

Отменил ли Витгенштейн философию?

(Лабиринт «ненаписанной» части Логико-философского трактата¹)

Данько С.В., НИУ ВШЭ

Аннотация: Как известно, на всех этапах своего творчества Витгенштейн отрицал возможность философии как учения о «высшем». В предлагаемой работе ставится задача реабилитации философии на тех же основаниях, на которых Витгенштейн ее отвергает. Цель работы – показать, чем может считаться философия, если принять позицию Витгенштейна о невыразимости высшего и невозможности обоснования ценности и смысла мира

Ключевые слова: Витгенштейн, Логико-философский трактат, философия, смысл жизни, свобода, субъект, «я», солипсизм, бытие, «коперниканский переворот», этика, этическое, метаэтика.

Если бы могла существовать настоящая книга по этике, она подобно взрыву, уничтожила бы все другие книги в мире

Л. Витгенштейн

И семь Ангелов, имеющие семь труб, приготовились трубить.

Откровение Святого Иоана Богослова

Введение

Две вещи не оставляли Витгенштейна на протяжении всей жизни: логика и этика, причем, этика, конечно, беспокоила его гораздо больше, а логика имела, скорее вспомогательный характер. Однако, по иронии судьбы, наибольшую популярность в философской среде приобрели именно его логические исследования. Что же касается этики, то, пожалуй, в этом отношении говорить о серьезном влиянии Витгенштейна не приходится, и это объясняется не только герметичностью его высказываний на этот счет. Дело в том, что этики в обычном смысле у Витгенштейна просто нет, и, более того, Витгенштейн выражает убежденность, что «настоящей» этической теории вообще ни у кого нет – и быть не может, поскольку этика как теория попросту не может существовать, как, впрочем, не может быть и самой философии, которая по существу и есть этика.

¹В данной научной статье использованы результаты, полученные в ходе выполнения проекта по гранту РФНФ "Концептологический анализ "возвращения к трансцендентному" в современной европейской философии" (2013-2015, № 13-03-00573).

Философам – и тем более тем, кто считает себя специалистом в вопросах этики, – вполне естественно испытывать недоверие и неприязнь к подобной позиции, и поэтому неудивительно, что многие даже не пытаются проникнуть в ее мотивацию. Особенно это касается Логико-философского трактата, где «невозможная» этика составляет, как известно, хоть и «основную», но «ненаписанную» его часть.

Недоверие к этой загадочной части вдвойне усугубляется тем, что впоследствии сам Витгенштейн весьма иронично называл Трактат «часами, которые идут, но всегда показывают неправильное время», и еще более критично отзывался о нем как о «написанном в болезненном бреде». Это пробуждает многих считать Трактат наивным юношеским опытом и относиться всерьез только к более поздним исследованиям Витгенштейна, которые действительно убеждают, что перед нами работа гения.

Однако самоирония Витгенштейна не была настолько разрушительной, чтобы он потребовал, допустим, уничтожить все экземпляры Трактата и никогда его больше не издавать, что вполне соответствовало бы его эксцентричному характеру. Наоборот, как известно, он рекомендовал знакомиться с Трактатом, и маловероятно, что это был лишь методический посыл, нацеленный на Трактат как на образец неправильной модели языка.

Как бы то ни было, я не вижу ничего, что могло бы ограничить интерес к этике Витгенштейна, в том числе и к представленной вот таким необычным образом – в виде «ненаписанной» части Логико-философского трактата. Ведь не исключено, что именно Витгенштейн сделал шаг в направлении выхода из тупика, о котором так часто теперь говорят. Возможно, именно этика Витгенштейна помогла бы философии припомнить свою сущность и с позиции собственного достоинства отнестись к науке, и самой науке тоже не мешало бы лучше осознать свою специфику относительно философии. Кроме того, учесть исследования Витгенштейна требует элементарная честность. Если, конечно, получится понять, что именно надо учитывать.

1. О «бессмысленности» предложений Трактата

К ненаписанной части Трактата относится, очевидно, то, о чем Витгенштейн рекомендовал хранить молчание, и здесь возможны два пути: последовать этому запрету – или же нарушить его вслед за самим Витгенштейном и попытаться продвинуться в сторону «невыразимого».

Понимание утверждений Трактата затруднено практически теми же обстоятельствами, которые побуждают Витгенштейна критиковать философию: отсутствием средств выражения, актуальным не только для самой философии, но и для ее критики. Иными словами, не существует обычных средств выражения для того, чтобы пояснить, почему эти средства выражения не существуют. Проблема критики философии усугубляется еще и тем, что в основе самой этой критики, опять же, лежат невыразимые философские интуиции, и потому

Витгенштейн вынужден применять самокритику, распространяя ее на собственные попытки выразить свою философскую интуицию о невозможности «сказать что-либо философское». Чтобы показать, что все подлинные смыслы философии укоренены там, где язык бессилен, Витгенштейну приходится самому нарушать требования естественного языка, и хотя он делает это сознательно, он еще дальше отходит от языковых норм, поскольку не просто использует язык для выражения невыразимого, но ищет способ показать причину невыразимости того, о чем пытается говорить философия. Поэтому критика философии носит у него совершенно особый, «метафилософский», или «метаэтический», характер и дополняется небывалой техникой по образованию возможности, только возможности «правильно увидеть мир».

Получается, что Витгенштейн вроде как сам претендует на создание некоей новой онтологии мира, с позиции которой собирается показать *невозможность* любой онтологии. Подобные противоречия хорошо ощущаются даже теми, кто не склонен всерьез вникать в идеи Витгенштейна, но это, конечно, не те противоречия, к которым применима классическая логика, и я не знаю, может ли существовать хоть какая-то логическая теория, способная своим анализом не разрушить ту оптику, которая в идеале призвана обеспечить «правильное видение мира».

Дополнительная трудность прочтения Трактата связана с многозначностью некоторых важных терминов, притом что контекст их употребления сам нуждается в интерпретации. В частности, Витгенштейн не всегда уточняет, в каком смысле он говорит о «бессмысленных предложениях».

Всего в Трактате (и в ряде других текстов, например, в «Лекции об этике») надо различать, как минимум, четыре вида «бессмысленных» высказываний, и все они переплетены и органически связаны – и все же их необходимо выделять для правильного понимания текстов Витгенштейна. Все они «бессмысленны» в связи с корневой невозможностью выразить то чувство мира, которое образует философию из такой неподходящей для нее ткани, как язык, однако если не учитывать специфику каждого из них, понять Трактат будет почти невозможно².

