должны выбирать между ними; воздержание от любого положительного действия, конечно, рассматривается как одна из возможных альтернатив. Добровольный практический выбор без элемента логического мышления невозможен. Чтобы обозначить этот факт, мы можем говорить о самой практике (в ее имманентном отделе) как о практическом мышлении или рассуждении, противопоставляя ее тем самым чисто логическому мышлению или рассуждению, отличие которого, с этой точки зрения, будет состоять в отказе от всех мотивов, кроме одного – стремления к познанию фактической истины, или, другими словами, в подчинении волевого элемента опеке чистого факта, не делая сам этот волевой элемент объектом своих суждений. Два направления действия или мышления, выделяемые таким образом, можно часто, для краткости, обозначать как практический и спекулятивный Разум, не гипостазируя их, как это, как считается, делал Кант, как отдельные способности разума, способные привести к антагонистическим выводам.

Итак, во всякой практике или практическом мышлении есть основа, известный факт или закон, на котором основывается выбор альтернативных действий. В момент такого выбора, принимая волевым решением любое из альтернативных действий, представленных как возможные, мы рефлекслируем или оглядываемся на уже приобретенный опыт и собираемся вступить в новый, пока еще будущий опыт, который, как мы знаем, будет отчасти нашим собственным тво-

рением. Мы сами, как самосознательные существа, являемся частью хода природы; принимая альтернативное действие, мы определяем ход природы на будущее (начиная с момента выбора) в той мере, в какой это касается нас, действующих субъектов, и в той мере, в какой остальная часть хода природы изменяется в результате нашего действия. Момент практического самосознательного воления или выбора является, таким образом, моментом рефлексивного восприятия, предвосхищающего новый опыт, возникновение которого мы знаем как способствующее определению; и это последнее обстоятельство является отличительной чертой тех самосознательных действий, которые являются предметом Этики.

Теперь, подобно тому, как Логика в своем практическом отделе, или как практическая наука, опирается и применяет выводы своего аналитического отдела, или себя как практической науки, с целью сделать мысль более эффективной как инструмент в достижении фактической истины, а также устранить или исправить ошибки и заблуждения, возникающие в конкретных рассуждениях, так и Этика в своем практическом отделе, или как практическая наука, основывается и применяет выводы Этики как науки о практике, то есть выводы своего собственного анализа практики, насколько это еще не было сделано ни Логикой, ни Поэтикой, последняя из которых, как мы видели, берет в качестве своей области особый отдел практики, а именно, стремление к удовлетво-

рению воображения, стремление, которое само должно было быть разрешено и одобрено принципами, признанными и установленными Этикой. А Этика опирается и применяет выводы своего собственного анализа практики, то есть процессов практического мышления или самосознательного выбора альтернативных действий, с целью сравнения и критики мотивов, которые возникают, и максим, которые формулируют различные виды выбора, который может быть сделан, таким образом исправляя свои ошибки и иллюзии и делая себя более эффективным инструментом в реальном изменении к лучшему хода природы, и в первую очередь действий и характера практически выбирающего субъекта. Обе науки имеют практическое применение, и обе основаны на аналитической и теоретической базе, с помощью которой только и можно обосновать их практические монополии. Обе они также являются науками того, что называется интроспекцией; то есть в конечном счете основаны на фактах сознания, непосредственно воспринимаемых сознанием, размышляющим над своим собственным опытом; и, таким образом, возникают только в самосознании и через него, на основе приобретенного знания, в которое обязательно включается некоторое знание о самосознающем существе как реальном агенте.

И хотя Этика, таким образом, является порождением самосознания, из этого не следует, что самосознание впервые появляется на сцене добровольного действия в Этике. Мы

размышляем, различаем и судим о наших актах выбора, совсем не обязательно обращаясь к Этике, и делали это задолго до того, как узнали о ней; а человечество делало это еще до того, как появилась Этика. Эти акты размышления, различения и осуждения наших собственных актов выбора, несомненно, являются актами самосознания, поскольку они представляют собой моменты рефлексивного восприятия, объектами которого являются предшествующие акты рефлексивного восприятия и выбора, не осознанные (возможно) в качестве актов выбора в момент их совершения. Самосознание, различающее такие акты сознательного выбора и выделяющее их в качестве своего особого объекта-вещества, вероятно, возникает задолго до простого исполнения актов сознательного выбора и, конечно, задолго до своего собственного признания в качестве существенной части особого объекта-вещества Этики в результате дальнейшего осуществления самосознания. Но все акты, будь то сознательный или самосознательный выбор, будь то воление или критика воления, являются актами, которые желания способствовали определению; и в этом характере, следовательно, все они одинаково подвержены пересмотру и критике со стороны более поздних актов самосознания, пересматривающих их в свете дальнейшего опыта или более глубокого понимания взаимодействия и состава мотивов.

Теперь все такие акты самосознания, будь то ранние или поздние, и независимо от того, являются ли их суждения

только ретроспективными, или же они выносятся во время и в процессе размышлений, с целью направить акты выбора, находящиеся на момент совершения, объединяются под названием совесть; истинное значение этого термина, таким образом, устанавливается как рефлексивное восприятие характера или природы собственных актов выбора или волеия субъекта. Совесть, таким образом, не является трансцендентальной способностью, полностью уникальной в своих атрибутах, но просто способом или случаем рефлексивного восприятия или опыта, который, как мы видели в Книге I, включает все моменты реального переживания чего бы то ни было. Или, чтобы еще раз выразить то же самое более кратко, совесть – это самосознание, имеющее волеия для своих особых объектов.

Без самосознания такого рода, то есть без совести, не могло бы быть этики, поскольку судящий субъект не мог бы тогда обладать опытом индивидуального характера; или, другими словами, этика, которая является наукой о характере (ἦθος или ἦθη), включающей в себя гораздо больше, чем трансовые или явные действия людей, не могла бы существовать. Но верно и то, что этика, как наука, систематизирующая все процессы практического мышления, не только зависит от совести в субъектах своего существования, но и включает ее в свой объект. В этом нет никакого противоречия. Один акт самосознания, очевидно, может быть пересмотрен другим; и самосознание в целом, очевидно, не есть единич-

ный акт ipsum nitentio, но включает в себя целый класс действий, и является ipm nitentio только как класс. Существует, однако, большое различие между самосознанием в его функции совести и самосознанием, используемым в этике, где совесть является одним из его объектов. Функция совести состоит в том, чтобы судить и направлять собственные воления субъекта; это функция непосредственно практическая, ограниченная практикой индивида, который является ее субъектом. С другой стороны, цель этики, как и всех других наук, заключается в непосредственном познании и анализе фактов индивидуальной практики; но это опять же делается для того, чтобы направлять людей в их практике, если они, конечно, склонны воспользоваться ее помощью. Ни в коем случае этика не может стоять на месте совести для индивида. Независимо от того, принимает ли он во внимание Этику или нет, его собственная совесть является верховным трибуналом, который решает, не апеллируя ни к чему, кроме себя самого, о достоинствах или недостатках его действий.

Из этого следует, что мы имеем дело, прежде всего, с Этикой как наукой практики, во-вторых, с ее применением, или Этикой как практической наукой, или искусством жизни, и, в-третьих, с практическим действием или поведением, которое является объектом обеих ветвей. Практическое действие, которое является объектом, предоставляет данные факты или данные для анализа, и этот анализ является основой теории Этики как науки практики; результаты этой тео-

рии затем применяются для руководства фактическим поведением в будущем, – руководство, которое относится к практическому отделу Этики. Это не совесть в неограниченном смысле, а только так называемая логическая совесть, участвующая во всех самосознательных рассуждениях, которая используется в этой первичной аналитической работе, относящейся к чисто теоретической науке; совесть в полном, то есть надлежащем, смысле появляется только в характере объекта, подлежащего анализу. Именно об этом и пойдет речь в данной главе. Ее применение отдельными людьми для руководства их собственной практикой, в которой обязательно задействована совесть, – и которая является условием ее дальнейшего применения для установления системы морали или правил нравственного поведения, общих для всех членов сообщества, – будет рассмотрена лишь вскользь. Тем не менее, область, которую занимает этот второй отдел, или практическая наука этики, может быть кратко обозначена путем сравнения двух крайностей, между которыми она посредничает, – аналитической науки, с одной стороны, и реальной практики – с другой.

В аналитической ветви, или этике как науке о практике, основное различие, обнажаемое анализом, имеет теоретическое значение – это различие между Долгом и Благоразумием как принципами поведения. В практике (поведении, теорией которого является Этика) главный вопрос – практический, вопрос между принципом (будь то долг или благора-

зумие) и страстью или склонностью. Последний вопрос – самый важный для самого человека; вопрос между двумя путями, узким, который ведет к жизни, и широким, который ведет к смерти. Эти два вопроса, практический и теоретический, необходимо тщательно избегать смешения.

В практическом вопросе речь идет об испытании сил, о борьбе за господство между действиями, которые формируют привычку подчиняться Принципу, то есть велениям лучшего знания, и действиями, которые формируют привычку подчиняться сильнейшей Склонности, независимо от лучшего знания. Принцип здесь или в этой связи означает Разум после обдумывания; Страсть означает Склонность после обдумывания, но независимо от его результата. Я говорю «после обдумывания» в обоих случаях, поскольку в противном случае поступок не был бы актом выбора или воления и, следовательно, не касался бы нас здесь. Привычка подчиняться Принципу обычно называется сильной волей; привычка подчиняться Страсти или Склонности – слабой волей. Поскольку воля включает в себя обдумывание, а обдумывание включает в себя разум, мы можем обозначить сильной волей союз или совпадение разума и воли, в результате чего удастся справиться с противоположными наклонностями и вызвать новые на их место.

Однако эта номенклатура верна лишь при условии, что мы говорим с точки зрения совести. Многим может показаться, что естественным союзом воли является склонность, а ра-

зум – ее естественная противоположность. В таком случае сильная воля означает привычное совпадение воли со склонностью, в результате чего воля подавляет или даже стирает веления разума. Однако волю такого рода принято называть «самоволием», а сильное самоволие обычно не вызывает одобрения. Мы ограничены этими двумя альтернативами при характеристике волевого действия по его силе, поскольку воля как таковая – это абстракция, неспособная к атрибутам силы и слабости. Говорить о сильной или слабой воле, не ссылаясь ни на склонности, ни на разум, означает гипостазировать абстрактное воление и не имеет за собой никакой позитивно реализуемой идеи. Возвращаясь к книге «Этика как наука о практике», следует отметить, что главный вопрос, который она поднимает, – теоретический: как отличить правильную или хорошую практику от неправильной или плохой? Я формулирую этот вопрос в общем виде. Существует ли известное различие или критерий между ними, и если да, то каков он? При подходе к этому вопросу очевидно, что мы должны в первую очередь рассмотреть, что входит во все практические действия просто как таковые, а затем, во-вторых, заняться вопросом о хороших или правильных практических действиях, в отличие от плохих или неправильных.

Итак, любое практическое действие имеет какую-то цель или благо, а также имеет какой-то мотив или желание, побуждающее его; а также заключается в выборе между одним

мотивом, желанием или направлением действия и другим, то есть в следовании одному курсу и отказе от другого.

Но также, поскольку цель или благо – это представленный объект, он является объектом желания, так что цель и мотив совпадают в стремлении к нему. А поскольку практическое действие есть выбор, а выбор означает сознательное принятие одного курса в пользу другого, то благо, которое по какому бы мотиву, принципиальному или склонному, и реализуемому в настоящем, или реализуемому только в будущем, путем пресечения настоящих склонностей, ощущается как наибольшее, или, как мы обычно говорим, кажется наибольшим, в момент выбора, совпадает с мотивом, который фактически определяет выбор, то есть с мотивом, который в это время является самым сильным. Таким образом, наш самый сильный мотив всегда ведет нас к выбору той линии действия, которая в момент выбора либо кажется, либо может привести к наибольшему благу.

В момент принятия решения о выборе нет никакой проверки того, какое благо кажется наибольшим или какой мотив является самым сильным, кроме того факта, что выбрано одно, а не другое. То, что действительно выбирается, – это то, что, по этой причине, мы говорим, имеет самый сильный мотив или является самым большим кажущимся благом, причем эти две характеристики совпадают. Ведь если бы благо, которое мы на самом деле выбираем, оказалось меньше, чем то, которое мы на самом деле отвергаем, то его вы-

бор выпадал бы из определения простого практического действия, которое всегда имеет в виду какую-то цель или желание, и был бы совершенно нерациональным действием. Поэтому, чтобы рассматривать действия как сознательные акты выбора, мы различаем кажущееся и реальное благо и считаем, что кажущееся благо всегда совпадает с самым сильным мотивом и с целью, которую мы действительно выбрали. Повторим, что выбор наибольшего кажущегося блага участвует в практическом действии просто, до того, как возникает вопрос о правильности практического действия или о наибольшем реальном благе. Иными словами, он обязательно рационален, в том смысле, что включает в себя сравнение мотивов.

Продолжая рассматривать этику как науку о практике, мы можем теперь увидеть, как и почему именно в ней главным вопросом является вопрос о критерии. Неудачи и разочарования в практических действиях вскоре заставляют нас спросить: «Как отличить правильное практическое действие, или действие, которое реализует наибольшее реальное благо, от неправильного практического действия, или действия, которое его не реализует, – оба они обязательно рациональны и оба обязательно направлены на достижение наибольшего кажущегося блага?»

Здесь сразу же очевидны две вещи. Во-первых, искомый тест должен лежать в воспринимаемой природе или отношениях альтернатив, предлагаемых для выбора, в отличие от факта фактического принятия и отвержения. Во-вторых,

проверка любого теста, предложенного Этикой, должна заключаться в том, что повторное сравнение поступков, совершенных в соответствии с предложенным тестом, с поступками, совершенными в нарушение его или в соответствии с каким-либо другим принципом, имеет тенденцию подтверждать суждения, которые, судя по предложенному тесту, мы выносим об этих поступках в момент их выбора или совершения. Я имею в виду, что нет другого возможного доказательства того, что одна вещь действительно предпочтительнее другой, кроме того, что входит в факт, что мы рано или поздно подтверждаем предыдущее суждение о ее предпочтительности последующим; поскольку, *ex hypothesi*, изначально или *a priori* не дано никакого стандарта предпочтительности, в соответствии с которым можно было бы установить истинность нынешнего суждения о предпочтительности в настоящем. Стандарт истинности таких суждений – это как раз то, что мы ищем под названием «критерий». Но в чем же тогда может состоять критерий, если он вообще существует? Очевидно, что он не может заключаться ни в величии кажущегося блага, поскольку именно оно подвергается испытанию, ни в величии реального блага, которое должно быть достигнуто в результате действия, поскольку само оно еще не известно, но должно стать известным благодаря критерию. Когда независимо от таких доказательств величайшее реальное благо кажется известным в момент действия, это лишь величайшее кажущееся благо, спроецированное вооб-

ражением в будущее, для реальности которого в качестве величайшего необходимо некоторое настоящее доказательство, называемое критерием, как раз и является нашим желательным условием. Он также не может заключаться в большей силе мотива, который совпадает с наибольшим кажущимся благом и определяет факт фактического принятия этой альтернативы. Напротив, это должно быть нечто, способное направлять выбор, то есть изменять нашу оценку блага и относительную силу наших мотивов; нечто, что может заставить нас считать одно благо большим, чем другое, или сделать один мотив сильнее другого, которые могли бы не быть таковыми или считаться таковыми без этого нового элемента, направляющего выбор.

Итак, все ясно: величие кажущегося блага и сила мотива обязательно исключаются из числа критериев правильного действия или действия, которое реализует или стремится реализовать наибольшее реальное благо; причина в том, что все действия обладают этими характеристиками в равной степени или что они относятся к ним просто как к практическим и рациональным действиям *de facto*. Ни соображение, что одно видимое благо больше другого, ни факт, что одно желание сильнее другого, никогда не могут сделать действие, которое они диктуют, правильным, равно как и противоположное соображение или противоположный факт не могут сделать его неправильным. Сила мотива или желания, а также величие кажущегося блага, таким образом, совер-

шенно не относятся к качеству известной или воспринимаемой правильности или неправильности действий. Их оправдание никогда не заключается лишь в кажущемся величии блага, на которое они направлены, или в силе мотива, побуждающего к их совершению. Одно действие не является морально лучшим, чем другое, потому что оно направлено на большее очевидное благо, как для самого агента, так и для других. Очевидное величие блага, в общее определение которого должно быть включено большее число людей или разумных существ, для которых оно должно быть обеспечено, не имеет никакого отношения к оправданию действия как правильного. Это обстоятельства, совершенно безразличные для того, чтобы его можно было назвать правильным или неправильным, или действием, которое ведет к наибольшему реальному, в отличие от наибольшего кажущегося, благу, поскольку конечный результат действия всегда *ex hypothesi* неизвестен, будучи именно тем, для чего ищется критерий, применимый *in praesenti*. То, что сознательное действие, заведомо правильное *in praesenti*, если есть такое знание, приведет к наибольшему реальному благу, – это вопрос не знания, а веры.

Таким образом, мы видим, что этика, в результате анализа самосознательных действий, добавляет более определенное понятие критерия к таким понятиям, как цель, мотив и причина, возникающие при сравнении целей и мотивов, и этих трех понятий достаточно, чтобы сделать прак-

тическое и рациональное действие понятным как фактический процесс. Соответственно, его схема конечных понятий такова: не цель, мотив, причина, а цель, мотив, критерий; критерий означает некий единственный вид причины, который мы всегда в состоянии применить в *presenti*, выбранный в качестве стандарта или теста, по которому можно судить о сознательных действиях в отношении их истинной предпочтительности, или, другими словами, как о морально хорошем или плохом, правильном или неправильном. Концепция критерия придает большую точность трем кардинальным понятиям, которые обычно используются, – цели, мотиву и причине, взятым в целом. В обоих случаях контраст между реальным и кажущимся добром проявляется сильнее, если противопоставить различные виды причин; кроме того, в желаниях природа желаемых целей может быть таким образом более четко отделена от эффективности, которой желания обладают как побудительные силы.

Фактически мы находим в критерии средство судить не только о целях и мотивах, но и о причинах, которые могут быть приведены для достижения одних целей и придания веса одним мотивам в пользу других. Можно сказать, что главной целью этики как практической науки должно быть установление некоего единого критерия правильности вместо множества противоречивых причин. А раз так, то из этого следует, что главная проблема, предлагаемая Этике как практической науке, заключается в обнаружении такого еди-

ного критерия. Но это, очевидно, можно сделать только в том случае, если нам удастся путем анализа обнажить его реальные основания в сущностной природе волевого и самосознательного действия. Я положил тройное различие цели, мотива и критерия в основу этики в своей «Теории практики» (1870), книга II, гл. I, хотя в то время я имел сравнительно слабое представление о предмете.

Из этого предварительного наброска природы Этики очевидно, что ее главной и фундаментальной задачей будет выяснение путем анализа, во-первых, природы актов выбора, а во-вторых, их отношения к суждениям совести. Мы должны выяснить, что такое акты выбора, как непосредственно известные нам, или *qua* акты выбора; то есть дать их анализ как состояний и процессов сознания в терминах сознания; и то же самое с дискриминационными восприятиями, или суждениями, совести. Но прежде чем приступить к этому анализу, необходимо напомнить об отношении, существующем между всеми состояниями и процессами сознания и их реальным субъектом, агентом или ближайшим реальным условием. В этике мы имеем дело с психологией, а также с метафизикой актов выбора и совести; мы имеем дело с их реальной обусловленностью как состояний и процессов сознания, которые являются экзистенциями, а также с тем содержанием, которым они непосредственно познаются. Реальным агентом, или ближайшим реальным условием, всего сознания, взятого в качестве экзистента, являет-

ся живая нейро-церебральная система, включая ее операции или процессы. От них зависит процесс-содержание сознания во всех его ветвях, включая те, которые сейчас перед нами; этот факт зависимости делает его доказательством, насколько это возможно, их природы, будучи необходимым как средство для их различения и анализа.

Великий вопрос, в котором мы имеем непосредственное отношение к эффективному действию нейро-церебральной системы, – это вопрос о свободе воли. Но помимо этого, и во всех случаях одинаково, мы должны говорить о нейро-церебральном действии в терминах сознания, которое от него зависит, или, скорее, включать его вместе с процессами-содержаниями сознания, всякий раз, когда мы говорим о них как о проявлении энергии или активности; короче говоря, как я выразился в другом месте, «книги должны вестись в терминах сознания». Итак, следует помнить, что, когда мы говорим об актах сознания или о сознательных мотивах, мы на самом деле говорим об актах и движущих силах нейро-церебральной системы, которые поддерживают, определяют и подтверждаются процессами-содержаниями сознания, которые, как известно, имеют ту или иную природу. Реальный агент находится не в сознании, а в нейро-церебральной системе.

Эта идея, которую я напоминаю в предыдущих главах, необходима как фундамент любой прочной и обоснованной этической теории. Она показывает, что сознание любого ро-

да зависит от нейроцеребрального действия, которое продолжается так же хорошо, когда сознание не сопровождает его, как и когда сопровождает; под этим я подразумеваю, что нейроцеребральное действие, даже когда оно не сопровождается сознанием, может быть со-детерминантой последующего сознания наряду с тем нейроцеребральным действием, которое сосуществует с ним и поддерживает его; или, другими словами, нейроцеребральное действие может предшествовать, а также сосуществовать с процессом-содержанием сознания, которое зависит от него. Таким образом, сознание актов выбора, вместо того чтобы быть инициатором, на самом деле является свидетельством и записью выбора одного из нескольких действий, первоначально, возможно, инстинктивных и бессознательных, нейро-церебральной системы, когда они вступают в столкновение, действий, которые могут сопровождаться сознанием либо до, либо сразу после их столкновения друг с другом. Церебральные действия, которые могли не сопровождаться сознанием в течение некоторого времени до данного момента сознательного выбора, способствуют формированию, так сказать, линий, по которым впоследствии протекает это сознательное действие, поскольку церебральное действие, от которого немедленно зависит сознательный выбор, может быть действием, изменяющим некоторое бессознательное действие, существовавшее ранее. Важность этого для любой надежной теории совести трудно переоценить, как будет видно, когда мы перейдем

к вопросу о свободе воли в одном из последующих разделов.

Кроме того, это дает нам гипотезу о накоплении энергии в мозговых органах, которые были привычно использованы, с помощью которой можно объяснить, в частности, огромную важность дисциплины и исключительно повторяющихся идей для повышения эффективности мозгового механизма в определенных направлениях. Это также позволяет нам увидеть, насколько неизбежным было до появления физиологической психологии гипостазирование воли как нематериального агента или способности; поскольку в волевом порыве мы, кажется, сразу же оперируем идеями или представлениями, в то время как у нас нет непосредственного знания о реальном иннервационном процессе, посредством которого мы либо воображаем, либо думаем, либо выбираем, либо двигаем конечностями или другими телесными органами. Если нам нужно определение воли, его можно дать из психологического источника; мы можем определить ее как проявление нервной энергии, сопровождаемое чувством выбора между альтернативами; то есть, сохранение в сознании одного из двух или более представлений, пока энергия (посредством эфферентного или квазиэфферентного действия) не произведет представление, которое либо является, либо воспринимается как включающее в себя реализацию сохраненного представления.

Эта доктрина, конечно же, полностью соответствует доктрине эволюции в биологии, в которой психологическая эво-

люция является особым случаем, возникающим всякий раз, когда чувство или сознание в любой форме накладывается на витальность, и субъект становится как чувствующим, так и живым существом. Таким образом, мы видим, какое огромное значение для этики, как и для других областей опыта, имеют те кардинальные различия, на которых мы настаивали на протяжении всей этой работы, а именно: (1) между сознанием как знанием и как существованием, (2) между сознанием как существованием и его реальными условиями. Этика фактически зависит, во-первых, от должного различения, во-вторых, от должного сочетания элементов, принадлежащих, с одной стороны, к метафизике, с другой – к психологии.

Ни одна теория, которая не признает или не принимает первое из этих метафизических различий, а именно, между сознанием как знанием и как существованием, не может быть или содержать в себе надежную теорию совести как функции, выносящей действительные моральные суждения о реальных действиях и агентах. Это различие дает необходимое основание для концепции истины в суждениях, помимо их проверки фактами опыта, кроме факта подтверждения их последующими суждениями, аналогичными по виду; а такого рода проверка, как мы уже видели, невозможна в случае суждений совести. Ибо не отличать в суждении то, чем оно является как суждение, то есть как знание, от того, чем оно является как действие, то есть как фактическое суще-

ствование, значит низводить его, до его проверки, до ранга фактического действия; а значит, в случае моральных суждений совести, лишать всякого основания приписывать им какое-либо понимание истинной природы действий, о которых они как бы судят, то есть какую-либо обоснованность как моральных суждений.

Мы можем, правда, сегодня вынести одно суждение, а завтра – другое, противоположное ему. Но поскольку в рамках предполагаемой теории нет и не может быть проведено никакого различия между тем, чем является суждение как знание, и тем, чем оно является как фактическое действие, такие отмены не могут показать ничего, кроме несогласованности агента с самим собой. Нет никаких оснований считать одно из суждений лучше или истиннее другого, поскольку оба они одинаково являются фактическими действиями одного и того же агента. И таким образом, суждения совести потеряли бы свою юрисдикцию, как суждения, над реальными действиями как актами воления; а вместе с ней и сопутствующее чувство действительности *de jure*, которое является существенным свойством этих суждений, как мы их знаем; истина заключается в том, что в этих реальных суждениях совести мы имеем не только примеры, но и источники моральной действительности, а также саму концепцию существования *de jure* в отличие от *de facto*.

Полное обоснование этой критики может дать только анализ, который последует далее. Чтобы завершить очертания

области этики, что является целью настоящего раздела, остается только отличить ее от практических наук, которые ее предполагают и которые находятся с ней в отношениях, подобных тем, в которых подчиненные отрасли изящных искусств и применяемые в них технические процессы находятся к общей науке поэзии. Все практические науки имеют целью направить силы Природы на достижение некоторого состояния вещей, называемого Целью, которое не было бы достигнуто или было бы не так хорошо без них; и именно это отличает их как от позитивных наук, так и от их собственных аналитических отделов, целью которых является открытие и познание фактов и законов Природы, как они есть на самом деле, без направления их в новые русла. Так, логика в своей практической части направлена на очищение обычного мышления от ошибок и заблуждений и повышение его эффективности как инструмента в открытии истины. Поэтика в своей практической части направлена на развитие способностей воображения, используемых для создания и оценки произведений, которые удовлетворяют желания воображения. Таким образом, все они одинаково направлены на создание некоторой формы благосостояния, которое без них не возникло бы; и все они одинаково стремятся к этому, сначала изменяя к лучшему некоторые из сил или способностей сознательных субъектов. В первую очередь они воздействуют на собственные силы субъекта, а затем, через субъекта, на его окружение, органическое и неорганическое.

Теперь различение желаний, принятие одних и отказ от других, которые вместе составляют воление или выбор, – это процессы, происходящие внутри нейро-церебральной системы и сознания, которое непосредственно зависит от нее. Подобно мысли и поэтическому воображению, они являются имманентными, а не трансовыми или открытыми действиями. Но воление или выбор, который всегда является принятием или отвержением какого-то желания, также немедленно проявляется *ad extra* (если только какое-то другое имманентное воление не сдерживает его) посредством какого-то эфферентного нейронного действия, которое, воздействуя на мышцы или другую физическую ткань или орган, порождает *transeunt*, заканчивающиеся открытыми действиями, такими как выражение глаз, речь, жест и другие телесные движения, посредством которых производится воздействие на окружение субъекта. Оба вида волевого действия, имманентное и трансцендентное или открытое, принадлежат к области Этики; но имманентное волевое действие, которое сразу же зависит от дискриминации и сразу же порождает трансцендентное или открытое действие, принадлежит к ней более интимным и существенным образом, чем действие трансцендентного или открытого типа. Это не только та часть целого действия, которая содержит источник и реальное состояние других частей, но и единственная часть, которую Субъект осознает исключительно и непосредственно. Явное действие субъекта очевидно как

для других, так и для него самого; но о его имманентном действии другие имеют представление только путем вывода из его явных действий или бездействия, то есть опосредованно, а не сразу, как он.

Это различие между имманентными и открытыми волевыми действиями имеет кардинальное значение для демаркации Этики в обеих ее ветвях от практических наук, которые являются ее непосредственной зависимостью и подчиненностью, таких как Юриспруденция, Политика и Социология. Эти науки имеют дело только с явными действиями; и, поскольку явные действия, с которыми они имеют дело, являются добровольными, они имеют дело или должны иметь дело с ними всегда в подчинении с Этикой, и со ссылкой на шкалу или систему Концов, определение которых является прерогативой Этики. Правда, при определении масштаба или системы целей этика обязана принимать во внимание факты, относящиеся как к явным действиям, так и к условиям и последствиям действий, к области этих и других наук, имеющих отношение к человеческому благосостоянию. Но это не делает этику подчиненной этим наукам, когда она и они рассматриваются как практические науки. Это знание позитивных фактов, которое этика извлекает из них, а не знание их относительной ценности или стоимости в масштабе практики. Именно как практические, а не как позитивные науки они подчинены Этике; и то, что в этом качестве они предоставляют множество фактов, которые Эти-

ка должна учитывать при определении своей шкалы окончаний, не меняет их отношения к Этике как доминирующей науке практики. То, что лучше всего делать, или правильно делать, или что должно быть сделано, а также точное значение таких терминов, как «лучше», «правильно» и «должно», определяется в конечном итоге самосознанием, имеющим воления в качестве своих объектов; а самосознание Этики – это анализ и систематизация. Многие авторы, пишущие о том, что они считают этикой, не принимают во внимание различие между практическими и позитивными науками и даже не уделяют должного внимания различию между имманентными и явными действиями. Они берут человека и его действия вместе, или, как это называется, в конкретике, что на самом деле означает брать его таким, каким его представляет себе здравый смысл и позитивная наука; рассматривают его в связи с его окружением, органическим и неорганическим; и, таким образом, рассматривать его в первую очередь как объект антропологии, этнологии, социологии, политики, юриспруденции и психологии, не отличая практическую сторону или характер этих наук от их позитивной стороны и не применяя полученные таким образом позитивные знания, чтобы пролить свет на природу того момента, в котором зарождаются самосознательные и добровольные действия Имана. Считается, что его «мораль», как это выражается, почти полностью определяется тем, что он представляет собой как физическое и социальное существо. Предпо-

лагается, что он действует под влиянием мотивов, стремится к достижению целей или удовлетворению желаний и волевым усилием выбирает те цели, которые кажутся ему наиболее желанными, и те средства, которые представляются наиболее приспособленными для их достижения; но при всем этом ни разу не ставится вопрос, как зарождается его представление об относительной ценности или ценности целей и как осуществляется его различение между ними. Природа желания, предпочтительности и выбора воспринимается как нечто *se potum*, а значит, не требующее анализа.

Вследствие такого эмпирического подхода к явлениям поведения мы с готовностью отождествляем мотив, наиболее сильный в момент выбора и совпадающий с наибольшим благом, очевидным в этот момент, с удовольствием, ощущаемым в этот момент как наибольшее; не учитывая того, что, если мы не обнаружим причину, по которой наибольшее ощущаемое удовольствие совпадает с наибольшим очевидным благом и становится сильнейшим мотивом, у нас нет никаких оснований для выявления морального характера сделанного выбора; следовательно, мы можем отказаться от этики в то же время, что и от анализа. Не говоря уже о том, что болезненный выбор не перестает быть болезненным, если он сделан из побуждений долга, так что говорить о таком выборе, определяемом удовольствием, которое нам кажется наибольшим в данный момент, или преобладающим удовольствием, которое мы испытываем, делая выбор, – это

озорная путаница терминов. Называть мотив, который по каким-то причинам оказывается самым сильным в момент выбора, самым большим удовольствием в этот момент – презрительная уловка только потому, что он занимает то место, которое удовольствие занимает в огромном количестве случаев. Два смысла термина «удовольствие», в одном из которых он обозначает боль, так же плохи, как и два смысла логического термина «всеобщее», вошедшего в моду у некоторых гегельянцев, в одном из которых он обозначает сложное единичное.

Но даже если допустить, что действия, доставляющие наибольшее удовольствие в момент их совершения, являются единственными, которые когда-либо совершались на самом деле, это не будет оправданием всех фактически совершенных действий без разбора, что является одной из форм того, что призван доказать гедонизм. Это также не покажет, что такие действия не могут быть оправданы или осуждены с моральной точки зрения, что является другой формой того же замысла. По той простой причине, что величайшее удовольствие, связанное с величайшим видимым благом и с сильнейшим мотивом, может характеризовать действия только в их фактическом, а не в юридическом аспекте. Идеи морального добра и зла заложены в природе самосознательного действия слишком глубоко, чтобы их можно было выкорчевать столь слабым приемом, как название движущей силы удовольствием. Две этические доктрины с самого начала во-

влечены и неявно предполагаются в этой эмпирической процедуре; первая – что этика обязательно является системой эвдемо-низма, гедонизма или пруденциальности; вторая – что фактический характер действий является единственным основанием их фактического характера; или, другими словами, что их фактический характер, или то, чем они должны быть, в отличие от того, чем они либо являются, либо будут, является иллюзией. Определенная таким образом линия мысли, вероятно, выглядит следующим образом. Давайте сначала посмотрим, говорится, каким человек был до сих пор, каким он является сейчас и каким, как в социальном, так и в индивидуальном плане, он способен стать; затем мы будем в состоянии судить о том, каким наиболее желательно, чтобы он стал в пределах этих возможностей. Это и называется изучением этики историческим методом. На самом деле это превращает ее в позитивную науку, а не в практическую науку, основанную на науке о практике, тем самым полностью меняя ее истинный характер. На самом деле она представляет собой научную историю цивилизации, или, как ее называют немцы, *Sittlichkeit*, с практическими приложениями, соответствующими нравам времени или социальным теориям писателя. Этикой она не является. Вопрос об оправдании желания в ней полностью отложен.

Метафизический метод ведет войну со всеми неанализированными предположениями, а значит, и с грубым предположением (с его последствиями), связанным с рассмотре-

нием Этики как позитивной, а не как практической науки, основанной на науке о практике, что и происходит, когда она рассматривается вслед за вышеупомянутыми науками и подчиняется им. Те, кто рассматривает этику таким образом, возможно, сумеют показать, какие цели или желания на самом деле выбираются и становятся доминирующими или имеют тенденцию к этому у разных людей и разных обществ в разные эпохи цивилизации и при разных обстоятельствах или условиях, таких как обучение, личное влияние, климат, географическое положение, соседние общества или нации, незначительные различия местности и так далее. Возможно, им даже удастся продемонстрировать виртуальный консенсус цивилизованных людей в отношении конечного состояния человеческого общества, которое является наиболее желательным. И обычно в заключение они высказывают свое собственное мнение, должным образом подкрепленное доводами из истории, о том, какой курс предпочтительнее для человека в данных условиях его собственного времени и страны. Но строго этический вопрос – какова природа избирательного действия или каковы различия между предпочтительным, хорошим или правильным, как атрибутами действий, – этого вопроса они не касаются и даже не попадают в поле зрения, поскольку он закрыт и скрыт их первоначальным предположением, что предпочтительность есть нечто *per se potum*, и действительно хорошо известное, до сравнения ее различных видов и степеней, с которыми только, сле-

довательно, так они льстят себе, они должны иметь дело.

Но есть один и только один способ удовлетворительно справиться с проблемой этики, и это – путь субъективного анализа без допущений, который является магистралью философии во всех ее отраслях. На вопросы (1) существует ли добро и зло, морально хорошее и плохое, а также эстетически или эмоционально приятное и болезненное, и (2) какими критериями мы располагаем для различения сравнительной предпочтительности различных конечных целей, можно ответить только путем анализа актов выбора просто как таковых, т.е. анализируя процесс-содержание сознания при представлении альтернативных действий и принятии решения об одном из них, – отмечая, каковы конкретно различные элементы, составляющие процесс в целом, и каковы отношения, в которых они находятся как друг с другом, так и с ближайшими реальными условиями, от которых они раздельно и совместно зависят.

## **§2. Предварительный анализ актов выбора – Окончание: Мотив: Причина**

Чтобы ясно представлять себе явления, с которыми имеет дело «Этика», давайте начнем с того, что представим себе какой-нибудь акт выбора простого и обычного рода, чтобы как можно меньше стеснять себя простыми аксессуарами, и посмотрим, какие существенные черты он содержит. Предположим, что я деловой человек, большую часть года упорно работающий, а теперь вступающий в заслуженный и столь необходимый шестинедельный отпуск. Как я его проведу? Альпинистская экспедиция в Швейцарию или Долломитовые Альпы занимает все мое внимание. Но мне приходит в голову мысль, что моя старшая сестра, которая в некотором роде инвалид и отнюдь не живет в достатке, получит огромную пользу и немалое удовлетворение, если я предложу поехать с ней на какой-нибудь захудалый морской курорт в Англии, который в противном случае у нее не будет ни средств, ни желания посетить. Вопрос в том, на какую альтернативу я должен решиться.