1. *Этические (иначе, философские) предложения, они же предложения теоретической этики (собственно, вся существующая философия).* Витгенштейн не прибегает к цитированию, но упоминает различные философские позиции «в общем», когда говорит, например, об априоризме: «ни одна часть нашего опыта не является также априорной» [ЛФТ, 5.634], о солипсизме: «то, что в действительности подразумевает солипсизм, вполне правильно, только это не может быть сказано, а лишь показывает себя» [ЛФТ,

2 В классификации используются рабочие (авторские) названия каждого вида.

5.62], о скептицизме, который желает «сомневаться там, где нельзя спрашивать» [ЛФТ, 6.51] и т.п. Во всех подобных случаях надо иметь в виду не сами критические утверждения Витгенштейна, а критикуемые им «внешние» утверждения различных направлений философии.

2. *Предложения этики, которые Витгенштейн высказывает лично от себя, выражая собственное отношение к миру.* В некоторых деталях этот пункт трудно полностью отделить от 5-го (этой классификации), однако дистанция принципиальна: она была бы главным условием «Настоящей книги по этике», если бы последняя была возможна [2, с. 241]. Примерами выражения личной этики Витгенштейна можно считать афоризмы, в которых он сообщает, видимо, о собственном мистическом чувствовании мира: «Мистическое не то, как мир есть, но то, что он есть» [ЛФТ, 6.44], или: «Есть, конечно, нечто невыразимое. Оно показывает себя; это – мистическое» [ЛФТ, 6.522]³. Личный мотив просматривается и в афоризмах о свободе и ответственности: «Даже если бы все, чего мы желаем, произошло, все же это было бы только, так сказать, милостью судьбы, так как нет никакой логической связи между волей и миром, которая гарантировала бы это, и мы сами все-таки не могли бы опять желать принятой физической связи» [ЛФТ, 6.374]. Кроме того, нельзя не учитывать интонацию всех высказываний Витгенштейна, эта интонация, вообще-то, узнаваема, она вполне кантовская. «Удивление существованию мира», которое упоминает Витгенштейн, подобно изумлению и восторгу Канта, созерцающего «звездное небо» и «моральный закон», и противоположно гегелевской интонации, который ворчливо сравнивает звезды с угревой сыпью, и вот эта кантовская интонация ощущается не только в «этических», но и в «метаэтических», как я их здесь называю, афоризмах. Поэтому говорить о полной оторванности личной этики Витгенштейна от его «позитивной метаэтики» все же рискованно, хотя последнюю *необходимо* прочитывать как ценностно-нейтральную, иначе будет совершенно непонятно, в чем суть сказанного Витгенштейном об этическом (см. ниже).

- 1) *Негативные метаэтические высказывания, в которых Витгенштейн обсуждает бессмысленность философских предложений (предложений теоретической этики).* Но в данном случае мы должны иметь в виду уже сами критические утверждения

3 Подобные положения мы встречаем, например, в «Лекции об этике»: «Полагаю, что лучшим способом описать опыт было бы сказать, что когда он имеет место, я удивляюсь существованию мира. Я тогда склоняюсь к использованию фраз: «как необычно, что нечто должно существовать» или: «как необычно, что мир должен существовать» [2, 242]. Другой, похожий опыт, который упоминает Витгенштейн – мистическое чувство «абсолютной безопасности»: «что бы ни случилось, ничто не может мне повредить» [2, с. 242].

Витгенштейна, а не их объект (утверждения критикуемой им философии). Трудности понимания связаны здесь с «двойным» уровнем бессмысленности: например, читая в Трактате: «скептицизм не неопровержим, но, очевидно, бессмыслен, если он хочет сомневаться там, где нельзя спрашивать» [ЛФТ, 6.51], мы должны иметь в виду сразу две вещи: и то, что, согласно этому соображению, бессмыслен сам философский скептицизм, и то, что рассуждение Витгенштейна о его бессмысленности – тоже бессмысленно. Однако во втором случае наличествует уже другой уровень бессмысленности: Афоризм Витгенштейна призван показать, или намекнуть, почему философский скептицизм не имеет смысла. В этом намеке сразу подразумеваются две вещи: во-первых, «правильное видение мира», невыразимое в осмысленных предложениях, и, во-вторых, искажение правильного видения мира в безнадежной попытке скептицизма уложить философскую интуицию в логическую структуру языка. Образно говоря, в критических афоризмах Витгенштейна происходит «размножение вируса бессмысленности» за счет удваивания неправильного употребления языка⁴. Но, в отличие от философского скептицизма, Витгенштейн не искажает «правильное видение мира» в попытках его артикуляции, не дает языку окончательно «переодеть» невыразимое чувство мира в «бессмысленные» философские предложения. Он всячески дистанцируется от обычного применения языка, предпочитая быть вообще непонятым, нежели неправильно понятым. Из этих же опасений он дополнительно предостерегает от попыток буквального прочтения Трактата, хотя буквальное прочтение здесь вообще трудно вообразить: понятно, что никто не будет представлять, например, субъект как «границу мира» в виде маленького человечка на краю вселенной. Но предупреждение Витгенштейна все же имеет смысл: разумеется, философия всячески избегает отождествления мыслящего «я» с эмпирическим субъектом, но делает она это не вполне успешно, в частности, сомнение в существовании «внешнего мира» связано как раз с тем, что совершенно абстрактный, казалось бы, субъект все же не до конца утратил очертания «маленького человечка», в противном случае скептицизм был бы невозможен (см. ниже).

4 В частности, солипсизм искажает правильную философскую интуицию, которая касается чувствования мира как «микрокосма», философ-солипсист не понимает, что идея «внешнего мира» есть неправильное выражение этой интуиции, его сомнение в существовании «внешнего мира» кажется ему оправданным. Пусть это будет вирус-1. Витгенштейн, подобно солипсисту, тоже прибегает к бессмысленным предложениям, но он не переводит свое понимание мира как микрокосма в форму естественной интерпретации в таком простодушном виде, как «имманентный мир творится субъектом, а внешний, трансцендентный мир недоступен или не существует». «Удвоение вируса бессмысленности» происходит за счет того, что критические предложения Витгенштейна подразумевают соотнесенность интуиции солипсиста с неправильной моделью мира (вирус-1), который добавляется к той бессмысленности (вирус-2), которая образуется при облачении в языковую форму тех позиций, с которых Витгенштейн критикует солипсизм.