Это просто имманентный акт выбора, который сейчас стоит передо мной. Какие элементы присутствуют в принятии решения? Во-первых, это два представленных содержания,

две репрезентации иностранного и домашнего отдыха. Во-вторых, есть процесс детального сравнения двух содержаний с целью принятия решения между ними. В-третьих, есть последствия, связанные с каждой из альтернатив, то есть их отношения к другим частям опыта, прошлым или ожидаемым, которые всплывают в отчетливом сознании в процессе сравнения альтернатив и которые содержат причины для принятия решения. И, в-четвертых, есть сам акт решения, или решительное принятие одной альтернативы и отказ от другой.

Это, как мне кажется, полное перечисление существенных элементов, различимых в предполагаемом процессе-содержании сознания, рассматриваемом в его характере акта выбора или имманентного воления, хотя в реальном опыте они настолько связаны друг с другом, особенно если я долго колеблюсь между альтернативами, что невозможно описать одну из них без использования слов, подразумевающих присутствие других. Процесс чистого концептуального мышления, проанализированный в главе IV, также вовлечен во все эти процессы, что делает конкретный процесс таким, в котором мы постоянно возвращаемся к перцептивной форме реинтеграции или представления, хотя его содержание обогащается дополнительными знаниями, приобретенными посредством этого концептуального, но теперь уже вспомогательного процесса. Более того, под второй и третьей главами вводится целая серия или сеть идей и чувств, связанных с двумя содержаниями, названными под первой главой, и все

они могут быть включены в анализируемый процесс-содержание, если остановиться на этих двух исходных содержаниях. Черты, составляющие весь процесс, включая ассоциации исходных содержаний, выделенные таким образом под чертырьмя заголовками, которые в общих чертах описывают его существенные элементы как акт выбора, в реальном опыте «телескопируются», если можно так выразиться, друг в друга; мы переживаем их частично одновременно, частично последовательно; и начало и конец кажутся гораздо ближе друг к другу, чем в подробном перечислении. И все они находятся в отношениях друг с другом, которые, в силу их сложности, почти невозможно описать языком.

Тем не менее, необходимо попытаться сделать это в случае четырех всеобъемлющих элементов, которые являются существенными для процесса как акта выбора. То есть, по возможности, необходимо установить отношения этих элементов друг к другу, чтобы завершить анализ акта. При этом мы должны будем принять во внимание психологическую сторону, или реальную обусловленность, акта, а также его метафизическую сторону, или анализ его как процессуального содержания сознания, и показать, в каком отношении эти две стороны находятся друг к другу. Я рассмотрю эти четыре элемента по порядку.

1. Два исходных содержания. Каждое из них предлагается психологически в спонтанной реинтеграции: иностранный тур, накладывающийся на некоторый поток мыслей, который

ранее один владел сознанием, и домашний тур, накладывающийся на иностранный, в соединении с предыдущим потоком. Каждое внушение, таким образом, имеет сходные психологические условия, и они продолжают вместе в сознании таким образом, что я осознаю их как два содержания разного характера, чередующиеся друг с другом и, по-видимому, имеющие тенденцию вытеснять друг друга. Каждое содержание имеет свой собственный характер как содержание сознания; каждое по-своему приятно; каждое имеет свое психологическое условие в некоторой живой энергии нейро-церебральной системы, которая его поддерживает; и то, что кажется тенденцией каждого вытеснить другое, должно быть, следовательно, приписано некоторому конфликту или противоположному поведению того или иного рода со стороны нейро-церебральных процессов, которые их поддерживают, скажем, увеличению энергии в одном, сопровождаемому изъятием энергии из другого.

2. Процесс сравнения. Предполагается, что конфликт продолжается в течение определенного времени, причем энергия, поддерживающая одно из содержаний, не в состоянии преодолеть другое, и очевидная тенденция каждого содержания вытеснить другое, которая зависит от конфликта энергий, поднимается в сознание как отчетливый вторичный факт; то есть сознание отношения двух содержаний друг к другу становится объектом самосознания, и, побуждаемый, как сказано, дискомфортом их оппозиции, я принимаю

идею прийти к некоторому решению между ними. Это само по себе, если предположить, что оно вмешивается, является актом воления, предшествующим принятию окончательного решения. В то же время нейроцеребральная энергия, поддерживающая каждое содержание, распространяется сама по себе, реинтегрируя или возвращая в сознание связанные с ним идеи и чувства и делая его характер, условия и последствия явными для мысли. Таким образом, каждое содержание по очереди рассматривается или может быть рассмотрено, если процесс сравнения продолжается до предела, как связанное со всей жизнью и обстоятельствами Субъекта, и вопрос о дальнейшем рассмотрении и принятии этого содержания или его отклонении в пользу какого-то другого содержания или его первоначального соперника ставится вполне справедливо. Следует также отметить, что этот процесс сравнения включает в себя акты мышления и рассуждения, которые также являются актами воления и выбора и носят вспомогательный характер по отношению к основной цели – принятию решения между двумя первоначальными альтернативами. Их можно назвать сопутствующими основному анализируемому акту выбора. Это же замечание относится и к взвешиванию причин, за и против основного решения, о котором говорится в следующем разделе.

3. Причины для принятия решения в пользу той или иной альтернативы заключаются отчасти в приятном характере каждой альтернативы, взятой просто как принадлежа-

щая процессу-содержанию сознания (без попытки отличить удовольствие, которое может принадлежать ей как процессу, от удовольствия, которое может принадлежать ей как содержанию), а отчасти в ее ассоциациях, или необходимых отношениях с остальной жизнью субъекта, как представленной в процессе сравнения идеями и чувствами ее условий и последствий. Это, строго говоря, причины, то есть причины познания, или доказательства сравнительной желательности или предпочтительности той или иной альтернативы. Они являются частью процесса-содержания сознания в целом. Сами по себе они не являются частью живых нейро-церебральных энергий, с помощью которых поддерживаются альтернативы и их сравнение; то есть сами по себе они не являются мотивами, которые стремятся к тому, чтобы одна из альтернатив действительно преобладала; они являются состояниями и процессами сознания, сопутствующими и зависящими от этих энергий.

4. Наконец, мы приходим к акту решения, принимая одну альтернативу и отвергая другую. Процесс сравнения, включая восприятие причин за и против принятия той или иной альтернативы, опирается, как и сами альтернативы, на нейро-церебральные процессы. То, что мы называем сравнением и взвешиванием причин, является процессами сознания, зависящими от этих нейро-церебральных процессов, и свидетельствует о том, что они заняты урегулированием и разрешением своего первоначального конфликта, проявляюще-

гося в противостоянии альтернатив. Ассоциации, которые вызывает каждый конфликтующий нейроцеребральный процесс, свидетельствуют о его распространении в другие части мозга и либо усилении, либо ослаблении нейроцеребральных процессов, которые он вызывает в этих других частях. Таким образом, действие всего мозга или его сравнительно большей части переносится на сравнительно небольшую часть, вовлеченную в первоначальные нейро-церебральные процессы, поддерживающие альтернативные содержания сознания. И всякий раз, когда в этом действии достигается точка, в которой действие целого, или большей части, или любого отдельного мозгового процесса, принадлежащего к тому или другому, становится достаточно весомым по объему или достаточно энергичным по отдельности, чтобы подавить или отнять энергию у действия меньшей части, поддерживающей одну из первоначальных альтернатив, эта точка подавления является моментом того, что мы называем актом решения, который отвергает подавленную альтернативу и принимает ее соперника. Или, опять же, та же точка и акт решения могут быть достигнуты всей или большей частью процессов, вызванных сравнением, или каким-то одним мозговым процессом, принадлежащим к ним, вновь усиливающим одну из первоначальных альтернатив и таким образом дающим ей победу, не отрицательную путем подавления ее соперника, а положительную путем добавления к ее собственной силе.

В любом случае мы имеем дело с отчетливо ощутимым актом принятия решения; и это решение, если рассматривать его как принадлежащее только сознанию, принимается посредством обращения к репрезентации некоего более обширного опыта, опыта, возможно, охватывающего всю жизнь, характер и обстоятельства субъекта. На самом деле оно дается нейро-церебральными энергиями, которые поддерживают эту репрезентацию. Оно сигнализируется в сознании тем, что профессор У. Джеймс хорошо назвал щелчком решимости; хотя вполне возможно, что этот сознательный щелчок может быть не строго одновременным с тем решающим изменением в распределении энергии, которое является самым актом, а завершением первой стадии, так сказать, нового распределения, стадии, отмеченной прекращением чувства усилия или напряжения, которое сопровождало еще не решенный конфликт. В этом случае оно будет зависеть от того, что мы можем назвать афферентным, хотя и внутримозговым, нервным током; и поворотный пункт в акте, которым является сам акт в момент принятия решения, не будет тогда представлен каким-либо единым одновременным чувством в сознании, хотя до этого и до него мы имеем чувство, называемое чувством усилия, чувство, которое зависит от напряжения или конфликта, поддерживающего процесс сравнения, а после него – повышенное сознание принятой альтернативы, с исчезновением чувства конфликта и усилия.

Если кто-то скажет мне, что у него есть непосредственное сознание себя как нематериального агента, делающего причины реальными мотивами своих поступков, я могу только сказать, что для меня его смысл не поддается разумному толкованию. Его утверждение, воспринятое буквально, является противоречием в терминах. На мой взгляд, он заставлял термины здравого смысла, в которых описывается *analysandum*, акт выбора, каким он представляется здравому смыслу, служить анализом акта, который просто отрицает, что его можно проанализировать. Если бы это было так, у нас не было бы ни этики, ни философии; и, если я не ошибаюсь, именно идея о том, что такое непосредственное сознание, как это, абсолютно необходимо для того, что он с удовольствием называл психологией, заставила Огюста Конта отрицать возможность этой науки. Ведь если воспринимать это утверждение не буквально, как в обыденной речи, то оно не является аналитическим; если воспринимать его буквально, как в философии, то оно самопротиворечиво. Я имею в виду, что знание о том, что что-либо является агентом, будучи умозаключением, не может быть непосредственным знанием. Таким образом, это утверждение истинно только в том смысле, который не является философским, и все же выдвигается как результат философского исследования. Таким образом, оно фактически блокирует все дальнейшие философские размышления и дискуссии. Но вернемся к рассматриваемому нами анализу.

Остается еще явно указать на некоторые другие различия, которые связаны с четырьмя вышеописанными существенными элементами, и сопоставить их с основными категориями, обычно используемыми при описании волевых актов, а именно: цель, мотив и причина предпочтения в волевых актах, хотя чаще всего без какого-либо точного различения причины от цели или мотива.

Случай, который я представил в качестве объекта анализа, я думаю, будет признан справедливым представителем актов имманентного воления в целом. Но следует заметить, что он ни в коем случае не является примером воления в его низших проявлениях и не призван иллюстрировать возникновение воления из спонтанной реинтеграции. Это уже не раз делалось в предыдущих главах. Предполагается, что данный пример взят из жизни человека, которому акты выбора давно знакомы. Мы начинаем с того, что показываем его связь со спонтанной реинтеграцией, показывая под первым заголовком, каковы альтернативы, между которыми должен быть сделан выбор; таким образом, анализируемый акт действительно начинается с того, что я назвал предварительным волевым усилием, а именно, с волевого усилия прийти к тому или иному решению между предложенными альтернативами, а затем процесс прихода к этому решению и принятия одной из них становится особым объектом анализа. Формирование предварительного воления здесь не анализируется, а лишь обозначается. Если бы

оно было проанализировано, то оказалось бы, что оно также является актом выбора, а отвергнутая альтернатива заключается в том, чтобы воздержаться от сравнения двух соперничающих содержаний, но позволить сильнейшему преобладать в зависимости от обстоятельств.

Воление, которое мы проанализировали, можно рассматривать либо как воление, завершенное само по себе, но основанное на предшествующем волении прийти к какому-то решению между альтернативными содержаниями, либо как акт, включенный в предшествующее воление и исполняющий его (подобно тому, как явный акт воления можно сказать, что он исполняет предшествующий имманентный акт), который он может совершить только путем принятия одной из альтернатив и отказа от другой. В любом случае это пример той истины, которую я хочу донести, насколько ее может подтвердить один-единственный пример: сознательные акты – это, строго говоря, единственные концы актов выбора или воления. Мы можем желать только то, что в наших силах сделать. Иногда, правда, волеизъявление принимает форму решимости или постановления придерживаться определенной линии поведения, скажем, воздерживаться от алкоголя в течение какого-то определенного или, возможно, неопределенного периода; и это решение мы можем в итоге не выполнить. В данном случае волеизъявление действительно является сознательным действием – воздержанием от алкоголя; но кажется, что у нас нет силы сделать то, что мы завеща-

ли. Тем не менее этот случай не является исключением из того, что я утверждал как факт. Ведь на самом деле мы только завещаем решение, то есть принимаем его как свое собственное решение *inprcesenti*, но с молчаливой оговоркой, если это возможно, и поэтому только как существенный первый шаг и незаменимое подспорье для его реального исполнения в будущем. А это реальное исполнение должно состоять, если вообще возможно, в ряде последующих и отдельных волевых актов, или актов выбора, исполняющих первоначальное волевое решение, каждый из которых может быть выполнен в условиях, весьма отличных от тех, при которых было принято первоначальное решение. Таким образом, каждый волевой акт простирается не дальше, чем он имеет силу самоисполнения.

В другое время поступок следует за волей мгновенно, как в актах полностью имманентных, как при избирательном внимании к идее или мысли, так и в актах, частично имманентных и частично открытых, как при нанесении внезапного удара. Тогда можно сказать, что волеизъявление исполняется немедленно, без вмешательства процесса сравнения и суждения, как в рассматриваемом нами случае; и тогда волеизъявление и его исполнение составляют вместе единый волевой акт. Принятие одной из конкурирующих альтернатив в анализируемом волевом акте является завершением или *теАоком* процесса его добровольного выбора. Он заключается в том, что мы обращаем внимание на содержа-

ние выбранной альтернативы и сохраняем его без сопротивления. Верно, что это желание, которое мы выбираем, чтобы удовлетворить. Но не как желание оно является целью действия. Мы не желаем удовлетворения желания, мы желаем его принять и потакать ему. Как желание оно является мотивом, но не целью. Мы делаем его целью в акте решения, который его принимает. Таким образом, концы зависят от воли в их существовании в качестве целей, а не воли от концов в их существовании в качестве воли. Вернее, конец – это термин, характеризующий воление в его завершении и исполнении, тогда как воление предполагает начало и возникновение перспективного действия. Таким образом, принятые цели свидетельствуют, или *causae cognoscendi*, о моральном характере воли, которые их принимают, а через воли – о моральном характере агента.

Правда, воления основаны на желаниях и проистекают из них; и о содержании желаний мы сразу же узнаем. Но желания возникают спонтанно; и кроме того, что они принимаются волей или становятся привычными в результате воли, они не имеют никакого морального характера, хорошего или плохого. Только благодаря воле они приобретают его. Взятые сами по себе, или как желания, то есть вещи или содержания чувств, которых хочется, они преждевременны; и становятся моральными или аморальными в результате их принятия волевым усилием, которое *ipso facto* превращает их в желания действовать или делать что-то, в отличие от желаний

иметь или наслаждаться чем-то. Удовлетворение может быть названо, по аналогии, целью желаний этого последнего или доморального типа; но мы никогда не думаем и не говорим об удовлетворении воления путем его осуществления; воление завершается актом выбора между желаниями, делая выбранное желание своей целью, отождествляя и, как бы, включая его в себя, то есть в воление, которое его выбирает. Удовлетворение желаний иметь или наслаждаться чем-то, с другой стороны, никогда не находится полностью в нашей власти, а зависит от условий, которые мы не можем контролировать. Я могу хотеть поужинать сегодня или в определенный час; но я не могу этого сделать, если другие действия, кроме моих собственных, не позволят мне этого, и если я также не буду знать, что они это сделают.

Таким образом, в практическом применении к связанным поездкам мысли или линиям поведения истинное значение термина «конец» – это добровольное действие субъекта, имманентное или трансцендентное, принятое в результате предшествующего имманентного акта выбора со стороны того же субъекта. Это может быть действие, совершаемое сразу, или после выполнения промежуточных и вспомогательных действий, или при выполнении условий, которые могут иметь место или не иметь места. Оно может быть конечным, а может быть средством для достижения дальнейшей цели. Тем не менее, чтобы быть целью вообще, в этике она должна быть либо завершением одного волевого акта (слу-

чай, который мы сейчас не рассматриваем), либо действием, которое должен совершить тот же субъект, который принимает его предыдущим актом выбора или воления. Но обычное употребление этого термина авторами этических книг гораздо свободнее, чем это. Обычно он означает удовлетворение желания в целом, независимо от различия между желаемыми действиями и желаемыми удовольствиями со стороны субъекта. Различие между целями желаний, или желаемыми содержаниями, и целями воли не является общепринятым. Любое желаемое событие или состояние вещей, простое или сложное, близкое или отдаленное, обычно характеризуется как цель, если оно одновременно рассматривается как действительно желаемое и как способное, в определенных случаях, отличаться от других состояний или событий, которые являются средствами для его достижения. Различие между целями и средствами помогло стереть различие между целями желания и целями воления. Счастье или благополучие, в широком смысле слова, аристотелевское  $\text{EuSai}^{\wedge}\text{ovla}$ , соответственно, считается великой конечной целью человеческих действий. Но как бы ни была смягчена здравым смыслом и умеренностью эта свободная концепция конечной цели человеческих действий, взятая в качестве основной идеи этики, при применении ее к фактам, составляющим предмет науки, – что в основном и делал сам Аристотель, – очевидно, что она вносит расхождение и разлад в их толкование, включая два несопоставимых вида целей, каждая из которых

может считаться общей и конечной; Очевидно также, что эти расхождения и разногласия радикальны и далеко идущи по своим последствиям, поскольку они присущи главной идее всей науки.

Если, осознавая это несоответствие, хотя и не вполне владея им, мы остановимся на одном из двух несопоставимых видов целей (цели воли и цели желания), включенных в большую общую концепцию счастья или благополучия, и сделаем его отправной точкой и доминирующей концепцией исследования, мы придем, в одном случае, к концепции долга, или добродетели, у Аристотеля определяемой выполнением естественно назначенного тpуов, работы или практики, обусловленной нашей природной конституцией и способностями; а с другой – удовольствия в широком смысле, включая наслаждения любого рода, будь то чувственные, эмоциональные, интеллектуальные или получаемые исключительно в результате реализации наших активных способностей. Эти два направления были приняты и представлены в античности, одно – стоицизмом, другое – частично эпикурейством, а более полное – гедонизмом киренейской школы. Как на выбор того или иного направления могут повлиять результаты вышеизложенного анализа, я сейчас не буду спрашивать. Лучше сначала сопоставить эти результаты с двумя оставшимися категориями.

Согласно этим результатам, мотивы полностью относятся к реальной обусловленности сознания, то есть к нейро-це-

ребральной процессам, от которых зависят все части процесса-содержания сознания. Нейроцеребральные процессы, поддерживающие акт выбора или воления, подобный анализируемому, функционально непрерывны на всем его протяжении. Те из них, которые поддерживают первоначальное альтернативное содержание и которые сами являются продолжением чувственных впечатлений, полученных через афферентные нервы, продолжаются в рединтегративных процессах, поддерживающих ассоциации идей и чувств, к которым относятся доводы за и против любой из альтернатив. И согласование этих нейроцеребральных процессов друг с другом приносит с собой тот окончательный поворотный пункт, или акт решения, который, будучи принятым, поддерживает выбранную альтернативу в ее обладании сознанием. Мы различаем и отмечаем различные шаги или стадии этого непрерывного действия мозга различными процессами или содержаниями сознания, которые зависят от него и которые только нам сразу же известны. Вся движущая сила этого двуединого процесса лежит в действительно обуславливающей его части, то есть в нейроцеребральных процессах, а не в процессах-содержаниях сознания, которые от них зависят. Нашим реальным мотивом для выбора одной альтернативы и отказа от другой или других является превосходящая сила нейроцеребрального процесса, поддерживающего выбранную альтернативу. Но и отвергнутая альтернатива имеет нейроцеребральный процесс, поддерживающий

ее с определенной степенью силы, хотя и уступающей силе победившего процесса. Тогда в случае выбора или волеия возникает вопрос: какая черта, если таковая имеется, в процессе-содержании сознания является свидетельством, знаком, или *causa cognoscendi*, силы или сравнительной степени силы нейро-церебральных процессов, противостоящих друг другу при принятии решения, – помимо, конечно, свидетельства, предоставляемого самим фактическим решением? Есть несколько категорий фактов, которые, как кажется, проливают свет на этот вопрос. Во-первых, мы обнаруживаем, что инстинктивные действия, которые наиболее важны для сохранения индивида и вида, также сопровождаются самыми острыми удовольствиями, например, действие принятия пищи; в то время как действия, которые не являются инстинктивными, но обычно исходят от других агентов и являются разрушительными или вредными для организма, часто сопровождаются самыми сильными болями, как при лишении пищи или тепла, а также при получении телесных повреждений. Во-вторых, оказывается, что представление удовольствий, которыми мы наслаждались или, возможно, будем наслаждаться, само по себе приятно и бодрит, в то время как представление боли, которую мы испытывали или должны испытывать, мучительно и угнетающе. Таким образом, надежда, которая сама по себе является удовольствием, кажется, повышает, а страх, который сам по себе является болью, кажется, понижает здоровое напряжение и эластич-

ность организма.

Таким образом, если говорить об ощущениях и поездках спонтанной реинтеграции, то и удовольствие, и боль, и надежда, и страх – это ощущения, непосредственно зависящие и pro tanto характеризующие определенные нейрочеребральные процессы, благодаря которым они подпадают под действие естественного закона самосохранения, управляющего всеми физиологическими процессами, происходящими в живых организмах. Более того, ничто не свидетельствует о том, что они теряют свое приятное или болезненное качество, когда спонтанные процессы, к которым они изначально принадлежат, преобразуются целенаправленным избирательным вниманием в процессы добровольной реинтеграции и когда в результате они становятся свидетельствами волевой активности, то есть становятся мотивами в обычном смысле этого слова. Что происходит с ними при этом преобразовании, так это то, что они становятся объектами, а также источниками определенно возникших желаний, но желаний, объектами которых они являются в противоположных смыслах. Иными словами, сохранение или усиление удовольствия и надежды, уменьшение или прекращение боли и страха заменяют чувства удовольствия и надежды, боли и страха, принадлежащие спонтанным реинтеграциям, из которых в виде определенных желаний, то есть побуждений, они проистекают. И интенсивность этих желаний или ощущаемых мотивов, как чувств, сопровождающих дей-

ствия преследования и избегания, pro tanto свидетельствует об энергии этих действий. Но тот факт, что чувства, сопровождающие волевые действия преследования и избегания, происходят от чувств удовольствия и боли, надежды и страха, относящихся к чувственному представлению или спонтанной реинтеграции, не показывает, что они сами, в своей новой форме мотивов, являются чувствами только удовольствия и надежды, ни даже что удовольствие и надежда преобладают в их составе. Если же мы говорим об удовольствии и надежде как о мотивах действия, то должны помнить, что боль и страх являются мотивами действия в точно таком же смысле, то есть как источники, из которых истекают мотивы. Только желания, которые возникают из них, и которые возникают из боли в равной степени с удовольствием, являются, строго говоря, мотивами, или свидетельствами побудительной силы, в добровольном действии. Далее мы имеем дело с тем общим фактом, что реакция на многие стимулы ощущений либо безразлична, либо приятна, когда стимулы умеренные, но становится болезненной, когда стимулы настолько усиливаются, что превышают или перегружают реактивную способность. Подобные факты показывают, что любая чрезмерная стимуляция болезненна, но не всякая умеренная стимуляция приятна. Тем не менее, это, по-видимому, те случаи, когда только боль, а не удовольствие, является прямым сопровождением и признаком высокой степени двигательной энергии в нервном действии. Но чтобы правильно

понять эти случаи, необходимо вспомнить о различии между двумя совершенно разными случаями, к которым применяется термин «реакция». Существует (1) реакция органа, необходимая для приема стимула, поступающего извне или из какой-то части или органа внутри головного мозга, сопровождающаяся чувством боли или удовольствия, и существует (2) реакция органа по эфферентным или квазиэфферентным каналам, будь то на исходящих нервах или на каком-то другом органе или органах представительства внутри головного мозга. Первая или рецептивная реакция имеется в виду, когда говорят, что любой чрезмерный раздражитель вызывает боль. Вторая, или эфферентная, реакция подразумевается, когда мы говорим о том, что энергичная реакция, или энергичное проявление двигательной силы, сопровождается удовольствием. Удовольствие может сопровождаться эфферентной реакцией, вполне последовательно с болью, сопровождающей как рецептивную реакцию, необходимую для того, чтобы мы почувствовали возникший стимул, так и рецептивную реакцию, которая обеспечивает его репрезентацию и ассоциативные комбинации.

Помня об этом различии и рассматривая в первую очередь чувства удовольствия или боли, сопровождающие эфферентные репрезентативные реакции, мы видим, что действие, направленное на избежание боли, может сопровождаться удовольствием в своем характере эфферентного или квазиэфферентного действия, несмотря на то что оно вклю-

чает и даже требует сохранения, а возможно, и усиления репрезентируемой боли, поскольку эта боль зависит от рецептивного действия. Столкновение с болью или терпение боли с целью ее подавления или избегания вносит элемент удовольствия в действие в целом.

Таким образом, и удовольствие, и боль могут быть прямыми или косвенными доказательствами наличия движущей силы в волевых актах. Степень выраженности и того, и другого будет пропорциональна яркости, с которой они представлены, а яркость, с которой они представлены, будет пропорциональна энергии, которую проявляют нейро-церебральные процессы, поддерживающие представление. Во всяком случае, это будет справедливо в пределах здоровой реакции, то есть реакции, осуществляемой органами, не перегруженными чрезмерным раздражителем. Яркое представление удовольствия как легко достижимого было бы, таким образом, признаком мозгового процесса, который сильно склонялся в сторону реализации этого удовольствия, вызывая связанные с ним мозговые процессы, поддерживающие представления о средствах его достижения и других обстоятельствах, связанных с ним. А яркое представление боли аналогичным образом свидетельствовало бы о двигательной силе мозгового процесса, который ее поддерживает и который аналогичным образом склоняется к избеганию боли, вызывая ассоциированные образы средств и обстоятельств ее избегания. Вкратце можно сказать, что достиже-

ние удовольствия и избегание боли – одинаково естественные желания, зависящие от закона физического самосохранения, и что яркость, с которой они представлены, то есть острота, с которой желания ощущаются, хотя и не является сама по себе движущей силой, является прямым доказательством движущей силы тех нейро-церебральных процессов, от которых она непосредственно зависит в момент ощущения желаний. Таким образом, только воплощенные в желаниях, источником которых они являются, мы можем говорить об удовольствиях и боли как о свидетельствах движущей силы волевого действия, или как о мотивах в обычном и законном смысле, то есть можем воспринимать степени их ощущаемой интенсивности как свидетельства различных степеней этой движущей силы.

Но, используя таким образом удовольствия и боль, воплощенные в желаниях, как свидетельства движущей силы реальных агентств, действующих в актах выбора, очевидно, что мы неизбежно абстрагируемся от их конкретных качеств и рассматриваем их только в отношении их интенсивности. Удовольствие и боль, а также воплощающие их желания всегда обнаруживаются как черты или символы, причастные к какому-то конкретному чувству или идее, будь то представленные или репрезентированные. Нет такой вещи, как удовольствие, боль или желание, существующие исключительно как удовольствие, боль или желание, независимо от конкретного чувства или идеи, к которым они принадле-

жат и которым они придают дополнительную характеристику. Может существовать и существует множество специфических чувств, как это ясно показал доктор Бейн, которые в этом отношении безразличны, то есть не сопровождаются ни болью, ни удовольствием, ни желанием. Но нет ни одного случая боли, удовольствия или желания, кроме конкретного чувства; они не являются, так сказать, необработанным материалом или диким материалом, на котором прививаются конкретные чувства; скорее наоборот, это дало бы более верные образы. Итак, именно абстрактное свойство интенсивности в удовольствиях, боли и воплощающих их желаниях мы используем в качестве доказательства, когда говорим о них как о свидетельствах силы мотивов.

Точно так же и сила мотивов нейроцеребральных процессов, для обозначения которой они используются, является абстрактным свойством этих процессов. Это не единственное свойство в них. Это только то свойство, которое нас больше всего интересует при анализе актов выбора, которые они определяют. Когда же мы переходим к конкретным характеристикам удовольствий, боли и желаний, то есть к конкретным чувствам, в которых они возникают и которые, так сказать, окрашивают или оттеняют их, мы вступаем на совершенно иную почву. Тогда мы оставляем рассмотрение простой силы или интенсивности мотивов и начинаем сравнивать чувства или идеи, которые только с этой абстрактной точки зрения мы называем мотивами, в отношении их кон-

кретных качеств или видов, относительно друг друга, чтобы оценить их относительную ценность, или место в шкале достоинств или ценности. Это происходит всякий раз, когда мы обдумываем выбор между альтернативными вариантами действий, и является необходимым условием такого обдумывания. Чувствительность к этим специфическим качествам чувств и идей во всем их диапазоне, включая способность различать и оценивать как их внутреннюю, так и относительную ценность и достоинство, – это то, что принято называть нравственным чувством.

Оценка силы мотивов, с другой стороны, не является необходимой или существенной частью акта выбора. Сам акт выбора – это испытание, к которому мы приводим силу мотивов в каждом конкретном случае, и это испытание, будучи вопросом простого факта, является для каждого конкретного случая окончательным и безапелляционным. Чувство, в пользу которого мы принимаем решение, тем самым показывает, что в момент принятия решения оно является самым сильным по силе побуждения. Сравнение и размышление между альтернативными чувствами или желаниями – вот способ, в котором применяется тест. Мы, конечно, можем включить в этот процесс рассмотрение сравнительной силы, как мотивов, желаний, которые мы сравниваем; но это не является существенным для обдумывания, как части и неотъемлемой части акта выбора, чтобы мы делали это. Акт выбора может быть, и чаще всего бывает, завершен

и без этого.

.Дрейф этих замечаний, возможно, будет более ясен, если, возвращаясь к четырем главам, по которым был распределен акт, проанализированный в начале этого раздела, мы отнесем удовольствие и боль к первой из этих глав, а именно к содержанию представленных альтернатив, а желания, вытекающие из них, которые являются мотивами действия, – ко второй, или детальному сравнению альтернатив. Причины выбора одного желания в пользу другого относятся к третьей главе, то есть к тому продолжению сравнения, при котором отношения содержания альтернатив к другим переживаниям, которые являются их последствиями, выдвигаются в отчетливое сознание.

Ибо в какой бы момент сравнение и обсуждение альтернативных желаний ни вступало в волевой процесс, чтобы привести его к окончательному акту решения, – а в это обсуждение обязательно входит оценка их внутренней и относительной ценности и достоинства, как воплощающих чувства или идеи специфически различных качеств, – тогда эти самые специфические чувства и идеи, включая их удовольствия и боль, которые в их характере желаний мы называем мотивами, поскольку они свидетельствуют о реальных движущих силах, становятся причинами, а также мотивами для принятия определенного решения, причем термин «причина» означает любую идею или свидетельство, которые имеют тенденцию к решению суждения исключительно как знания

и которые, следовательно, относятся к суждениям так же, как мотивы относятся к актам выбора. <sup>1</sup>В рассуждении характер причин как бы накладывается на характер мотивов, причем чувства и идеи, с их удовольствиями и болью, остаются основой обоих характеров. Одно и то же конкретное чувство, идея, удовольствие или боль, таким образом, могут быть одновременно не только мотивом и причиной, но и концом акта воления или выбора; мотив – в той мере, в какой это фактически преобладающее желание или фактически принятое желание, причина – в той мере, в какой это желание признается действительно предпочтительным, а конец – в той мере, в какой размышление завершается его принятием, что делает его началом дальнейшего продвижения в том же направлении. Тогда мотив или желание становится сознательно выбранным действием, а конец одного действия – началом другого в соответствии с ним самим.

Продолжение сравнения желаний определенно выводит на первый план нашу третью категорию – причину предпочтительности в волевых действиях. Сравнивая представленные альтернативные действия, каждое из которых обладает определенной желательностью, с целью выбора одного из них, я рассматриваю их природу, последствия и отношения, вызывая идеи и чувства, связанные с ними по ассоци-

---

<sup>1</sup> Поскольку суждения также являются актами, из этого следует, что они могут определяться мотивами, которые не являются причинами. В этом случае, строго говоря, определяется не суждение, а согласие.

ации. Я классифицирую их с их аналогами и сравниваю их друг с другом в отношении всей сознательной жизни, в которую они предлагаются для принятия. Я рассматриваю преимущества и недостатки различного рода, связанные с каждой из них, а также уверенность или неуверенность, с которой их можно ожидать. Каждая из рассматриваемых альтернатив, имеющая определенную степень побудительной силы, теперь изменяет свои отношения в этом отношении, рассматривая и комбинируя с каждой из них связанные обстоятельства, которые увеличивают или уменьшают ее желательность. Другими словами, я взвешиваю причины за и против каждого альтернативного действия, принимаю решение в пользу того, которое в целом имеет перевес причин в свою пользу, и тем самым придаю наибольшую побудительную силу наиболее очевидно разумному действию. Таким образом, посредством актов сравнения преобладающая причина увеличивает побудительную силу представления, которому она отдает предпочтение, и делает его моим преобладающим мотивом в действии.

Здесь справедливо и неизбежно возникает вопрос: «Как могут причины, которые являются лишь знаками и признаками, *causae cognoscendi*, предпочтительности действий, давать перевес мотивам, которые являются реальными условиями действия, будучи энергией нейро-церебральных процессов? в конце концов, состояния или процессы сознания оказывают реальное влияние, реальное действие на нейро-цере-

бральный механизм, и оказывают его в самом сердце и центре всей системы поведения, в акте или поворотной точке волевого решения и выбора.

Но объяснение этому простое. Весь процесс сравнения альтернативных действий, чтобы принять решение об одном из них, – это процесс, сопровождаемый самосознанием. Сравнение собственных действий в представлении – это самосознательный акт. Но самосознание – это процесс-содержание, который зависит от нейро-церебральных процессов в той же степени, что и сознание. Причины – это особые состояния или процессы в этом процессе-содержании в целом, которые зависят от особых движений в нейро-церебральных процессах, которые поддерживают их; и именно эти особые движения одновременно придают причинам их вес как мотивов, а также соединяют и, так сказать, включают их в другие процессы нейро-церебрального действия. Когда говорят, что причины накладываются на мотивы и придают одному или нескольким из них преобладающую силу над другими, на самом деле это более сложные и далеко идущие нейроцеребральные процессы, поддерживающие самосознание, которые контролируют, направляют и изменяют более простые нейроцеребральные процессы, поддерживающие те части сознания, которые мы знаем под названием мотивов. На самом деле именно нейроцеребральные процессы, поддерживающие моменты самосознания, имеются в виду, когда мы говорим, что придаем наибольшую силу самому, ка-

залось бы, разумному действию, или что являемся агентами в актах выбора.

Таким образом, мы вводим различия в работу нейро-церебральной системы, с помощью которой поддерживается сознательное и самосознательное действие во всей его полноте, то есть представляем себе различные режимы ее работы, соответствующие и поддерживающие те различные переживания, которые мы называем целями, мотивами и причинами действия. Это, собственно, и есть те категории, или общие понятия, под которые этика подводит феномены имманентного воления или выбора, в той мере, в какой они являются объектами непосредственного опыта, чтобы понять и освоить их, предварительно найдя их способными к грубому анализу и распределению, подобному тому, с которого начался настоящий раздел. Следует заметить, что я говорю только об имманентных актах выбора. Если бы речь шла о явных добровольных действиях или о линиях поведения, направленных на достижение целей, не находящихся в полной власти индивида, используемые категории были бы иными. Они включали бы в себя четвертое понятие, понятие средства, и смысл, придаваемый трем другим, был бы существенно изменен.

Возвращаясь к нашим трем категориям имманентного воления, следует отметить, что они отнюдь не являются эмпирическими различиями, каждая из которых относится исключительно к одному набору сознательных состояний. Од-

но и то же чувство или идея могут быть и мотивом, и причиной, в зависимости от того, как они рассматриваются в качестве свидетельства движущей силы, то есть только с точки зрения их энергии или интенсивности, или с точки зрения их оценочного характера и места в шкале предпочтительности. Ни цели, ни причины не лишены движущей силы. К ним, как и к тому, что мы называем собственно мотивами, прилагается определенная движущая сила, поскольку все они в равной степени зависят от той или иной части нейро-церебральных процессов, поддерживающих сознательное и самосознательное действие во всей его полноте.