- 2) *Позитивные метаэтические высказывания, в которых Витгенштейн косвенно формулирует невозможную, но настоящую этику.* К ним относятся, например, афоризмы, различающие в Трактате фактическую и ценностную сферы, вот один из них: «...смысл мира должен лежать вне его. В мире все есть, как оно есть, и все происходит так, как происходит. В нем нет никакой ценности, а если бы она там и была, то она не имела бы никакой ценности» [ЛФТ, 6.41]. Комментарием к подобным высказываниям является, по существу, вся эта статья (в особенности, последние ее части), поэтому здесь я ограничусь только приведенным примером. Главной особенностью метаэтических предложений является, как уже говорилось, их этическая нейтральность, они не выражают никакого ценностного отношения к миру, но показывают условия, обеспечивающие саму возможность ценностного отношения человека к миру.

2. Что такое философия

Обсуждая отношение Витгенштейна к философии, нужно учитывать, как он вообще ее понимает. С одной стороны, он отводит философии роль распутывания языка, обнаружения бессмысленных выражений, возникающих в попытках сказать что-то философское. Но сами эти попытки происходят из очень важной для человека мотивации, в которой сами философы не всегда отдают себе отчет, увлекаясь разработкой «частных философских проблем». Если прибегнуть к религиозной терминологии, то стоило бы, наверное, сказать, что философия, с точки зрения Витгенштейна, есть Богоискательство, и вся она в своем существе сосредоточена в пределах не слишком популярных сейчас вопросов Канта «что я должен делать» и «на что я смею надеяться». Поскольку после Канта философия регулярно игнорировала ограничение, согласно которому вопрос «что я могу знать» не может иметь отношение к собственно философским вопросам, иначе говоря, к «высшему», стоило бы обратить особое внимание на то, каким образом Витгенштейн возобновляет и ужесточает это кантовское ограничение.

Прежде всего, он показывает, каковы пределы возможностей языка, каково устройство языка. Затем он показывает, что лежит в основе философии, что побуждает людей философствовать. Затем он показывает, что вокруг смыслового ядра философии наворачиваются многочисленные слои рассуждений, которые бессмысленны по одной простой причине: то, что составляет ядро философии и представляет главный интерес для философствующего человека, не может, и, более того, *не должно* быть выражено, высказано в языке.

Витгенштейн настаивает на том, что не существует не только истинных философских результатов, но и правильных философских вопросов. Все усилия проникнуть в предельные основания жизни заведомо обречены, поскольку мы даже не понимаем, о чем, собственно, спрашиваем («если вопрос может быть задан, то на него может найтись и ответ»). Поэтому не

существует никаких философских вопросов или проблем, а есть лишь некое чувство мира, которые мы тщетно пытаемся оформить как проблему или как ее решение. Тщетно, поскольку понимание проблемы предполагает возможность как-то ее артикулировать, а существующие в языке средства совершенно для этого не предназначены.

В Трактате это ограничение поясняется тем, что язык приспособлен лишь к описанию нейтральных событий мира (фактов) и не пригоден для схватывания ценностного к ним отношения. В более поздних исследованиях Витгенштейн переоценивает механизмы и возможности языка, но и на этом уровне получается, что язык не может приблизиться к изначальным смыслам, поскольку предназначен для описания жизни («формы жизни»), а не ее оснований. Если язык описывает «форму жизни» верующего человека, то он просто описывает то, как живет этот человек, причем сделать он это может лишь от его собственного имени (или того, кто разделяет с ним *такую* форму жизни и соответствующие ей языковые практики), и любая попытка обосновать или опровергнуть те ценности, которые этот человек склонен выражать словами «Бог», «грех», «вина», и пр., будут бессмысленными, поскольку эти слова образуются и имеют смысл только как выражение такой формы жизни, *такого* отношения к жизни.

3. Философия и наука: возможно ли обосновать «высшее»?

Если признать, вслед за Витгенштейном, сугубо ценностный характер философии, то, независимо от того, как мы в итоге определимся с самим существованием философии, можно попытаться уточнить, *что именно* в философских теориях является собственно философским (или этическим), а что следует отнести к науке. Тогда станет понятнее, что в философии можно считать проявлением ценности, а что по отношению к этой ценности будет либо наукой, либо бессмысленной спекуляцией.

Прежде всего, стоило бы разобраться, какую изначальную задачу ставит себе та или иная область философствования. Если эта задача касается закономерностей какой-либо частной сферы, или, прибегая к позитивистской типологии, эта задача больше сориентирована на вопрос «как» (существует мир), а не «что» (он есть), то это может означать, что отпочкование этой области от философии уже произошло. Если же к сугубо научным вопросам продолжает примешиваться претензия на обсуждение ценностных категорий, тогда стоило бы обратить особое внимание на то, что имеет в виду Витгенштейн, говоря об этическом.

Если, например, в современной философии сознания обсуждается проблема свободы человека – с учетом различных факторов взаимодействия сознания и тела – то это, скорее всего, означает, что теория организуется в пределах вопроса «как». В частности, исследование закономерностей, связывающих органические процессы мозга с поведением человека, может считаться полноправной наукой и будет абсолютно правомерно, пока оно не перейдет, прямо

или косвенно, к собственно философским выводам, которые будут содержать в себе ценностное отношение к миру.

То есть можно, допустим, рассуждать о свободе или тождестве личности, используя *условные* определения того и другого, называть, например, «свободным» действие человека в условиях недостаточной осведомленности обо всех событиях, провоцирующих это действие как реакцию на *n* стимулов. Это вполне можно допустить, и нет смысла огульно протестовать против того, как складывается язык науки в пределах какой-либо научной теории. Но то, что в подобных теориях используется слово «свобода», может навести на подозрение, что оно изначально позаимствовано из чисто философской интуиции и продолжает нести определенный ценностный заряд, который затем подвергается атакам физикалистских стратегий. Этот ценностный заряд мы улавливаем в самих себе, когда нам, к примеру, сообщают, что воистину человек – это зомби, и его поведение подобно функционированию любого другого организма и организовано по принципу «стимул-реакция».

И вот, в той самой мере, в какой теория сознания допускает элемент ценностного содержания своих положений, Витгенштейн предложил бы, насколько я его понимаю, от этих положений отказаться как от бессмысленных. Для нас в нашей жизни важна свобода как ценность, а не как «дыра» в каузальной последовательности событий физического мира. Но эту ценность наука не в силах освоить, она просто не понимает, что мы вкладываем в понятие свободы, когда говорим о ней как о ценности, язык науки не приспособлен обрабатывать подобные наши идеи и переживания.