Однако именно случай с мотивами заставляет нас в современном состоянии психологии четко различать два отдельных значения одного и того же слова. Это необходимо потому, что слово мотив само по себе подразумевает действительно обуславливающую инстанцию, а также получило право, в этике, использоваться как термин сознания. Мы неизбежно говорим о всех сознательных и самосознательных действиях в терминах сознания, большинство из которых дошло до нас со времен, когда еще не была признана полная зависимость сознания от нейро-церебральных процессов; и поэтому нам нужен какой-то термин сознания, чтобы выразить различные степени силы, с которой идеи и чувства действуют друг на друга и на нас самих. Термины Конец и Причина действия являются терминами сознания, а также имеют части или элементы процесса-содержания сознания

как объекты, непосредственно предполагаемые и обозначаемые ими. Но с термином Мотив дело обстоит иначе. Здесь мы должны сохранить этот термин как термин сознания, признавая при этом, что его главный и непосредственно обозначаемый объект, а именно движущая сила, не является частью самого существующего сознания, а принадлежит к нейроцеребральным процессам, которые являются его реальным состоянием. Интенсивность или яркость идеи или чувства, посредством которых они, как кажется, воздействуют на сознание, сами по себе вовсе не являются движущей силой.

Наконец, в связи с двумя значениями термина «мотивы» следует отметить один момент, который может стать камнем преткновения при интерпретации явлений практического опыта. Мотивы как состояния сознания или мотивы, которые мы можем выразить как причины выбора, не соизмеримы со всей мощью реально обуславливающих процессов, от которых они зависят и о которых они свидетельствуют. Они соизмеримы лишь с временными фазами их активности. Они не раскрывают всей силы и возможностей этих процессов. За порогом сознания всегда остается нечто большее, о чем они не дают никакого представления, но что может породить сознание подобного рода, рано или поздно, в более или менее измененных условиях. Мотивы – это желания, которые имеют свои корни и являются временным проявлением тенденций действовать определенным образом, прису-

щих нервно-церебральной системе и более или менее тесно связанных с более или менее глубоко укоренившимися в ее природной или приобретенной конституции.

Это обстоятельство является источником одновременно и ценности, и трудности самоанализа в нравственном поведении. Чтобы правильно судить о прошлом и подготовиться к правильному руководству будущими поступками, мы должны отличать просто умозрительные причины и просто кажущиеся мотивы от тех, которые действительно представляют собой движущие силы, которые были, есть или будут действительно действующими, а для этого необходимо довести анализ наших собственных мотивов и причин до самой дальней точки, насколько это возможно, с помощью самоанализа. Мало найдется моралистов, которые не признают как важность, так и трудность самоанализа, хотя, как и любая другая необходимая задача, он может вызвать злоупотребления при выполнении.

## **§3. Критерий предпочтительности совести**

Итак, предмет был раскрыт в его основных чертах и подразделениях, и теперь возникает действительно центральный и решающий вопрос этики, а именно вопрос о критерии предпочтительности в актах выбора, который мы до сих пор видели лишь частичным и несовершенным взглядом. Этики, а именно вопрос о критерии предпочтительности в актах выбора, о котором мы до сих пор имели лишь частичное и несовершенное представление. В процессе самосознательного сравнения причин, по которым мы приходим к какому-либо конкретному решению и принимаем какой-либо конкретный конец, который, являясь завершением одного волевого акта и началом другого, может положить начало или продолжить связанную линию поведения, существует ли какой-либо один вид причины, который обязательно или во всех без исключения случаях определяет – не выбор, который мы действительно делаем между альтернативными желаниями, а суждение, которое мы выносим об этом выборе, как о хорошем или плохом, правильном или неправильном? Если да, то этот единственный вид разума и есть тот Критерий, который мы ищем, а суждения, определяемые этим единственным видом разума, являются источником и истоком идей морального добра и зла, в строгом и пра-

вильном смысле этих слов.

Следует предположить, что практические суждения, то есть суждения об альтернативных действиях как действиях, всегда являются суждениями об этих действиях как хороших или плохих, правильных или неправильных, вообще; в отличие от суждений о противоположных представлениях относительно других вопросов факта, которые оцениваются по их соответствию или содействию определенному виду блага, а именно истине факта. Ибо в этих суждениях об альтернативных действиях как таковых мы всегда начинаем с идеи о том, что одно действие лучше или хуже другого; поскольку сам факт того, что они различны, как и альтернативные действия, предполагает эту идею предпочтительности. Если, однако, мы не можем обнаружить никаких оснований для того, чтобы считать какую-либо альтернативу лучше или хуже другой, наше суждение не перестает быть суждением о предпочтительности, но становится суждением о равенстве действий с точки зрения предпочтительности, то есть об их безразличии (насколько мы можем судить) в отношении того, хороши они или плохи, правильны или неправильны. Иными словами, суждения о безразличии основаны на причинах, в том числе и на той единственной, которая называется критерием, в той же мере, что и суждения, утверждающие большую предпочтительность одного действия по сравнению с другим.

Вопрос о критерии имеет жизненно важное значение для

всего нашего представления о моральной природе человека и его отношении как морального существа к вселенной, частью которой он является, поскольку от этого не зависит, являются или не являются реальностью истинная предпочтительность, моральное добро и зло. Это также вопрос самого общего характера в области добровольных действий, которая также является областью этики; вопрос, от которого мы не можем уклониться, если хотим систематизировать наш практический опыт, а также вопрос, на который нельзя ответить сходу, исходя из индивидуальных привычек, склонностей или темперамента. Например, когда мы судим (если придерживаться случая, выбранного для нашего предварительного анализа), что одно из решений, в пользу домашнего или зарубежного тура, было или будет лучшим из двух, или что одно было правильным, а другое неправильным, или что оба были равны в этом отношении, есть ли какой-нибудь один знак хорошего и плохого, правильного и неправильного, на который мы можем указать в доказательство того, что наше суждение о нашем собственном фактическом решении само по себе является правильным? Если такой знак, одинаковый во всех случаях оценки наших собственных воль, не обнаруживается, то наши акты выбора неизбежно будут избегать любой критики, кроме чисто благоразумной. Таким образом, становится ясно, что данный вопрос ставит нас лицом к лицу с проблемой: каково конечное основание, если таковое имеется, концепции существования реального мо-

рального различия между хорошими и плохими поступками, или, как это принято и верно называть, морального добра и зла? Прежде всего следует отметить, что суждения самосознания, о которых мы говорим, – это суждения не о желаниях, а о волениях, или актах выбора между желаниями. Альтернативные желания, предлагаемые на выбор, порождают альтернативные воления, в зависимости от того, какое желание принимается тем или иным. Я имею в виду, что до того момента, когда мы выбираем между любыми двумя желаниями А и В, воление, которое должно принять А, отличается от воления, которое должно принять В, и все же только одно из этих волений может стать действительным; другое, хотя и возможное до момента выбора, остается навсегда неосуществленным. После выбора о нем думают как о некогда возможном. Действительное же воление становится действительным после обдумывания, в акте решения, завершающем и завершающемся обдумывание принятием одного желания и отказом от другого. Именно эти актуальные воления являются объектами самосознательных суждений, о которых мы говорим. И поскольку очевидно, что причины любого и всякого рода могут вступать в рассуждения, ведущие к окончательному акту выбора, посредством которого воление становится действительным, чтобы иметь свой вес в качестве мотивов при его фактическом определении, перед нами встает вопрос: существует ли какой-либо один вид причины, который один доступен для определения наших са-

мосознательных суждений о моральной ценности действительных волеизъявлений, несмотря на то, что он также может вступать с мотивирующей силой в рассуждения, посредством которых действительные волеизъявления фактически определяются. Если это так, то этот единственный вид причины и есть тот критерий, который мы ищем.

Сложность, которая в основном затрудняет анализ, заключается, как мне кажется, в том, что тот особый способ самосознания, который имеет воления как таковые в качестве своих объектов, а именно совесть, сопровождает весь процесс воления и проявляется в обеих его частях. Она не только выносит суждение о действительных волениях, когда они завершены или в момент завершения, но и входит в ход размышлений, ведущих к ним; так что она предстает в двух образах, то имея своим содержанием причину, способствующую определению действительного воления, то имея своим содержанием окончательное и авторитетное суждение о нем; то есть предстает, образно говоря, то как защитник, то как судья. Нам приходится как бы отделять его, посредством единственного вида разума, который является отличием его суждений, от других способов самосознания, не имеющих воления как такового в качестве своих объектов, которые также входят, вместе со своими суждениями, в размышление, предшествующее окончательному акту выбора. Но это обстоятельство никоим образом не мешает его уникальной компетенции выносить обоснованные моральные суждения

о действительных волениях, вытекающих из уникального вида разума, который является дифференциацией его суждений, или который он использует в качестве своего критерия при вынесении суждений. Чтобы помочь нам в решении поставленной задачи, я думаю, что теперь можно четко выделить три вещи, являющиеся результатом нашего анализа, насколько он продвинулся в настоящее время: (1) желания, мотивы и причины, которые входят во все размышления, предшествующие действительным волениям, (2) действительные воления, которые являются объектами суждений самосознания, и (3) суждения, которые самосознание выносит о действительных волениях, независимо от того, имеют или не имеют эти суждения причину или причины, общие с некоторыми из тех, которые были введены в предшествующее размышление. В настоящее время мы имеем дело непосредственно только с двумя последними, то есть с действительными волениями как объектами оценки и с суждениями самосознания о них. Критерий, или единственный вид разума, который отличает совесть от других видов самосознания, позволяя ей выносить действительные моральные суждения о действительных волениях, должен быть найден, если он вообще есть, как в этих самосознательных суждениях, так и в определенных знаках, соответствующих им в действительных волениях, которые являются объектами суждения. Ибо оно должно быть таким, чтобы мы могли выносить утвердительные суждения с положительно известным содер-

жанием, а все такие суждения состоят в утверждении в мысли воспринимаемых отношений в объектах суждения, так что суждение не более чем возвращает в своей собственной форме представления и мысли факты, которые были положительно восприняты в объектах, воспринимаемых и мыслимых.

Сначала поговорим о суждениях. Всякое суждение имеет свою собственную природу, просто как суждение. Оно представляет собой завершение некоторого этапа процесса, инициированного избирательным вниманием с целью узнать нечто большее о данном содержании, чем известно в тот момент, когда на него направлено целенаправленное внимание. Целенаправленное внимание стремится обнаружить некое позитивное отношение в воспринимаемых объектах; а утвердительное суждение утверждает, что такое позитивное отношение было обнаружено. В противном случае может быть вынесено только отрицательное суждение, то есть утверждение, что такого положительного отношения не было обнаружено и не было достигнуто такого желаемого дополнения к положительному знанию. Мы видели, что такова природа суждений в самом простом их случае, а именно при первом образовании общих понятий из восприятий; Например, когда, впервые увидев красный цвет, я целенаправленно обращаю на него внимание, держа его как бы открытым для объединения с дальнейшим опытом, но не могу завершить общее представление о красноте, пока не возник-

нут аналогичные восприятия, которые на основании их наблюдаемого сходства или объединения по качеству я классифицирую с ним под одним общим началом, чтобы иметь возможность отнести в мыслях любой последующий случай подобного цвета (будь то в представлении или отображении) к тому же общему классу и назвать его общим именем «красный».

Суждения совести не могут быть исключением из той же природы, которая присуща суждениям вообще. Возникая из целенаправленных актов внимания, они стремятся к дальнейшему познанию своего особого объекта – воления. Они ищут в них признаки, которые должны соответствовать этому желанию, и таким образом позволяют утверждать положительные отношения, в которые они вступают. В то же время они имеют дополнительный характер практических суждений, в смысле нацеленности на лучшую практику, а также на лучшее знание, и этой цели подчинена их нацеленность на лучшее знание. Отсюда следует, что они обязательно стремятся систематизировать наши знания о волевых актах, выражая в своей собственной форме суждения факты, относящиеся к их природе как перспективных и сознательных актов выбора. Или, другими словами, цель суждений совести как практических суждений – направлять настоящие или будущие воления посредством позитивного знания об их природе как практических актов. Но для этого они не несут с собой никакого предварительного позитивного представления

о какой-либо конкретной цели, к достижению которой они направляли бы воления. Их целью является только лучшая практика, не уточняя, какая именно, точно так же, как спекулятивные суждения стремятся только к лучшему знанию, а не к какому-либо конкретному знанию. Их предварительное представление о каком-либо конкретном конце исключается их природой, поскольку они основаны только и исключительно на опыте.

Они не могут вывести никакого критерия, никакого стандарта, по которому можно было бы судить о волениях, из какой-либо заранее продуманной идеи, ибо таковой не существует. Поэтому критерий, или единственный вид причины, которым они определяются, в той мере, в какой он принадлежит им как суждениям, есть не что иное, как то стремление к позитивному и систематическому знанию, которое является общим и существенным для всех актов суждения, как спекулятивных, так и практических, хотя в их случае оно подчинено или ограничено дальнейшей целью направлять те воления, которые они оценивают, к лучшим результатам, чем те, которые без них были бы возможны. И в этом состоит отличие их критерия от причин всех других видов, которые могут входить в рациональное определение воли, как актов выбора между альтернативными желаниями. Он заключается в том, чтобы знать для практических целей истину о предпочтительности воли как практических актов.

Итак, с критерием, относящимся к актам суждения, мы

разобрались. Теперь обратимся к признакам, соответствующим ему в оцениваемых волениях. Воления по своей сущностной природе являются объектами суждений, и эта сущностная природа состоит в том, что они являются актами сознательного агента, или самого сознательного агента в действии, и этот агент – тот самый, который также выносит самосознательные суждения о них. Они и суждения о них происходят одновременно как акты одного и того же самосознающего индивидуального существа, которое имеет или может иметь в своем распоряжении весь опыт, который его память может вспомнить из прошлого, включая память о прошлых волениях и их последствиях, а также о влиянии, которое они оказали на его собственный характер и его собственные тенденции действовать определенным образом.

Если, таким образом, любые конкретные волевые акты должны оцениваться по их сущности как акты сознательного существа, без привнесения в качестве стандарта какой-либо определенной заранее продуманной цели или задачи, по тенденции к достижению которой они должны оцениваться как хорошие или плохие акты, то из этого следует, что их отношение к остальной природе, характеру и тенденциям сознательного существа, которое их совершает и оценивает, представляет собой единственные факты о них, которые подлежат этому практическому и самосознательному суждению. Только факты, принадлежащие к этому отношению и составляющие его, являются фактами, которые это суждение при-

нимает во внимание, представляя и характеризуя их, или фактами, удовлетворяющими его желание знать о них истину. Все остальные не имеют отношения к суждению. А поскольку суждение само по себе практическое, то есть руководствуется в конечном счете общей целью лучшего руководства волеями в будущем, единственные факты, которые оно принимает во внимание в указанном отношении, — это факты, показывающие, какое влияние будут иметь оцениваемые волеия на природу, характер и наклонности агента, в который они включены или должны быть включены.

Таким образом, наш вывод можно сформулировать следующим образом. Как перспективные акты, волеия могут оцениваться только по их ожидаемым последствиям. Но поскольку последствия, на которые они должны быть направлены, не известны заранее по какому-либо определенному заранее задуманному концу или цели, а волеия, выбирая между желаниями и принимая их, делают шаги вперед в еще полностью неопределенное будущее, которое они сами создают, из этого следует, что ожидаемые последствия, по которым их следует оценивать, могут быть только их влиянием на характер агента, к которому они принадлежат и который движется вперед в будущее вместе с ними; то есть по их отношению ко всему его характеру, каким он должен стать, отчасти вследствие того, чем они являются и способствуют тому, чтобы сделать его таковым. Поэтому волеия, когда они оцениваются практически, оцениваются по ожидаемой

гармонии или разладу, которые они стремятся произвести в характере агента. Или, другими словами, ожидаемая гармония между оцениваемыми волениями и будущим характером агента является критерием суждений Совести, выносимых по поводу этих волений как хороших или плохих поступков; и в результате этого критерия и суждений, основанных на нем, постоянная и постоянно развивающаяся гармония характера агента становится целью, или в мыслях устанавливается как цель, к которой должны стремиться все воления. В порядке познания цель устанавливается вследствие критерия, а не критерий вследствие цели. В реальном поведении каждое действие всегда соответствует критерию, который делает его правильным.<sup>2</sup>

Это соотношение между целью и критерием в контексте

---

<sup>2</sup> Я думаю, что, должно быть, именно от того, что я потерял из виду волевые действия как единственный непосредственный объект совести, я пришел к тому, чтобы написать, как я писал в 1870 году: «Конец делает правильным все, что правильно, даже сам Критерий». (Теория практики, кн. II, гл. II, §80, параграф 2). Только в качестве реального условия можно сказать, что Цель делает Критерий правильным; и даже тогда, только в том случае, если мы можем представить ее и как Цель человеческих действий, и как реальность, существующую от вечности и до вечности. Вопрос об установлении цели человеческого действия, то есть того, в чем оно, как известно, состоит, должен быть отделен от дальнейшего вопроса о том, какое отношение (если предположить, что оно установлено) оно имеет к Вечной и Божественной Силе. Именно цели, мотивы и причины, как положительно известные нам, и их приоритеты между собой в порядке познания (хотя и не без ссылки на их ближайшие реальные условия), интересуют нас, когда мы закладываем основы этики путем анализа опыта. Теперь без критерия правильности действий знание о правильности Концов так же невозможно, как и знание о правильности самих действий.

познания имеет исключительное значение, поскольку открывает бесконечную перспективу перед развитием и совершенствованием характера, нежели путь, заслоняемый принятием некой воображаемой цели. Не существует не только идеального «Я», которое мы морально обязаны реализовать, как полагают некоторые моралисты, но нет и цели, которая имела бы оправдательную силу в поведении. Какую бы оправдывающую силу ни имела цель, она проистекает из критерия, в котором только и заключена оправдывающая сила. То есть сами цели оправдываются, если вообще оправдываются, своим соответствием Критерию правильного поведения. И именно действие, или фактический выбор, в соответствии с Критерием, принято называть Долгом.

Это соображение исключает все формы эвдемонизма. Даже в том, что называется самореализацией, идеальное «Я», которое должно быть реализовано, если только идеал не основан на долге или действии в соответствии с критерием, не является, с точки зрения морали, достойным реализации. Почему идеальные «Я» должны реализовываться в большей степени, чем любые другие идеалы?

Есть только один случай, только один смысл термина, в котором самореализация может быть истинной целью в поведении, и это когда мы понимаем себя как означающее (как было показано выше, что оно действительно означает) Совесть, как способ самосознания. Ибо тогда и только тогда самореализация тождественна действительному соот-

ветствию Критерию, действительному повиновению закону Долга. В противном случае вместо критерия, который является источником оправдания, термин ставит цель, оправдание которой еще нужно искать. Тогда самореализация становится одной из многочисленных форм эвдемонизма, общая характеристика которых состоит в том, что они устанавливают некий идеал человеческого воображения в качестве источника морального закона, вместо того чтобы вывести свое представление об этом источнике из терпеливого анализа человеческой природы.

Наконец, совесть, не обращаясь ни к каким другим суждениям, кроме своих собственных, оценивает волевые акты по критерию ожидаемой гармонии в характере агента. Она одобряет их, если видит, что они способствуют этой гармонии, и осуждает, если видит, что они направлены на ее разрушение или вносят разлад в характер. Поэтому, несмотря на огромное разнообразие желаний, которые человек принимает или отвергает, он неизбежно делит их на два класса: хорошие и плохие. Но как действия они не просто хорошие или плохие, их объединяют с желаниями, чувствами, мыслями и объектами всех видов. Как действия, оцениваемые с моральной точки зрения, они оцениваются как правильные или неправильные, что является терминами, строго применимыми только к действиям, и в полном смысле только к волевым действиям. Сами термины являются метафорами, взятыми из противопоставления прямого и кривого пути.

Акты выбора в соответствии с критерием сами по себе являются сиюминутными реализациями той гармонии, которую предписывает критерий. Это действия, которые сознательно продолжают и тем самым закрепляют в будущем то, примером чего они сами являются в настоящем. Воления, в которых происходит сознательная борьба между долгом и склонностью, – это действия высшего рода, по сложности, из всех видов, возможных для таких органических существ, как мы. Сознательные акты или процессы мышления, чувства и действия, о которых свидетельствует чувство усилия, сочетаются в них в самом тесном взаимодействии, и все они могут присутствовать в большой интенсивности. Когда это происходит, единство в сложности, то есть гармония, их совместного действия состоит в том, что факторы делания и чувства приводятся в подчинение фактору суждения и самосознательной мысли. Действие выбора, или воления в целом, тогда соответствует критерию, который в целом оно включает. Иными словами, действие органического существа в соответствии с критерием подчиняется закону, который оно само себе навязывает, закону, вытекающему из его собственной природы. На верхнем конце шкалы процессов и действий, то есть в высшей жизни сознательной реинтеграции, такие действия являются продолжением того процесса или действия, общего для всей органической жизни и необходимого элемента в ней, который, в силу его универсального присутствия в органической жизни, называет-

ся законом самосохранения. В высшей жизни рединтеграции моральный облик организма – это то, что поведение, предписанное критерием совести, неизбежно стремится сохранить и поддержать.

Ибо, какова бы ни была основа или, так сказать, наряд тенденций, которыми обладает организм до возникновения в нем воления, или какими бы эти тенденции ни стали в результате модификации волениями, реально изменяющим агентством в высшей жизни реинтеграции всегда является воление. В любой точке этой высшей жизни воление, как акт выбора между альтернативными желаниями, либо полностью изменяет, либо модифицирует, либо подтверждает существующий ход этой жизни. «Как ветка гнется, так и дерево склоняется»; и момент принятия решения в волеии – это момент сгибания ветки. Воления реагируют на желания, между которыми они выбирают и которые являются сиюминутными проявлениями тенденций; и при этом они также реагируют на тенденции, из которых возникают желания; и весь человек в этой степени изменяется, и весь его способ реагирования на окружающий мир в этой степени становится иным, чем он был бы без воления. Таким образом, именно на волевые качества следует воздействовать, если мы хотим сформировать характер. Они – те точки, в которых наш собственный характер доступен нам; они – те действия, направляя которые мы можем привести наш характер в большую гармонию с самим собой, а также в отношения

большей гармонии с окружающим миром.

Именно в этих ключевых точках Совесть применяет свой рычаг. Тот факт, что мы осознаем свои волевые качества, является кардинальным фактом во всей практической деятельности и практической науке. Ведь совесть, оценивая воления, оказывает на них реальное действие, поскольку сама является, как и они, действием, поддерживаемым реальными мозговыми энергиями. Она является реальным фактором в решениях, к которым они приходят, как когда она вступает в обсуждение, предшествующее решению, так и когда, вынося приговор одному решению, она изменяет условия, при которых будут приниматься последующие решения. Суждения совести – это одновременно высшие и последние точки, достигнутые в развитии сознательного агента, в порядке его реального генезиса и истории, и высшие и первые точки в порядке того знания, которое является одновременно знанием его реальной природы и предвидением его будущего развития. Ибо только они имеют в критерии конечный стандарт, универсально применимый, выше которого ничего нельзя придумать, и в свете которого только и может быть сформирована истинная моральная оценка природы или характера. И, как мы только что видели, они также имеют тенденцию, в своем характере действий, инициировать или определять тот волевой выбор, который в своем характере суждений они одобряют.

Теперь мы можем различать и называть воления только

по их содержанию, то есть по желаниям, которые они принимают, в сравнении с желаниями, которые они отвергают; а желания мы можем сравнивать с помощью той способности различать качества желаемых удовлетворений, которой было дано название морального чувства. Но мы не судим о волениях по удовлетворению, на которое направлены принимаемые ими желания. Мы судим о них как о волениях, а не как о желаниях. Воления судят о желаниях, сначала обдумывая их, а затем принимая или отвергая их. По совести мы судим сами воления. Гармония или разлад, которые они вносят в жизнь и характер сознательного существа, являющегося их агентом, а не качество желаний, которые они принимают, – вот критерий или стандарт, по которому мы судим о них в совести; и суждения такого рода – это самое верное знание, которое мы можем получить об их реальной природе, поскольку это знание о них в их существенном характере действий. Судя о них, взор совести устремлен на весь ряд поступков, членами которого они являются, и на характер, который они стремятся сформировать, а не на удовлетворение, которое они стремятся обеспечить. Воления правильны, если они направлены на то, чтобы сделать или сохранить характер агента в единстве с самим собой, и неправильны, если они направлены в противоположную сторону. А желания хороши или плохи не из-за удовлетворений, которые являются их объектами, а в зависимости от того, насколько правильными или неправильными являются воления, принима-

ющие или отвергающие их. Таким образом, моральная природа желаний зависит от природы воли, а воля – от гармонии или разлада, которые они стремятся внести в характер агента.

До сих пор мы рассматривали первичный и основополагающий случай природы и действия суждений совести; я имею в виду, когда они как участвуют в размышлениях, ведущих к актам решения, так и оценивают воления, которые становятся актуальными в этих завершающих актах. Есть, однако, и другой случай, когда совесть оглядывается назад и судит о прошлых волениях, вспоминаемых памятью. На этом случае я должен сейчас кратко остановиться; но для этого потребуется очень мало слов, поскольку это ретроспективное действие никогда не является простым суждением по результатам, как его называют, но всегда происходит путем возвращения нас в памяти или воображении в то положение, которое мы занимали в момент осуждаемого воления. Мы оцениваем наши прошлые поступки с моральной точки зрения, вспоминая состояние наших чувств и наших знаний в то время, когда мы приняли их в результате имманентного акта выбора. Это показывает, насколько далеко и в каком смысле мы можем осуждать себя за действия, которые мы считали правильными или, во всяком случае, не были явно неправильными, когда совершали их, и таким образом поднимаем дополнительные вопросы для самоанализа нашего прошлого поведения. Осуждая прошлый поступок, который в то вре-

мя мы не считали неправильным, в свете дальнейших знаний о нашем характере, полученных после его совершения, мы можем сказать только одно: «Если бы я знал тогда то, что знаю сейчас, этот поступок был бы явно неправильным». И тут возникает еще один вопрос: «Разве я не мог знать этого тогда, если бы мной двигало искреннее желание судить или поступать правильно? Таким образом, открывается весь вопрос о том, до какой степени возможны самообман и самолесть.

Необходимость возвращать себя в воображении, когда мы судим о правильности или неправильности прошлого действия, в то душевное состояние, в котором мы находились, когда совершали его, вытекает из того факта, что моральный характер прошлого действия, как правильного или неправильного, является тем, о чем нужно судить; то есть оно должно быть взято в его характере перспективного действия, действия, находящегося в процессе совершения. Теперь, предполагая действительность критерия, мы судим о том, был ли наш прошлый поступок искренним его применением, а не о том, реализовалась или не реализовалась ожидаемая гармония, в которой заключается критерий. Результат в этом отношении акта выбора, оцениваемый теперь в ретроспективе, не может служить проверкой его правильности или неправильности даже для самого агента, а тем более для других людей. Он проверяет либо правильность самопознания агента, если предположить, что он сделал выбор в соответ-

ствии с критерием, либо силу мотивов, поддерживавших его сознание в тот момент, по сравнению с силой противоположных мотивов. Если они относительно сильны, то полная или постоянная реализация ожидаемой гармонии может быть отложена надолго. Но это не показывает, искренен ли выбор агента под руководством критерия, и не может быть использовано для опровержения претензий предвосхищаемой гармонии на роль критерия правильного или неправильного выбора. Это становится очевидным, если учесть, что движущая сила, поддерживающая критерий, не является единственным агентством, действующим в воле, но что она действует в сочетании с другими мотивами, из которых фактическое воление является результирующей энергией. Таким образом, даже ближайшие результаты выбора в соответствии с критерием частично обусловлены условиями, отличными от самого критерия, а более отдаленные результаты – вмешательством дополнительных условий, которые могут быть вовсе не обусловлены волевым усилием и которые мы не можем предвидеть. Так называемое поражение воления, соответствующего критерию, то есть его неспособность установить гармонию характера в ближайшем будущем (ибо само воление, если оно действительно, никогда не может быть побеждено), не является поэтому доказательством того, что критерий не является критерием и источником правильного действия. Он свидетельствует лишь о сравнительной слабости той движущей силы, которая поддерживала его в момент воления.

Природа критерия и действия в той мере, в какой оно определяется им, совершенно не зависит от поражения. И именно от природы критерия, а не от его силы как мотива, действующего время от времени, зависит его право на послушание. Он имеет божественное и безусловное право править.

Таким образом, применяя критерий, будь то для оценки совершаемых действий или действий, уже прошедших через ретроспективу, мы всегда оцениваем их по чему-то, что неотделимо как от их сути, так и от их цели, как действий разумных и самосознательных агентов. Все мышление – это гармонизация, соединение и соотнесение этой идеи с той, в соответствии с постулатами логики. Теперь, подобно тому, как всякое мышление, управляемое желанием знать больше, чем в настоящее время, о каком-либо данном объекте, является попыткой согласовать данные факты этого объекта с самим собой и с другими, которые могут быть даны, – соответствие данным фактам восприятия является критерием или проверкой истинности мысли о фактах, посредством которой мысль возводится в знание, а не каким-либо особым заранее задуманным соответствием или гармонией идей или мыслей между собой, -так что все размышления о сознательном действии, или действии, сознательно направленном на изменение и модификацию фактов, включенных в его объект-вещество в футиро, то есть все размышления о настоящих желаниях, которые являются источниками действия, управляемые желанием узнать, какое из них

произведет наилучшее изменение, есть суждение о том, какое из них наилучшим образом гармонирует с другими желаниями или тенденциями собственной природы или характера субъекта, или имеет тенденцию к гармонии между ними; И мысль о такой гармонии – это мысль, которой наше суждение всегда руководствуется более или менее явно, но обязательно в какой-то степени, хотя это и не мысль о каком-то конкретном идеальном состоянии, в котором мы можем представить себе гармонию, которая должна быть реализована. Такое конкретное идеальное состояние гармонии соответствовало бы лишь гипотезе, в мышлении, управляемом стремлением к знанию. В то же время между двумя случаями умозрительного и практического мышления существует большая разница, а именно: сила проверки истины, которая в умозрительном мышлении обеспечивается воспринимаемыми впоследствии фактами, в практическом мышлении исчезает и не оставляет нам иного критерия, кроме того, который обеспечивается самой природой мысли как гармонизирующего процесса, вместе с уже известной природой оцениваемых объектов, то есть воля. В целом, практический эффект критического воздействия самосознания на волевые акты в момент воления или выбора заключается в том, что оно стремится привести их в гармонию со своими собственными суждениями; эти суждения сами основаны на предвосхищении гармонии между волевыми актами и будущим характером агента, рассматриваемого как сам по се-

бе, так и в качестве активного члена окружающего его мира. Таким образом, именно предвосхищение гармонии между оцениваемыми волеиями и характером агента должно считаться критерием, или общим руководящим принципом, суждений Совести, в какую бы эпоху жизни индивида или истории расы они ни были вынесены.

Но следует отметить, что то, что мы можем сейчас определить как предполагаемую гармонию, присущую действию Совести, не обязательно присутствует в явном виде, ни в этой форме, ни в форме концепции вообще, в тот момент, когда Совесть судит. Это не стандартная концепция или идея, которую, подобно единице измерения, совесть приносит с собой в готовом виде, с которой можно сравнивать альтернативные акты выбора. Это лишь описание этическим теоретиком действия Совести при сравнении альтернатив друг с другом. Совесть, предшествующая Этике, судит таким образом, который в Этике анализ заставляет нас называть суждением, предвосхищая и требуя гармонии в выборе, который она одобряет. Но не подразумевается, что Совесть признает эту природу в своих собственных суждениях, хотя это та природа, которая, как мы увидим впоследствии, то есть при создании теории практики, приводит ее в соответствие с другими великими отделами мысли. Совесть одобряет и не одобряет акты выбора, оценивая один действительно лучше, а другой действительно хуже (а не просто по видимости или по сиюминутному чувству), задолго до того, как

может быть сформулирован способ или основание ее суждений. Точно так же логическое мышление работает и всегда работало по принципам, которые мы формулируем как постулаты логики, задолго до того, как эта формулировка стала возможной, и совершенно независимо от того, что они были сформулированы. В том, что можно назвать предэтическими суждениями совести, субъект спрашивает себя, без ссылки на теорию, в отношении любого действия, над которым он размышляет: «Могу ли я совершить это действие, или могу ли я совершить любое другое, кроме этого, не будучи несовместимым с тем, что, как я знаю, является одновременно самой постоянной и самой ценной составляющей моей природы, как самосознающего существа?»

Теперь в этом обычном для здравого смысла представлении о согласованности неявно присутствует то, что при аналитическом рассмотрении становится критерием предполагаемой гармонии. Обе идеи содержат формальный элемент соответствия между настоящим и будущим опытом, и обе ограничиваются критикой действий, не включая в себя желание счастья или благополучия в любой форме, или реализации какого-либо особого способа последовательности или гармонии; хотя верно, что счастье или благополучие случайно реализуется или будет реализовано, как сопровождение той формы последовательности, которая рано или поздно становится результатом повиновения честной самокритике. Счастье или благополучие субъекта – не более необходимая

составляющая его критерия правоты, чем сохранение собственной жизни. И это, очевидно, не является частью его критерия, хотя или, скорее, потому, что является необходимым реальным условием того, что он действует и продолжает действовать в соответствии с ним. Оно предполагается при предположении любого образа действий как предмета критики. Функция совести, таким образом, заключается лишь в том, чтобы судить, будет или не будет принятие данного желания в гармонии с остальными желаниями и тенденциями субъекта во всей их полноте, когда они воспринимаются как часть известного хода природы, предполагая, что он будет продолжаться в будущем, и его собственная жизнь будет продолжаться вместе с ним.

Несомненно, в каком-то смысле это исследование со стороны Совесть осуществляется не только самим субъектом, но и в его интересах; ведь речь идет о действии, которое должно быть включено в субъект, то есть о собственном действии субъекта, о котором она призвана судить. Тем не менее это совершенно не похоже на исследование того, что называется целесообразностью или целесообразным, будь то для самого субъекта или для других людей. Для того чтобы суждения о целесообразности существовали, необходимо, чтобы некая конкретная цель была сначала выбрана в качестве главной цели индивида; после этого средства ее достижения становятся предметом суждений о целесообразности, в зависимости от того, способствуют они ей или наоборот. Теперь

было показано, что существует главная цель, устанавливаемая критерием, а именно – выработка у агента самосогласованного характера. Именно эта цель занимает место счастья или благополучия как в моральной практике, так и в этической теории, когда факты подвергаются строгому анализу.

В отношении критерия необходимо также признать еще одно обстоятельство, которое на первый взгляд может показаться упреком, но при рассмотрении оказывается подтверждением его обоснованности. Я имею в виду, что сам факт гармонии, само обстоятельство или свойство одной вещи гармонизировать с другой, является удовлетворением для человеческого восприятия и интеллекта; удовлетворением, которое, как таковое, имеет качественную, а не количественную природу; хотя этот факт имеет предельную степень общности, как в реальном, так и в возможном опыте. И этот факт гармонии с его удовлетворением присущ суждениям Совести, взятым только как перцептивные акты самосознания, точно так же, как и суждениям чисто логического мышления; и еще мы можем добавить, что точно так же, как и суждениям поэтического и эстетического воображения. Действительно, было бы странно, видя ту постоянную и решающую роль, которую гармония играет как в умозрительном, так и в поэтическом и эстетическом мышлении, если бы оказалось, что она не играет соответствующей роли в руководстве практикой в целом. Как нельзя утверждать, что удовлетворение, неотделимое от восприятия гармонии, явля-

ется обстоятельством, от которого зависит характер гармонии как критерия правильного действия, так и нельзя утверждать, что его неотделимое присутствие лишает гармонию права претендовать на этот характер и функцию. Главная задача истинной этики – показать реальное отличие, если таковое имеется, здравого восприятия права или морального добра от здравого опыта того, что просто *de facto*, или просто целесообразно. Но существование реальной дифференциации он может установить, только показав сначала аналитически, что это такое или в чем она состоит. Поэтому он должен указать на присутствие этой дифференциации в природе действий или в природе чувств или идей, которыми определяются действия. Ибо только тогда это различие может быть воспринято как постоянное или как реальное различие между идеей права и идеей любой другой желательности. Иными словами, если этого не произойдет, моральное право и неправота будут просто синонимами удовольствия и боли, желания и отвращения; они не имеют (строго говоря) собственного морального характера и, следовательно, не являются моральными, какой бы высокоразвитой, утонченной или сложной ни была основанная на них система целей. Ибо во всем ходе эволюции такой недифференцированной системы не было бы ни одного момента, когда она приобрела бы моральный, а не неморальный характер.

То, что послушание суждениям совести сопровождается удовлетворением, хорошо известно, но это удовлетворение

не является тем обстоятельством, которое делает его морально правильным. Мы также заинтересованы в том, чтобы придать этому чувству удовлетворения силу как мотиву, чтобы действительно и привычно повиноваться суждениям совести; но наслаждаться этим чувством в его силе – не значит укреплять его. И наконец, хотя и верно, что привычное послушание суждениям совести в конечном итоге приведет к счастью или благополучию высшего рода и неограниченно возрастающей интенсивности чувств, все же это истина, которая остается и должна оставаться для конечных существ истиной предвидения, фактом не позитивного знания, а веры.