Здесь, правда, легко возразить, что наука вынуждена игнорировать эмоциональное сопровождение своего поиска. Если результаты науки показывают, что человек ничем принципиально не отличается от кактуса или термостата, то личные переживания по этому поводу не имеют к науке никакого отношения. На это можно ответить, что, во-первых, это не просто романтические сантименты, а существо вопроса самоопределения человека в мире, а во-вторых, подобные возражения будут состоятельными только в том случае, если с самого начала наука не ставит вопрос о свободе в ценностном ключе. Это означает, что на протяжении *всего* исследования о свободе не должно быть сказано ничего такого, что могло бы человека хоть как-то взволновать. Но тогда эту деятельность вряд ли можно будет называть философией, если, конечно, мы пока не готовы называть этим словом абсолютно нейтральное и незаинтересованное исследование мозга или психики.

Хотя многие, пожалуй, как раз к этому и готовы, и даже будут настаивать, что времена добрых сказок давно миновали, и теперь мы просто обязаны честно и беспристрастно изучать вопросы, а уж потом думать, как с этим жить. И вот здесь-то, в этом пункте я и вижу наиболее важное достижение Витгенштейна, которое впору назвать новым «коперниканским переворотом»: вся его филигранная логика и воспаряющая над ней голографическая

«метаэтика» целиком направлены на то, чтобы показать, или, скорее, напомнить, что дело обстоит как раз наоборот!

Если речь действительно идет о философии, а не о чистой науке, то последовательность будет *обратная*: вначале ценность, базовое ценностное (этическое) отношение к миру, и лишь затем аргументы, которые эту ценность лишь подкрепляют (но не устанавливают). Как в Священном Писании: «вначале было Слово», и это Слово, как мы помним, было не научным термином, а выражало абсолютную ценность.

Витгенштейн показывает, что какими бы ни были результаты беспристрастных научных исследований, ценностное отношение «...не будет ими даже затронуто»: «*Как есть мир для высшего совершенно безразлично. Бог не проявляется в мире*» [ЛФТ, 6.432]. «Мы чувствуем, что если бы и существовал ответ на все *возможные* научные вопросы, проблемы жизни не были бы при этом даже затронуты» [ЛФТ, 6.52].

Что это означает? Это означает, что ни одна научная теория не способна дать обоснование таким идеям, как моральный выбор, свобода воли, добро и зло, справедливость, милосердие и т. п., поскольку все эти идеи имеют ценностный характер, в отличие от типичных выражений науки, таких, как «стимул», «реакция», «нейронный процесс», «диффузия», «агрегатное состояние» и т.п. Во всяком случае, таков язык, или, лучше сказать, интонация *современной* науки, склонной, по образцу Юма, в соответствии с кантовским феноменализмом и программой позитивизма, нивелировать всякие намеки на ценностное содержание философии как науки. Эта склонность выражается в простой формуле: «все можно объяснить, если не сейчас, то впоследствии».

Для философии все это, конечно, не новость, но она, тем не менее, стремится не только раскрыть смысл и ценность, но и *обосновать* их. И здесь становится особенно важным отличие философии от чистой науки: философия никогда не может занять по отношению к этим смыслам нейтральную позицию, она с самого начала пристрастна. И это естественно: нельзя обсуждать ценность, оставаясь совершенно нейтральным. Если бы философия смогла занять беспристрастную позицию, в буквальном смысле «по ту сторону добра и зла», то ценность вообще не существовала бы для нее как предмет исследования и философия превратилась бы в нейтральную науку или пустую спекуляцию. Если же этого не происходит, философ с первых своих слов уже подразумевает ценность. Эта ценность не имеет, и не может, как видим, иметь «нейтрального» обоснования, и потому ее можно считать *базовой* для каждой отдельно взятой теории.

И потому все ценности, о которых пытается говорить философия, всегда остаются «человеческими, слишком человеческими»: не философская теория сообщает человеку, как он должен относиться к жизни, к себе, к другим. Философия может лишь оформить, подкрепить аргументами и, возможно, развить уже существующее этическое чувство жизни, но не породить его или доказать.

Поэтому, например, неправ был Альбер Камю, когда упрекал своих философских оппонентов в непоследовательности, удивляясь, что в тот самый момент, когда их собственные здравые рассуждения вплотную подвели к тому, чтобы сказать: «вот абсурд», они вдруг говорят: «вот Бог». Ни малейшей непоследовательности здесь нет, потому что от философии нельзя ожидать «доказательств», если речь идет о «высшем», поскольку «высшее» не есть результат формального вывода из нейтральных посылок. И потому положение «вот Бог», или, в других случаях, «вот абсурд» – это не вывод, а начало, предельное основание всех возможных выводов в философии. Ценностное отношение человека к миру ниоткуда не следует, возможно, в том самом смысле, в котором говорят о любви: любят не за что, а вопреки.

3.1. Ценность в философии и отбрасывание «дискурсивной лестницы».

«Ранний» Витгенштейн, судя по всему, вообще не был склонен признавать за философией способность выразить ценностное отношение к миру, хотя и настаивал, что именно ценность является единственным стимулом и основанием философствования. В более поздних исследованиях он иначе подходит к возможностям философии, связывая ее ценностное содержание с социальными, но не универсальными языковыми практиками, которые можно освоить, только находясь «внутри» определенной формы жизни (что опять исключает возможность их общезначимого обоснования). Насколько я понимаю, главная погрешность философии, которую Витгенштейн имеет в виду на всем диапазоне своих исследований, заключена в завышенной претензии философии на рациональность: уподобляясь науке, философия рациональными средствами моделирует картину мироустройства для «строгого и беспристрастного» обоснования этики. С любой точки зрения, которую мог бы занять как «ранний», так и «поздний» Витгенштейн, это предприятие совершенно безнадежно в силу ограниченных возможностей языка. Даже если язык способен удерживать ценностное содержание, он не в состоянии подняться «над» существующими языковыми практиками и стать сакральным «сверх-языком», «гласом Божьим», провозглашающим абсолютную истину независимо от сложившихся языковых практик и соответствующих им «форм жизни».

Здесь Витгенштейн скорее всего прав, дискурсивная онтология, как облачение ценностной интуиции, всегда будет одеждой «с чужого плеча». Но я не думаю, что философия вообще не способна выразить или транслировать свое ценностное содержание, пусть даже и не вполне подходящими для этого средствами. Не берусь судить, насколько это может быть связано с гипотетической всеобщностью ценностных языковых практик, которые, по существу, «делают человека человеком». Скорее, здесь я соглашусь с Витгенштейном, что даже если бы таковые практики существовали, обосновать их содержание с внешней для них точки зрения было бы невозможно. Но, с другой стороны, отсутствие внешнего критерия для соотнесения языковых практик между собой не позволяет полностью исключить хотя бы возможность

освоения ценностного содержания философии любым человеком, даже если он не будет готов его разделить.

Этим я не хочу сказать, что утверждаемая философией ценность *должна* быть всеобщей, я просто не вижу у Витгенштейна оснований полностью исключить такую возможность, хотя бы в виде случайного совпадения в применении «правила» для множества различных языковых практик, связанных «семейным сходством». Может ведь случиться, что все члены семьи будут обладать одним и тем же разрезом глаз. Кроме того, если верно, что философия пытается пробиться к «высшим» ценностям в обход языковых «правил», то можно допустить, что и понимание результатов философствования может состояться таким же образом. Словом, в некотором противоречии с выводами самого Витгенштейна, но в согласии с большинством его афористических аргументов я хочу сохранить допущение, что философия способна удерживать ценностное измерение и что оно в той или иной мере может быть освоено любым человеком. Грубо говоря, это допущение подразумевает, что Сартр может понять Кьеркегора, хотя может и не согласиться с ним.

Но тогда, похоже, остается признать, что в этом ценностном измерении и заключаются все, что она в итоге сообщает, а ко всему прочему ее содержанию (постулатам и аргументам) нужно относиться как к средству, как к разгонному двигателю, который поднимает ракету в воздух, а затем сбрасывается как балласт. Иначе говоря, каждый философ должен был бы, подобно Витгенштейну, рекомендовать своим читателям отбросить языковую «лестницу» и оставить только саму ценность, подразумевающую, например, божественность, или, наоборот, абсурдность мира.

Если бы Витгенштейн, допустим, признал бы способность философии удерживать и транслировать ценность, пусть даже неподходящими средствами, устроил бы его подобный подход? Не совпадает ли он, действительно, с его собственным предложением отбросить лестницу из бессмысленных высказываний Трактата, после того, как они поспособствуют «правильному видению мира»⁵?

Пожалуй, такая жертвенность со стороны философов понравилась бы ему больше, чем ее отсутствие, но даже столь радикальное решение ничего принципиально не изменило бы, и философия как учение, претендующее на абсолютную истину, все равно не состоялась бы в его глазах: проблема в том, что, согласно позиции Витгенштейна, даже взятая в чистом виде ценность, обрисованная той или иной философской теорией, в некотором важном смысле проблематична, об этом еще пойдет речь ниже.

4. «Коперниканский переворот» Витгенштейна

5 Один из последних афоризмов Трактата гласит: «тот, кто меня понял [...], тот должен, так сказать, отбросить лестницу, после того как он взберется по ней наверх» [ЛФТ, 6.54].

Поскольку был упомянут «коперниканский переворот», необходимо пояснить, чем он отличается от знаменитого «коперниканского переворота» Канта. Так вот, по большому счету, ничем, разве что возрастанием градуса поворота, но для этого Витгенштейну пришлось пересмотреть некоторые важные вещи как в учении самого Канта, так и в производных от этого учения традициях и направлениях европейской философии.

В самом общем виде можно сказать, что в учении Канта «переворот» центрировал гносеологию и этику на субъекте, примерно в том же смысле, в каком Декарт, Спиноза и Лейбниц указывали на Бога. Оценив все преимущества нового подхода, философия стала искать пути избавления от элементов субъективизма и солипсизма, вызванных этой же самой новизной (и подобными тенденциями новоевропейского эмпиризма), а также на устранение «навязываемой» Кантом сущности «морального субъекта». На деле же намеченные Кантом реализм в гносеологии и автономия личности в этике не были достаточно освоены последующей традицией и постепенно переросли в свою противоположность: в гносеологии закрепился замаскированный субъективизм (что сохраняло для многих направлений проблему существования внешнего мира), а «моральный субъект» был встроен в многочисленные доктрины и онтологии, что означало для него судьбу, а не свободу, даже если этой судьбой была «обреченность на свободу», как, например, у Гегеля, Кожева или Сартра.

Витгенштейн не декларировал, конечно, возврат к кантовскому трансцендентализму, но его деятельность в философии можно представить как последовательное завершение «коперниканского переворота» Канта: спустя почти два столетия Витгенштейн просто довел рычаг поворота до упора и тем самым неожиданно легализовал, насколько я понимаю, возможность религиозного отношения к миру, которое в XX веке по всем фронтам дискредитировалось западной философией. Впрочем, одновременно он легализовал и прямо противоположные мотивы, вполне свойственные современной философии.

Понимаю, что заявленное мною участие Витгенштейна в эстафете «коперниканского переворота» может показаться достаточно произвольной и легкомысленной интеллектуальной игрой. Не буду спорить, пока это действительно больше похоже на игру, но далее я постараюсь развить эту тему и пояснить сказанное.

5. Свобода в философии

Понять дальнейшее будет легче, если обратить внимание на существующий в философской этике вектор, нацеленный на все большее утверждение свободы человека. Первый решительный шаг в этом направлении сделал Кант, осуществивший радикальный пересмотр всех оснований морали. Однако его результаты оказались многим недостаточными и противоречивыми, поскольку в его «Критиках» все-таки вырисовывается некая сущность человека, которая диктует ему жить так, «как будто есть Бог». Относительно предыдущей, христианской традиции, оговорка «как будто» стала серьезным продвижением в сторону

увеличения пространства свободы, но уже было предсказуемо, что дальнейшее расширение этого пространства будет подразумевать окончательное изгнание сущности «морального субъекта» вместе с божественной сущностью, которая следует из морального закона в качестве «высшего блага» и «образца святости». Так и произошло: на место рекомендации Канта жить так, «как будто есть Бог» пришла максима «Бог умер», и дальнейшую радикализацию свободы осуществили, в различных вариантах, диалектика, волюнтаризм, философия жизни, экзистенциальная философия, и т. д. Итоговым манифестом свободы я бы назвала «Аристоса» Джона Фаулза, хотя, конечно, это дело вкуса, чаще ссылаются на Камю и, в особенности, на Сартра, чьи творения наглядно показывают, что в отсутствие универсальных смыслов жизни абсолютная свобода означает не только моральную ответственность, но и комедию, фарс.

Все эти соображения философии XX века претендуют на то, что удалось, наконец, «повзрослеть» и продвинутся к *абсолютной* свободе, и далее мы увидим, насколько эти претензии можно считать оправданными, пока же подчеркнем, что главным показателем абсолютной свободы стало отрицание всего, что могло бы связать свободный выбор человека с христианской верой или кантианской «надеждой» на существование абсолютного блага и неисповедимого смысла мира.