В заключение я скажу несколько слов, разъясняющих конечную и универсальную природу того принципа гармонии или соответствия, который я назвал критерием. Восприятие его как факта самосознания – единственное восприятие, относительно обоснованности которого, как источника удовлетворения разума, не может быть поставлено никаких вопросов. Оно участвует, как элемент, в факте постановки вопроса. Поэтому оно не может не восприниматься как рациональное удовлетворение, если вообще воспринимается. Поэтому оно является источником концепции действительно-го закона, или моральной ценности, в сознательных действиях. Можно поставить под сомнение удовлетворительность для разума удовольствия или наслаждения, или любого вида счастья, или даже самореализации в конкретных обстоя-

тельстввах; спросить, почему они удовлетворительны и всегда ли они будут целями, которые стоит преследовать; таким образом подразумевается, что они опираются на причину, лежащую вне их самих, и что, хотя они самоочевидны, они также не являются самообъяснимыми. Но это не относится к Гармонии, которая одновременно является и интеллектуальным, и эмоциональным удовлетворением; таким образом, она содержит две неразделимые характеристики, одна из которых (интеллектуальная) воспринимается как причина другой (эмоциональной), прежде чем задается какой-либо вопрос о целом.

Мой смысл станет понятен, если мы обратимся к более конкретному и знакомому опыту. Есть две эмоции, добродетели или черты характера (ибо к ним применимы все эти названия), которые, кажется, обязаны своей моральной ценностью или действительностью непосредственно тому факту, что они содержат или являются конкретными примерами этой черты Гармонии, в то время как их моральная ценность общепризнана. Я говорю о Справедливости и Любви, анализ которых был дан в моей «Теории практики»,<sup>3</sup> где от их имени выдвигалось требование рассматривать их вместе как составляющие нравственное чувство; и такое нравственное чувство представлялось не как стоящее на месте совести, но как источник, из которого, с психологической точки зрения, она исходит и из которого вытекает нравственная обос-

---

<sup>3</sup> Book I., Chapter II., §§25 and 31.

нованность ее суждений<sup>4</sup>.

Как мы увидим, обратная сторона этого отношения является тем, что я сейчас считаю истиной, хотя само отношение чрезвычайно тесное и практически неразрывное. Под нравственным чувством подразумевается прежде всего чувствительность к эмоциональным качествам, или качествам эмоционального содержания представлений, чувствительность, одновременно воспринимающая все и отличающая одно от другого, как и в случае чувствительности к собственно ощущениям. Весь спектр эмоциональных ощущений, все эмоциональное содержание образов или представлений, возникающих перед нами в результате реинтеграции, является ее объектом. Хорошее и плохое, приятное и болезненное, восхитительное и отвратительное, любимое и нелюбимое, а также специфические качества, которые (когда мы научимся классифицировать) мы подводим под эти обозначения, являются его опытом. Ни в чем люди не отличаются друг от друга больше, чем в остроте, тонкости и диапазоне этой чувствительности. Настолько, что высокая степень этих свойств очень часто стала отождествляться с нравственной чувствительностью, а термин «нравственное чувство» очень часто используется только как хвалебный термин, означающий чувствительность, которая бодрствует и приходит в восторг от всех видов и степеней того, что является хорошим, достойным любви или восхищения. Восприятие то наХw,

---

<sup>4</sup> Work cited. Book I., Chap. II., §38, and Book II., Chap. II., §80.

если использовать выразительный, но всеобъемлющий греческий термин, во всех его формах, как чувствительность не только к эстетической, но и к моральной красоте, как в щедрости, рыцарстве, чести, – это то, что таким образом стало выражаться термином «нравственное чувство».

Но ни в широком, ни в ограниченном значении термина «нравственное чувство» оно не может быть источником или основой для восприятия морального добра и зла, а также не может служить обоснованием для удовольствия, которое мы получаем от чувств, которые оно определяет как хорошие, достойные любви или восхищения. Это исключено в силу его характера как чувства или чувствительности. Оно служит материальным элементом, различающим действия, по которым выносятся моральные суждения, но не критерием, которым мы руководствуемся при их вынесении. Ни одно из чувств или различий в ощущениях, которые в нем содержатся, сами по себе или просто как чувства не являются морально правильными или неправильными. Они становятся таковыми только тогда, когда, приняв сначала форму желаний, становятся волевыми. Только сознательное волевое действие, принятие или отвержение желаний, строго говоря, является морально правильным или морально неправильным. Моральное чувство или чувствительность сами по себе не дают никакого критерия для вынесения суждений о моральной правильности или неправильности волевых действий.

Возвращаясь, таким образом, к двум эмоциям, или добродетелям, которые послужили основанием для обсуждения нравственного чувства, мы видим, что Справедливость действительно непосредственно и просто как случай Гармонии; ее область распространяется на все отношения между людьми и позволяет регулировать все эти отношения к удовлетворению всех людей, которые могут быть прямо или косвенно в них заинтересованы. Никто не может поставить под сомнение ее окончательную правильность или обоснованность. Напротив, каждый стремится доказать, что его собственное требование справедливо. Причина этого была полностью изложена в анализе, на который я уже ссылался. С другой стороны, любовь, под которой подразумевается не Эрос, а всякое чувство, сходное с милосердием Нового Завета, действительно, как было также указано в упомянутом анализе, как обеспечение и гарантия справедливости; вопрос о том, почему она действительно, здесь можно поставить потому, что сама по себе она только эмоциональна. Оба считаются правильными как состояния или содержания сознания, потому что они правильны как принятые и избранные желания; и это просто в силу Гармонии, которую как состояния сознания они включают и которой как принятые желания они способствуют, стремясь, как они делают, привести все другие желания в гармонию с собой и друг с другом. В упомянутом анализе я ясно видел, что Гармония является конечным источником всей моральной правоты; че-

го я не видел, так это того, что моральная правота не воспринимается в процессах-содержаниях сознания, если только не выводится из воли, а только воли являются тем, из чего моральная правота и неправота первоначально предсказуемы.

Наконец, следует отметить, что Гармония не только воспринимается как удовлетворительная для разума, если вообще воспринимается, но что она никогда не может не восприниматься, где она существует, в оценке наших собственных желаний и воли. Это факт, элемент природы, присущий определенным неизбежным и повсеместно встречающимся состояниям сознания, как, например, Справедливость; и, как такой простой и немедленно воспринимаемый факт, он требует, чтобы для него нашлось место в любой систематической теории практики или поведения; отказывается быть проигнорированным и навсегда запрещает принятие любой этической теории, в которой концепция справедливости или морального права, в отличие от морального зла, либо отбрасывается, либо рассматривается как идентичная концепции счастья или просто удовлетворения. Это «тихий голос» совести и истины, противостоящий в практической сфере хвастливому самолюбию, а в теоретической – иллюзиям эмпиризма.

## §4. Императив совести-обязанности

Совость, согласно вышеизложенному анализу, должна иметь двойную функцию; во-первых, она воспринимает моральную правильность или неправильность действий, предлагаемых на выбор, и, во-вторых, она воспринимает, действительно ли принимаются те действия, которые она оценивает как правильные, или те, которые она оценивает как неправильные. Последняя функция принадлежит ему как простому восприятию, хотя в данном случае это самосознательное восприятие реального агента или субъекта, а воспринимаемые факты – это реальные действия субъекта, способствующие формированию его морального облика. Первая функция – это функция суждения, которой мы только что более подробно занимались. Когда мы объединяем с ней вторую и рассматриваем обе функции как осуществляемые вместе реальным субъектом, мы возвращаемся к тому, что мы можем назвать совестью в конкретном смысле, и можем рассмотреть ее рост и развитие на различных последовательных этапах как индивидуальной, так и человеческой истории.

Но прежде всего, что подразумевается под ее императивом? Совесть – это способность воспринимать и судить, а не *primo jacie* повелевать чем-либо. Только эмпиристы ожидают или делают вид, что ожидают найти в совести спо-

способность, отдающую приказы совершать или воздерживаться от совершения определенных действий, как если бы это был голос, использующий словарь с уже известным значением, и, следовательно, отвергают ее как реальность и считают фикцией, когда таких эмпирических приказов обнаружить не удастся. Прежде всего, совесть – это не приказ действовать просто. Мы не можем избежать действий; это необходимость, заложенная в нашей природе как сознательных волевых агентов. Совесть действует именно для того, чтобы направлять выбор, оценивая воления. Таким образом, суждение совести о правильности того или иного выбора становится *eo ipso* повелением сделать этот выбор и действовать именно таким образом, – альтернативы даются путем реинтеграции, а не воображаются совестью, и действие посредством выбора является необходимостью. Совесть императивна не иначе, как в том смысле, в каком императивны желания, мотивы, причины или суждения, предполагающие восприятие предпочтительности.

Характерное отличие, отличающее императив совести от других императивов, заключается в природе, которая присуща суждениям совести и которая придает их императиву особую действенность. И эту особую действенность мы сможем проследить, если я не ошибаюсь, по двум характеристикам суждений совести, одной психологической, относящейся к ним как к обусловленным глубоко укоренившимся тенденциям в нейро-церебральной системе, другой ме-

тафизической, относящейся к ним как к способам познания, которые имеют бесконечное будущее как объект своего предвосхищения, а также сопровождаются особыми эмоциональными чувствами, существование которых нельзя объяснить иначе, чем обратив их к совести как к своему источнику. Раскаяние и душевный покой во всех их разновидностях, которые правильно называть санкциями императива совести, – вот те чувства, о которых идет речь; а тот факт, что открыто бесконечное будущее, на которое, возможно, распространятся последствия человеческих действий, придает этим санкциям дополнительный вес, который, кажется, приобретает тем большую значимость, чем больше над ним размышляют. В дальнейшем мы увидим, как и где, в процессе развития совести, проявляются эти санкции ее императива. Психологическая эффективность, о которой мы только что говорили, заключается, в общем, в том факте, который, будучи однажды воспринят, также воспринимается как санкция императива совести, что непослушание само по себе смертельно. Любой акт неповиновения или даже уклонения в той или иной степени является дезинтеграцией мозговой системы Субъекта, разрушающей консенсус его энергий, дезинтеграцией, происходящей из его собственного действия.

Когда время от времени мы оглядываемся на свой собственный курс поведения в прошлой жизни, мы видим его как последовательность волевых действий или актов выбо-

ра, перед каждым из которых были предложены альтернативные действия для принятия, и каждым из которых одна из этих альтернатив была принята. Фактические последствия и неотделимые происшествия каждого фактического принятия рассматриваются или могут быть рассмотрены как связанные с нашим фактическим течением жизни и с нашими силами, привычками и характером, как реальных существ; и поэтому также каждое фактическое принятие рассматривается как способствующее определению условий, при которых каждый последующий выбор между альтернативными действиями был и будет предложен нам. В противовес этим фактическим последствиям и происшествиям мы видим те, которые, по нашему представлению, могли бы возникнуть как в нас самих, так и в посторонних обстоятельствах, если бы была принята противоположная альтернатива. В дополнение к ним мы также видим гармонию или диссонанс между каждой принятой альтернативой и суждением Совести, которая одобрила или не одобрила ее в момент принятия. Это одобрение или неодобрение действий Совестью мы выражаем, называя действия правильными или неправильными; и эти характеристики действий, как было показано, являются чем-то совершенно иным, нежели их способствование или неспособствование какой-либо просто желаемой цели, такой как наше собственное счастье или благополучие, или благополучие других людей, или даже удовлетворение от формирования нашего собственного характера

в соответствии с заранее задуманным и восхищенным идеалом. Уместность терминов «правильный» и «неправильный» для описания альтернатив, принимаемых или отвергаемых в поведении, объясняется главным образом тем, что мы изображаем линией ход, по которому движется череда важнейших волевых актов нашей жизни. Этот курс занимает свое место в общей панораме нашей объективной мысли, как линия, прочерченная сознательным субъектом при движении через мир опыта по обе стороны от него, в которой, как представляется, лежат последствия тех альтернатив, когда-то возможных, принятие любой из которых было бы отклонением от фактически принятого курса. Линия, изображающая этот курс, не обязательно прямая, равно как и отклонения от нее, которые когда-то были возможны, не обязательно неправильные или кривые. Напротив, воображаемая прямая линия становится нашим стандартом или правилом, с которым мы сравниваем и по которому, как нам кажется, судим о линии, проложенной нашим реальным жизненным путем, и таким образом объявляем ее, а также каждую ее часть или действие прямыми или кривыми, правильными или неправильными.

Этический вопрос здесь заключается в том, по какому принципу мы рисуем в воображении прямую линию, соответствие которой мы называем правильным, а отклонение от которой – неправильным? Результат анализа актов выбора в предыдущем разделе ясно показывает, что мы форми-

руем наше представление о стандартной прямой, следование которой является правильным, а отклонение от которой – неправильным, путем обращения к тому критерию предполагаемой гармонии, по которому совесть судит о волевых актах. По этому принципу действия, которые совесть одобряет или приказывает, мы считаем правильными, а воображаемую линию, которую они прочертили бы, если бы неизменно выполнялись, мы называем прямой; те, которые она не одобряет или запрещает, мы считаем неправильными, а отклонения, которые они инициируют или прослеживают, от прямой линии, которую так определяют, мы называем кривой или извилистой, буквально «вывернутой».

Но это не та точка зрения, которой придерживаются все или даже большинство этических писателей, по крайней мере в этой стране, в отношении природы действий как правильных и неправильных, или в отношении принципа, на основе которого прослеживается воображаемая стандартная прямая линия правильного поведения. Все эвдемонисты, пруденциалисты, утилитаристы и гедонисты, как альтруисты, так и эгоисты, считают, что цели, на которые направлены волевые усилия, определяют правильность или неправильность волевых усилий, а значит, и всего хода жизни, который составляют волевые усилия вместе с их последствиями и происшествиями; и, соответственно, они строят воображаемую стандартную линию правильного поведения с учетом конечной цели, принятой агентом. Они как будто прово-

дят воображаемую прямую линию, соединяя конечную цель действия, воображаемую в будущем, с настоящим положением субъекта в панораме опыта, и делают эту линию своим стандартом. Акты выбора, которые направлены на достижение этой цели, они считают соответствующими стандартной линии правильного поведения; те, которые ведут в других направлениях, они рассматривают как отклонения от нее, то есть как кривые или неправильные. Таким образом, различие между целью и средством является их кардинальным отличием в суждении о правильном и неправильном.

Приняв этот принцип оценки поведения, они теоретически вовлекают себя в грозную дилемму. Цель или цели, на которые они указывают как на конечные детерминанты правильного поведения, должны быть либо известны как истинные цели *a priori*, либо посредством интуиции, как ее называют, – вид знания, на который способно только всеведение; либо они должны быть выбраны без ссылки на предыдущий стандарт, по собственной воле сознательного агента или его представлениям о том, в чем должно состоять истинное счастье. Либо интуиция (которая предполагает всезнание), либо индивидуальная воля, основанная на воображении наиболее желательной цели, должны быть использованы для обеспечения критерия правильного действия через обеспечение цели. Но ни то, ни другое не может служить критерием; и поэтому ни то, ни другое не может быть причислено к принципам или фактам, составляющим фундамент,

на котором может быть построена этическая теория. Поэтому все формы интуитивизма, с одной стороны, и эвдемонизма и его сородичей, с другой, не могут претендовать на право быть этическими теориями. Ибо их конституирующий принцип как теорий заставляет их основывать это притязание либо на обладании интуитивной истиной, либо на воображении собственной воли; первое невозможно для человеческих агентов, второе является следствием человеческой природы, которая, взятая сама по себе, противоречит моральному закону в широком смысле закона, применимого для управления или руководства волевыми.

Первый и самый элементарный вопрос в этике заключается не в том, желает ли человек от природы счастья или благополучия, и не в том, какое из двух или более удовольствий он от природы желает наибольшего (на оба вопроса можно ответить утвердительно), а в том, является ли принятие любого из этих желаний в качестве конечной цели тем путем, который ведет к их достижению или реализации. Вполне возможно, что стремиться к счастью – самый верный путь к его недостижению; либо потому, что наше представление о том, в чем состоит счастье, ошибочно, либо потому, что наши знания о средствах его обеспечения несовершенны, либо потому, что привычка стремиться к нему делает нас особенно чувствительными к несчастью, либо особенно склонными к недовольству и зависти при виде превосходства удач других. И когда мы однажды убедились, что принятие в ка-

честве цели либо счастья в целом, либо наибольшего видимого счастья из нескольких, не может быть шагом в процессе достижения желаемых целей, сразу же возникает второй вопрос, а именно: не следует ли полностью абстрагироваться от счастья или благополучия в целом, или наибольшего мыслимого счастья в частности, хотя они и являются естественными объектами желания, и пренебречь ими, а руководство для поведения искать где-то еще, а не в целях любого рода, поскольку цели всегда являются принятыми желаниями того или иного рода? Если предположить, что этот последний путь будет принят, то воление, которое является процессом принятия желаний, по-прежнему будет рассматриваться как естественный и необходимый механизм поведения, которым оно, несомненно, является; но в то же время принцип, регулирующий этот механизм и направляющий поведение, будет заключаться уже не в цели воления, как его *terminus ad quem*, а в некоторой критике и контроле желаний, которые являются мотивами воления, как его *terminus a quo*.

Критика и контроль, осуществляемые Совестью над волениями в момент выбора, о чем говорилось в предыдущем разделе, являются регулирующим принципом такого рода. Он является полной противоположностью своеволия, поскольку заключается в сознательном и добровольном подчинении Закону, проявляющемуся в том, как он будет действовать в рамках Природы, а также в силах и желаниях самого сознательного агента, отличных от тех, которые являют-

ся непосредственным объектом критики. С другой стороны, своеволие не может найти более прямого или более точно-го выражения, чем принятие желаемой цели в качестве правила, управляющего поведением, ни по какой другой причине, кроме как в силу ее большей желательности по сравнению с другими целями. Ибо субъект, который является агентом выбора, тем самым отказывается от своих способностей к самокритике и делает свои доминирующие желания, какими бы они ни были, и даже если они реализуются только в будущем, посредством настоящих жертв, самолегитимированными диктаторами своих действий. Самоволие – это воля, управляемая желанием, устанавливающим себя вопреки критике самопознания. Это воля в союзе со склонностью, а не в союзе с разумом. Поэтому она не тождественна, а антагонистична воле или волеизъявлению всего сознательного существа. Только то воление является волением всего сознательного существа, в котором разум диктует желанию, а не желание – разуму. Выбор конечной цели – это воление, и именно оно должно руководствоваться разумом, а не желанием, если мы хотим, чтобы все сознательное существо было в унисон. Желания привлекают или побуждают как мотивы, но не направляют как причины поведения. Неспособность отличить мотивы от причин, похоже, лежит в основе всех эвдемонистических теорий.