Мотивации представленной тенденции многообразны: секуляризацию европейской философии во второй половине XX века нередко объясняют двумя мировыми войнами, убедившими Европу в несостоятельности морализаторских функций философии, опирающейся на божественное провидение и тому подобные «мифы», другой мотив – сопротивление этическому абсолютизму, чреватому политическим диктатом, массовым гипнозом и механическим послушанием. Но даже такие серьезные мотивы кажутся недостаточными, чтобы объяснить тенденцию все более упорного разоблачения малейших намеков на религиозное содержание морали. Скорее, здесь сказалось отчаянное стремление к утверждению свободы во всей ее чистоте, этот процесс выглядит как доведенный до абсурда принцип автономии Канта: уж если быть автономным субъектом, то по-честному, до конца. Пока не прикончим Бога, он будет прокрадываться в наш выбор и сообщать поступкам «гетерономный» характер, ведь мы будем всегда на что-то «сметь надеяться», а значит, чтобы быть по-настоящему свободными и моральными, важно *не надеяться ни на что*. И вот мы видим, как Бог слепнет и превращается в безумную волю в «Мире как воле и представлении», мы видим, как провидение Бога сменяется «хитростью» «Мирового Разума», видим отчаянье Кьеркегора, заброшенность человека у Хайдеггера, Сартра и Камю, и многое другое, столь же безрадостное.

Этому бесстрашному прорабатыванию всех возможных положений человека в мире нельзя не отдать должное, но такую же дань уважения необходимо отдать и Витгенштейну, который через невероятное напряжение интеллектуальных и душевных сил сделал еще один решительный шаг в том же направлении, и этот шаг показал, что главная задача, повлекшая в философии «убиение Бога», не была решена, хотя и был найден новый смысл, или, как иногда

говорят, новый «экзистенциал» свободы. Ценностную квинтэссенцию нового понимания свободы можно найти сейчас в самых разных жанрах философии, но дело в том, что каждый случай философствования и сегодня, как и во все времена, не является и не может являться нейтральным в своей основе, а значит, каждый такой случай с самого начала подразумевает определенную ценность и не обосновывает ее (что в принципе невозможно), а в определенном смысле навязывает за счет претензии на абсолютность и универсальность своих утверждений, тем самым уже ограничивая личную свободу – во всяком случае, формально.

В этом смысле, как показывают исследования Витгенштейна, обретение абсолютного, универсального и *предельного* понимания свободы всегда происходило на холостых оборотах: «подлинная», «окончательная», так сказать, свобода, к которой все так безоглядно стремились, не была достигнута, поскольку во всех своих проявлениях этика продолжала отменять саму себя, вместе с идеей свободы, свободной от всякой ценностной ангажированности⁶.

Конечно, сказанное все еще нуждается в серьезных аргументах, и я надеюсь их привести. Кроме того, напрашивается вопрос, чего же в этом смысле достиг сам Витгенштейн. Это я тоже планирую здесь обсудить, но сразу могу сказать, что критика Витгенштейном теоретической философии (или этики) является оборотной стороной демонстрации свободы в «метаэтическом» смысле и, наоборот, демонстрация свободы специфическими методами Витгенштейна показывает несостоятельность ее теоретического обоснования. Если это удастся показать, то станет еще яснее, что именно не устраивало Витгенштейна в философии.

6. Бессубъектность мира как формальное требование. Философское «я» в сопоставлении с идеями эмпиризма, трансцендентализма, волюнтаризма и солипсизма

Итак, если рискнуть и заняться толкованием ненаписанной части Трактата, отыскивая там ответ на вечные этические вопросы, то перед нами тут же встанет крайне трудный вопрос: как возможна этика при условии, что «я», как утверждает Витгенштейн, в мире не присутствует, являясь «границей, а не частью мира» [ЛФТ, 5.641]. Каким же образом такое вот обезличенное, никому не известное «я», которого в «некотором важном смысле просто нет» [ЛФТ, 5.631], может иметь хоть какое-то отношение к моральному выбору, к долгу, добродетели и т.п.?

⁶ Здесь требуется уточнение: в качестве ценности понимание свободы в философии будет, конечно, универсальным, абсолютным и предельным, причем независимо от того, в каком смысле мы о ней говорим – следуя за Августином, Кантом или Шеллингом. Ценность, которая вырисовывается в любом философском учении, всегда будет иметь абсолютный характер, но лишь как одна из возможных ценностей. В пределах моего отношения к миру моя ценность будет *абсолютной* (потому, что я не могу смотреть на нее, как на относительную, это уже будет означать, что я ее не разделяю), *предельной* (поскольку я не могу ее обосновать с нейтральных позиций) и *универсальной* (поскольку если я ее придерживаюсь, то не могу признать правоту тех, кто ее не разделяет). Но в той мере, в какой человек способен занять «внешнюю», нейтральную для себя позицию (а такая претензия у него все же есть), свобода как идея не была достигнута, потому что с этих позиций она ни разу не была обоснована.

Мой основной тезис таков: смущающая многих «бессубъектность» мира не отменяет, как могло бы показаться, личное ценностное отношение человека к миру, а наоборот, является необходимым условием его возможности. Это можно развернуть и другой стороной: если мы прониклись идеей ценности в том виде, в каком ее представляет Трактат, то тем самым понимаем, что ценность сама собой подразумевает устранение «я» (философского «я», как его называет Витгенштейн) из картины мира. Мы понимаем тогда, что эта идея, согласно которой «в некотором важном смысле субъекта нет» [ЛФТ, 5.631], есть необходимое условие существования ценности – той, которая подразумевается, когда мы говорим о прекрасном, о смысле происходящего, о выборе, добродетели, свободе, злодеяниях и т.п.

Здесь можно возразить, что пресловутая бессубъектность Трактата есть исключительно формальное требование, к чему склоняет, например, иллюстрация, уподобляющая мир «полю зрения»: «ни из чего в поле зрения нельзя заключить, что оно видится глазом» [ЛФТ, 5.633]. Отчасти это так и есть, но лишь отчасти: на каком-то этапе вопрос соотношения «я» и мира перестает быть чисто «геометрическим» и формальным. Обсуждение, однако, лучше действительно начинать с формальной стороны, поскольку идея устранения «я» из мира крайне непривычна и трудна для понимания, – во всяком случае, в том виде, в каком ее реализует Витгенштейн.

С одной стороны, вроде бы все ясно: «я» – то единственное, что принципиально не может присутствовать в мире или, как выразился Витгенштейн, не может присутствовать в книге «Мир, каким я его нахожу»: только о моем «я» «не может идти речь в этой книге» [ЛФТ, 5.631]. Проще говоря, абсолютно все, на что я в состоянии указать, уже не будет моим «я» – по аналогии с тем, как мы не в состоянии обнаружить глаз в самом поле зрения.

С другой стороны, пока не вполне ясно, насколько можно говорить о новизне такой идеи, ведь подобные соображения мы встречаем чуть ли не во всей классической философии. Уже в истоках новоевропейского эмпиризма выстраивались такие познавательные модели, которые неявно запрещали оборачивание этих моделей на самого субъекта познания (это касается учений Локка, Гоббса, Беркли и др.). Явным образом недоступность субъекта какому-либо виду познания впервые выразил Юм, со всей определенностью указав на отсутствие всякого представления о том, кто является обладателем «пучка перцепций», кто стоит за последовательностью различных данных опыта. Кантовский познающий субъект тоже оказался законспирированным, он скрывался за «собственными» формами связывания опыта и не мог быть обнаружен с помощью этих форм. Далее, например, Шопенгауэр красноречиво рассуждал о субъекте, который все познает, но сам не познается, и прямо называл субъект «границей мира».

Однако ни Кант, ни Шопенгауэр, ни кто-либо другой не был, насколько мне известно, достаточно последователен в этом вопросе, запрет на самопознание субъекта всегда нарушался самим философским учением, и «непознаваемый» познающий субъект достаточно решительно

вписывался как в гносеологию, так и в онтологию или этику. К примеру, Юм свободно рассуждал о перцепциях *нашего* ума и о том, что составляет существо нашей, человеческой морали; Кант связывал априорные формы созерцания с точкой синтеза, которая имела к субъекту самое непосредственное отношение; Шопенгауэром было сказано о субъекте значительно больше, чем допустимо говорить о непознаваемой границе мира: характер связи субъекта с «волей» как субстанцией и с миром как «представлением» был обозначен Шопенгауэром весьма отчетливо и во всех деталях.

Но не происходит ли то же самое у Витгенштейна? Не возрождается ли классический субъект заново из концепта «границы», куда перенаправляет Витгенштейн как его самого, так и его классические корреляты в виде, например, форм созерцания или ценностных констант?

Поскольку каждый элемент триады («я», логика, ценность) располагается Витгенштейном на «границе мира», возникает вопрос, сколько же у мира границ и совпадают ли они между собой. И, понятно, есть соблазн как-то связать соответствующие элементы триады, хотя из того, что каждый элемент есть «граница», не следует, конечно, что сами элементы тождественны между собой.

Здесь самое время вспомнить, что такие слова, как «граница мира», нельзя понимать буквально: с ясностью и определенностью мы можем говорить лишь о том, что находится в пределах мира, а не о самих его пределах. Поэтому лучше сказать, что мы вообще не можем рассуждать о том, что происходит на границе мира, поскольку, стоит нам произвести такое рассуждение, как мы вновь окажемся «внутри» мира и вернемся к кантовскому трансцендентализму, то есть получим субъект, прямо или косвенно нагруженный формами созерцания *внутри* мыслимого мира. Философия Шопенгауэра в этом смысле не выигрывает и не проигрывает кантовскому априоризму, поскольку ни та, ни другая теория не запрещает что-то такое говорить о познающем субъекте, и это касается и всех прочих представителей как классической, так и неклассической философии, под каким бы соусом они не привлекали субъект в теорию.

Витгенштейн тщательно следит за тем, чтобы ничего подобного в его собственных высказываниях не произошло, однако большинство читателей подходит к Трактату с устоявшейся меркой субъективизма и кантовского трансцендентализма, что крайне затрудняет понимание текста Витгенштейна, в частности, недостаточно понятым остается крайне важное, в этом смысле, замечание Трактата:

«Здесь видно, что строго проведенный солипсизм совпадает с чистым реализмом. Я солипсизма сокращается до непротяженной точки, и остается соотношенная с ним реальность» [ЛФТ, 5.64].

«Следовательно, действительно имеется смысл, в котором в философии можно не психологически говорить о Я. Я выступает в философии благодаря тому, что "мир есть мой

мир". Философское Я есть не человек, человеческое тело и человеческая душа, о которой говорится в психологии, но метафизический субъект, граница – а не часть мира» [ЛФТ, 5.641].

«Я есть мой мир (микрокосм)» [ЛФТ, 5.63].

Попытаюсь пояснить смысл этих афоризмов через сопоставление «строгого солипсизма» Витгенштейна с солипсизмом Беркли: это будет, пожалуй, наиболее наглядной демонстрацией абсолютно уникальной позиции Витгенштейна в отношении философского субъекта, или, как он его называет, «философского я».

Итак, мировоззрение Беркли, как известно, считается образцом философского солипсизма, хотя сразу понятно, что его солипсизм не был вполне последовательным: «я» как «эманлирующая» мир субстанция полагается Беркли вторичной относительно Бога, субъект своим познанием-эманацией просто «подхватывает» ту эманацию реальности, которую непрерывно осуществляет Бог. Вспомним лимерик Рональда Нокса, пародирующий теорию Беркли о существовании материальных объектов:

*...Дорогой сэръ,
Ваше удивление странно:
Я всегда во дворе,
И вот почему дерево
Будет существовать,
Наблюдаемое Вашим покорным слугой -
Богом.*

Если отнестись к этому серьезно, то теория Беркли предполагает, что субъекта можно, условно говоря, «извлечь из мира» без ущерба для мира. Иными словами, если изъять субъект из мира, то при этом *ничто останется*, а именно – останется мир, воспринимаемый Богом.

Во всех подобных концепциях субъект не исчерпывает собой (и своим субъективным миром) *весь* предполагаемый мир, и потому солипсизм Беркли, как и любая другая форма субъективизма, так или иначе поддерживающая идею «внешнего мира», не является последовательным: «мир в целом» мыслится таким образом, что исчезновение субъекта не влечет за собой исчезновение мира.

Этим классический солипсизм или субъективизм отличается, в любой своей форме, от того солипсизма, который Витгенштейн считает последовательным. Последовательный солипсизм в своей чистоте сам себя отменяет, поскольку полностью исключает даже гипотезу существования «внешнего мира», и тем самым полностью нивелирует саму проблему: если исключен «внешний мир», то нет никакого смысла обсуждать «внутренний» характер доступного нам мира. И то же самое – в другую сторону: если нет никаких оснований указывать на субъект как на условие субъективного мира, то не будет никаких оснований постулировать независимый от субъекта «внешний мир».