Здесь важно и другое соображение. Наука, которая рассматривает действия, исходя из предположения, что они

управляются целями, никогда не может быть одновременно и конечной, и практической наукой. Если она имеет дело с конечными целями поведения, в их управлении действиями, как уже принятыми и зафиксированными, в результате того, что они, как представляется, удовлетворяют самые сильные или наиболее универсальные и всеобъемлющие желания, тогда все ее дело состоит в том, чтобы обнаружить средства, или подчиненные цели, которые лучше всего подходят для обеспечения и реализации этих конечных целей. Но таким образом она превращается в чисто пруденциальную науку, или науку о целесообразности, которая, хотя и является практической в смысле руководства поведением, не является конечной. Задачу сравнения и критики конечных целей, от которой она отказывается, должна взять на себя какая-то другая наука, целью которой было бы установить, какой вид конечных целей, абстрактно рассматриваемый, является наилучшим; и такая наука обязательно должна быть чисто абстрактной спекуляцией или Идеологией. Если же, с другой стороны, она имеет дело с фактическим формированием и принятием конечных целей, которые управляют поведением, независимо от того, связана ли она с такой Идеологией или нет, тогда она становится просто позитивной наукой, исследующей законы фактической истории и развития индивидов и расы, как они фактически имели место в общем порядке существования, и больше не является практической наукой. И ни в том, ни в другом случае, то

есть ни как пруденциальная, ни как позитивная наука, она не может претендовать на звание необходимой части или отрасли философии или на место в ней рядом с логикой, как практическая наука, основанная на науке о практике.

Истинная наука этики, которая является одновременно философской, практической и конечной, должна быть основана на явлениях сознательного действия, наблюдаемого и оцениваемого самосознанием; другими словами, если вышеизложенный анализ в принципе верен, она должна быть основана на анализе суждений совести и иметь своей практической целью сразу же систематизировать эти суждения и применять их для просвещения и руководства действительным поведением людей, как Логика, в своем практическом отделе, просвещает и направляет их рассудочные способности. Разумеется, предметом нашего рассмотрения являются только основы этой науки. Однако эти основы не могут быть в достаточной мере заложены, если мы не покажем в общих чертах, как суждения совести действуют на воления в конкретном случае и каковы общие характеристики, которые отмечают их вмешательство в течение жизни.

Наиболее общей и в то же время наиболее существенной чертой, связанной с одобрением и неодобрением волевых действий Совестью, согласно вышеприведенному анализу, является ее претензия, сразу же ощущаемая, на безусловное повиновение со стороны сознательного агента; я имею в виду повиновение, не обусловленное соображениями об удо-

вольствию или боли, которые он получит в результате выполнения ее велений. Цель или желание, которое должно быть принято, должно определяться суждением Совести, а не суждением Совести о какой-либо желаемой цели. А то обстоятельство, что послушание, которого требует совесть, является безусловным, придает ее велениям характер команд, названных Кантом «категорическим императивом», имманентные воления и открытые или трансовые действия, которыми повелевает совесть, являются моральными обязанностями. Кант, как известно, заходит так далеко, что говорит, что те обязанности, которые императивно заповеданы совестью, никогда не бывают невозможными: «Du kannst weil Du sollst»; это утверждение подтверждается тем, что то, что заповедано, всегда является имманентным актом выбора, включая волю к его исполнению посредством последующего действия, хотя и не включая его фактическое исполнение, если только последующее действие, исполняющее его, также находится в нашей собственной власти.

И все же это высказывание не может быть принято без пары слов объяснения и, возможно, ограничения. Верно, что совесть повелевает исполнением воления лишь в той мере, в какой это зависит от воления агента, и что в самом волении имманентный акт выбора сам по себе повелевается немедленно. Но из этого не следует, что, поскольку имманентный акт выбора заповедан непосредственно и немедленно, агент в состоянии определить свой выбор так, как, по суждению

Совести, он знает, что должен его определить. Совесть, правда, будучи суждением, в каком-то смысле включает в себя воление или сама является добровольным актом, но воление, вовлеченное таким образом, – это воление судить, а не воление подчиняться суждению. Самосознательное суждение о том, что правильно, – это одно, а воля подчиниться ему – другое, и эта воля не всегда возможна, то есть не всегда в нашей власти. Ибо когда говорится, как было сказано выше, что обе или все альтернативы, предлагаемые на выбор, возможны, то имеется в виду, что для принятия решения по любой из них нет иного препятствия, кроме того, что лежит в имманентном действии выбора или решения как такового. *Nihil voluntati obnoxium, nisi ipsa rotantur*. Препятствия, лежащие в имманентном действии выбора или решения, известны под фамильярным выражением «слабость воли». Суждение и выбор могут быть функциями одного и того же нейро-церебрального рединтегративного механизма, взятого как единый, но сложный орган; но из этого не следует, что в работе этого механизма эти две функции слабы и сильны вместе или что их изменения в слабой и сильной сторонах неотделимы друг от друга. Выбирающая или решающая сила может быть настолько ослаблена привычкой или настолько сильно затронута удовлетворением, предлагаемым одной альтернативой, или отвращением или страхом, внушаемым другой, что ее способность подчиняться велению Совести посредством имманентного акта выбора может

быть практически уничтожена.

Что остается во всех таких случаях, пока голос совести вообще слышен, так это следующее: сила воления принять желание, чтобы укрепить свою собственную способность сделать выбор, который велит совесть, и для этой цели постоянно держать в поле зрения веление совести и воздерживаться от представления желания или отвращения, которые являются мотивами выбора противоположной альтернативы. Таким образом, вторичный выбор будет сделан как средство для того, чтобы в какое-то будущее, но не отдаленное время сделать выбор, первоначально заповеданный Совестью; и способность сделать этот первоначально заповеданный выбор, если он будет возможен и впредь или будет представлен снова, станет скрытой целью выбора, немедленно сделанного как средство к нему; оба эти акта выбора будут продиктованы одним и тем же суждением Совести. Неоспоримой истиной в сентенции Канта является то, что, пока агент представляет любые альтернативы как равно возможные для него, он может слышать голос Совести; и, пока он слышит голос Совести, существуют некоторые альтернативы, которые он имеет право принять, повинувшись ему.

Безусловный характер суждений совести придает, как можно заметить, новый поворот всему вопросу. В свете этого обстоятельства суждения совести становятся повелениями, а альтернативы, признанные правильными, – действиями, которыми повелевают, то есть обязанностями. От пред-

ставлений о правильных и неправильных направлениях действий мы переходим к представлениям об отданных приказах и об обязанностях, выполняемых в повиновении им. А поскольку эти два набора идей объединяются в явлениях, которые они описывают, у нас есть и третье описание, вытекающее из их сочетания; описание, использующее идеи приговоров, вынесенных юридическими трибуналами, и противоположных требований спорящих сторон, которые эти трибуналы рассматривают. В этом образе альтернативы, предлагаемые на выбор, персонифицируются как спорящие стороны, выдвигающие претензии, а Совесть персонифицируется как судья, выносящий приговор между ними, которому обе стороны обязаны подчиниться. С идеей долга, таким образом, связано представление о долге, причитающемся кому-то, а также о повиновении приказу начальника, и обе идеи выражаются общим термином «наряд», применительно к действиям, которые являются правильными, или должными, или морально подобающими, и в противоположность действиям, которые совершаются просто, и имеют место де-факто, хотя, возможно, и не де-юре.

Все это, конечно, лишь образные выражения, используемые для того, чтобы выразить на привычном языке сложные факты, связанные с выбором между конкретными альтернативами, предлагаемыми конкретными обстоятельствами повседневной жизни и общения с другими людьми. Использование образных выражений не означает, что природа фе-

номена выбора между альтернативами посредством имманентных актов выбора и руководства этими актами посредством суждений самосознания вытекает из природы приказа, отданного начальником, или долга, причитающегося кредитору, или приговора, вынесенного юридическим трибуналом, в той же мере, в какой природа морально правильного действия вытекает из природы воображаемой прямой линии. Дело обстоит как раз наоборот; я имею в виду, что без фактов выбора и совести законные приказы и повинование, законные долги и законные трибуналы не имели бы признанного существования; моральная обоснованность, которая сейчас подразумевается в терминах «закон» и «правомерный», была бы недостаточна для фактов, которые они описывают.. Они являются лишь выражением и воплощением первых в институтах социальной жизни, которые без них приняли бы совсем другие формы, даже если бы они вообще могли существовать. Фраза *in foro conscientioe* не подразумевает, что форум является предпосылкой Совести. Она означает, что история развития совести более заумная, чем история развития социальных институтов, и поэтому может быть проиллюстрирована ею, а не то, что она позже начала развиваться в действительности. Именно потому, что у человека есть совесть, а значит, и моральный закон, у него есть социальное и политическое право, эти *latte*] 1 систематизированные приказы, влияющие на явные действия, исполняемые высшей властью, посредством наград и наказаний, ко-

торые являются их юридическими санкциями. Власть сама по себе не дает объяснения моральной обоснованности закона, который относится к повелениям высшей власти только тогда, когда они воспринимаются или принимаются как справедливые.

Истоки совести следует искать в определенной дифференциации самосознания, а оно, как уже было показано, возникает сразу же и продолжается вместе с восприятием субъекта как реального материального объекта в мире материальных объектов. Постепенное формирование этого последнего восприятия с сопутствующим ему самосознанием можно проследить по внешним признакам, наблюдая за криками, жестами и другими действиями младенцев. Но в случае с самыми ранними представителями расы, которую мы сейчас называем человечеством, соответствующих признаков нет, потому что нет возможности их наблюдать. В организмах тех самых ранних представителей расы, как и в организмах тех, кто сейчас ее составляет, несомненно, присутствуют физические и инстинктивные действия, которые находятся ниже порога не только самосознания, но и сознания вообще. Они, в той мере, в какой они имманентны субъекту, содержат в себе ближайшие реальные условия возникновения в нем сознания и самосознания; и после их возникновения транс-овые и явные действия той же инстинктивной природы входят в число объектов, которые он воспринимает и которые, следовательно, он может сознательно стремиться изменить,

направить и контролировать, подобно тому, как он контролирует действия внешних агентов. Желание делать это, то есть желание сознательного агента контролировать свои собственные действия, когда оно принимается по собственному выбору, является корнем-оберегом, из которого проистекает практическая эффективность самосознания и из которого оно черпает свою живую силу как способ самосознательного действия. Это наше собственное действие, наш собственный характер, наше собственное Существо, которое мы на самом деле сохраняем, укрепляем и развиваем, благодаря такому самоуправлению и самоконтролю.

Но эти корень-желание и корень-воля изначально не осознаются как таковые и не воспринимаются как то, чем они являются в своей общности; то есть они не действуют как единое сознательное воление, случаями которого являются конкретные примеры самоконтроля; но каждый случай принятия желания контролировать наши собственные действия первоначально представляется на отдельной основе и, как бы, занимает свою позицию по своим собственным достоинствам. Только по мере накопления опыта, как сознательного, так и самосознательного, как в отношении нас самих, так и в отношении внешнего мира, волевое усилие самонаправления и самоконтроля становится отдельным объектом восприятия, и, *pari passu*, самокритика, которую оно содержит, то есть совесть, получает признание в качестве существенной характеристики, одновременно общей и свой-

ственной всем его случаям.

Более того, критерий, по которому совесть судит о воле-ниях, сопровождает ее или присущ ей от начала и до конца ее развития. Я имею в виду гармонию или диссонанс, кото-рые, как предполагается, они могут внести в сознательную жизнь агента. Но она не выделяется и не признается как то, что она есть, а именно как критерий добра и зла, до сравни-тельно позднего периода, когда самосознание уже некоторое время занимается анализом своей собственной процедуры и тем самым закладывает основы этической науки. Должно быть, очень рано в истории совести, как того способа самосо-знания, объектом которого являются воления агента, был замечен факт определенной фиксированной природы различ-ных классов волений, группирующих их под фиксированны-ми тенденциями, заложенными в естественной конституции человеческих существ, которые были агентами воления. Так, например, агенту естественно было принять желание само-сохранения; любовь к жизни была желанием, основанным на глубоко укоренившейся тенденции, которой не противо-стояла никакая антагонистическая тенденция или желание; следовательно, это было желание, которое он не мог не одоб-рить и не принять волевым усилием, как только отчетливо осознал его как желание.

А для самосохранения гармоничное сотрудничество всех его телесных способностей и функций вскоре должно было стать необходимым условием.

От этой ранней стадии развития совести в истории человечества до стадии, на которой самоконтроль воле признается необходимым для существования высшей нравственной жизни, которая немедленно обеспечивается органами реинтеграции; критика воле совестью признается необходимой для их самоконтроля; критерий гармонии признается необходимым для их критики совестью; прогресс был постепенным, даже в случае тех сообществ, в которых вообще была достигнута такая высшая стадия. Постепенно более постоянные и глубоко укоренившиеся тенденции, как в эмоциональной, интеллектуальной и образной, сознательной жизни, так и в низшей животной жизни организма, стали признаваться как те, которым должны соответствовать менее постоянные и менее глубоко укоренившиеся тенденции, даже при их изменении. Постепенно внимание моралистов стало направлено на то, чтобы выяснить, какие из всех тенденций, составляющих в совокупности высшую эмоциональную, интеллектуальную и образную жизнь, являются в действительности, а не только в иллюзии, возникающей из-за временной интенсивности желаний, которыми они проявляются, наиболее постоянными и наиболее глубоко укоренившимися.

Разлад между этими тенденциями приводит к гибели всей высшей жизни, так же как разлад в возможностях и функционировании телесных сил и органов чувственного восприятия приводит к гибели животного организма. Но из всех тенденций, составляющих субстрат высшей нравственной жиз-

ни, наиболее глубоко укоренившейся и постоянной (хотя и не самой навязчивой) является тенденция к сохранению и укреплению органического единства всей группы, тенденция, проявляющаяся как коренное стремление к познанию и подчинению суждениям совести. Именно эта тенденция в долгосрочной перспективе обладает наибольшей силой. Прямой восходящий рост характера – вот цель, к которой стремятся волевые усилия, сознательно принимающие это коренное стремление. Отсюда вытекает чрезвычайная важность и интересность великой проблемы анализа характера, которая сейчас так широко привлекает внимание психологов.

Здесь, однако, следует отметить, – и этот момент является одним из самых тонких и, следовательно, вероятным источником большой путаницы в этической теории, – что самоконтроль, рассматриваемый как желаемая цель, которая определяет воление, то самое корневое воление, которое известно как происхождение и основная пружина Совесть, не является оправданием воления, которое он определяет, или Совесть как зависящей от него. Оправдание – это факт, полностью находящийся в пределах самосознания, идея, принадлежащая процессу-содержанию одного лишь самосознания. Как и «реальное условие», оправдание не встречается в форме оправдания в реально существующем ходе природы. Именно бессознательный фактор, или составной элемент, рассматриваемого желания и воления, – тот реально

обуславливающий процесс, от которого зависит воление самоконтроля, в той мере, в какой оно является способом сознания, – является порождающим и поддерживающим агентством в Совесть. И поэтому то, чем Совесть обязана этому бессознательному фактору, – это ее фактическое существование и эффективность как Совесть, а не моральная обоснованность или оправданность ее суждений или ее Критерия, когда, в ходе естественного развития организма, который является ее Субъектом, она появилась как отдельный способ сознания, зависящий от отдельной мозговой функции Субъекта. Воление – это механизм всех сознательно избирательных действий, а значит, и Совесть; но моральная обоснованность суждений Совесть, в отличие от их фактического существования, не вытекает из этого фактического механизма. Мы можем не более приостановить действительность суждений Совесть, чем мы приостанавливаем истинность восприятий вообще, на основании контингентного факта существования субъекта. Суждения совести, как и непосредственные восприятия чувств, принадлежат к природе сознания как знания, хотя и обусловлены своим существованием реальными объектами, существование которых предполагается на основании этого знания. Следовательно, идея самоконтроля, которой определяется воля, поддерживающая осуществление Совесть, обязана своей моральной обоснованностью Совесть, а не наоборот.

Сознательные акты самокритики и самоконтроля, как

и сознательные акты самосохранения и самозащиты, являются волевыми актами, которые в конечном счете могут быть отнесены к инстинктивным действиям, укорененным в конституции организма, которые не обязательно и изначально сопровождаются сознанием. Когда эти инстинктивные действия, после того как над ними нависло сознание, проявляются как волевые, виды целей, на которые они направлены и которые определяют их природу как волевых, уже определены, будучи вовлечены в их инстинктивный и досознательный режим или стадию существования. Сознательные и волевые акты, такие как самокритика, самоконтроль и самосохранение, являются, таким образом, необходимостью природы и конституции человеческих субъектов; и оправдание волевых актов является идеей, лишенной смысла, пока волевые акты критики и контроля действий субъекта не займут отдельное место по сравнению с волевыми актами того же субъекта по мотивам другого рода, которые имеют аналогичное происхождение.

Тем не менее, эти факты не препятствуют индивидам, всем или каждому, формировать вероятные суждения о моральности действий других людей по аналогии с теми, которые они с уверенностью формируют в отношении своих собственных действий, и при условии, что эти люди также наделены совестью. Именно таким опосредованным образом и в таком ограниченном смысле формируются суждения и классификации Этики, относящиеся к действиям во-

обще, и становятся законно применимыми для оценки действий других людей, кроме того, кто их формирует. Почти нет необходимости добавлять, что такие суждения не являются суждениями совести; это более или менее точно сформированные суждения более или менее рудиментарной Этики, суждения, для которых совесть в индивидах действительно является необходимым условием, но которые полностью лишены ее особого авторитета.

Только благодаря консенсусу индивидов этические суждения становятся общепринятыми, а сама Этика возникает как практическая наука, имеющая общее применение. Рассматриваемая как детище совести, она, можно сказать, приобретает свою применимость к общим классам действий, к действиям людей вообще и к совместным или объединенным действиям людей в обществах, отказываясь от той непосредственной юрисдикции над действиями отдельных людей, которая является прерогативой ее родителя, индивидуальной совести. Таким образом, этика является общеприменимой наукой, несмотря на то, что совесть, которая является ее конечной и наиболее существенной основой, имеет непосредственную власть только над отдельным человеком.

# Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «Литрес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на Литрес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.