Вот этот последний вектор (от субъекта к миру) особенно существенен для понимания того, как именно «строго проведенный солипсизм» превращается в «чистый реализм»: если действительно не растягивать «непротяженную» точку «я» до наблюдаемой в пространстве точки, не устанавливая внутри картины мира статую «я», не располагать *глаз с его полем зрения* внутри *поля зрения этого же глаза*, то исчезнет всякая возможность противопоставлять субъективный мир «более общему миру», который существует якобы «независимо от субъекта». И тогда получится, что субъекта с его миром просто *неоткуда* (!) изымать, потому что больше ничего нет, ничего вообще нет – кроме «моего» мира как моего «поля зрения». И тогда соотнесенный с моим «я» «мой мир», как называет его Витгенштейн, «единственный мир, который понимаю я», становится не только «единственно понятным», но и вообще единственным. А это, в свою очередь, означает его абсолютную *реальность*, но не такую, как, например, в диалектике Гегеля, где проблема внешнего мира решается за счет изобретательного встраивания субъекта в онтологию в качестве «негативности», и не такую, как, допустим, в феноменологии Гуссерля, над которой всегда нависает тень *непоследовательного* солипсизма, отбрасываемая «заключенным в скобки» внешним миром. Устранение классического солипсизма Витгенштейном абсолютно чистое, высочайшей пробы, в нем нет никакого противоречия, и никакого «фокуса-покуса»: просто если субъекта в мире нет, то некому и нечему противопоставлять «внешний» мир. В результате «микрокосм» Витгенштейна оказывается необходимо единственным – и потому необходимо *настоящим*.

Но в процессе понимания этой простейшей идеи надо быть начеку: даже самое осторожное и едва заметное допущение самого ничтожного *влияния* «мыслящего субъекта» на какие-либо элементы доступной ему картины мира немедленно вернет нас в лоно *непоследовательного* солипсизма (субъективизма).

К сожалению, именно это и происходит в недостаточно аутентичных интерпретациях идей Трактата: «я» связывают с «логической структурой», с возможностью мыслить «несуществующее положение вещей» или с возможностью сравнивать предложение с реальностью; связывают «я» с «волей», «смыслом» или «ценностью» и получают совершенно не ту картину, которая позволила бы без грохота и агрессии «отбросить лестницу» афоризмов Логико-философского трактата.

7. Бессубъектность мира как онтологическое требование: «микрокосм» Витгенштейна в сопоставлении с «бытием» Парменида, «наибольшим» Ансельма и «cogito» Декарта

Теперь я попытаюсь с другой стороны защитить процедуру «строго проведенного солипсизма», пониманию которой сильно препятствует упомянутый в первой части «маленький человечек». Он, вообще-то, есть тень эмпирического субъекта, которую отбрасывает на «философское я» *естественная установка*, твердящая о том, что если «я» в

каком-то смысле существует, то оно должно быть чем-то, а не ничем, и, следовательно, быть каким-то, а не никаким. Это обстоятельство вполне согласуется с замечаниями Витгенштейна о «переодевании», которым занимается язык в отношении всех философских интуиций. В данном случае «я» как границу мира можно уподобить человеку-невидимке, на которого язык стремится намотать свои одежды, чтобы придать ему хоть какую-то форму.

До тех пор, пока мы не ограничим здесь вот эти оформительские манеры языка, понять «я» как границу мира и представить сам мир, «ограниченный» «я», будет почти невозможно. Для решения этой проблемы я намереваюсь рассмотреть четыре позиции, которые как-то не принято обсуждать совместно, и сама их интерпретация, которую я собираюсь предложить, возможно, не совсем стандартная. Надеюсь, мне простится этот экстравагантный ход, поскольку в данном случае он, пожалуй, уместен.

Итак, пригласим к обсуждению сразу четырех великих мыслителей различных эпох: Парменида, Ансельма Кентерберийского, Декарта и Витгенштейна.

В «Лекции по этике» Витгенштейн приводит пример мистического, говоря об «удивлении существованию мира». Но тут же прибавляет, что сказать «я удивляюсь существованию мира» было бы бессмысленным, поскольку нельзя представить мир несуществующим. Это замечание я предлагаю взять за основу понимания аргумента Ансельма «от наибольшего», связать это понимание с положением Парменида «быть и мыслить – суть одно», затем соотнести это понимание с cogito Декарта, что вернет нас к Витгенштейну, к пониманию «моего мира» как «микрокосма».

Бог, говорит Ансельм, есть наибольшее из того, что можно помыслить, а существовать в реальности, очевидно, больше, чем только в мысли. Следовательно, Бог существует.

Понятно, что логика здесь специфическая, а потому придется осуществить некое особое представление, к которому подведет нас следующий ход рассуждения: очевидно, «наибольшее» в данном контексте невозможно понять в числовом, пространственном или логическом измерении, и надо достичь в уме такой идеи наибольшего, которая бы исключала всякое прибавление. Единственная интерпретация «наибольшего», которая не допустит никакого прибавления и не будет очередной частью мира (не наибольшим), потребует указания на то, что вообще нельзя представить несуществующим, подобно тому, как невозможно, согласно Пармениду, помыслить небытие. Любую часть мира можно представить несуществующей, и любая такая часть может иметь место как в реальности, так и в мыслях, причем вещь, представленная в мысли, не будет существующей, даже если у нее есть реальный прообраз: ворона в мысли не существует, в отличие от вороны, которая сидит за окном на ветке.

Таким образом, мы в состоянии представить любую часть мира (вещь, событие) несуществующей (просто создав в уме ее образ), и только в одной-единственной нашей идее неизбежно *смыкаются* мысль и реальность, в той идее, которая вообще не допускает *удвоения* на впечатление и идею (в юмовском смысле последних), и это та самая идея, которую Ансельм

называет Богом (нагружая эту идею дополнительными атрибутами), Парменид – бытием, а Витгенштейн – «миром в целом», который невозможно помыслить несуществующим.

Иными словами, «наибольшее» – это то, что останется в уме, если мы мысленно отбросим «все вещи», т.е. абсолютно все, что сможем представить несуществующим. Дело здесь даже не в том, насколько возможен такой эксперимент, будет достаточно согласиться с тем, что отсутствие любой вещи можно представить, а отсутствие мира – нет, поскольку последнее означает помыслить «ничто». Можно ли представить наибольшее, если не иметь в виду какие-то его качества, возвращающие нашу мысль в область устранимых вещей или событий? Похоже, что нет, и только весьма условно можно иметь в виду некий расплывчатый «мир вообще», но вопрос допустимости такой идеи в уме пока оставим открытым.

Парменид в поэме «О природе» говорит о бытии как о целокупном, бескачественном, поскольку любое качество сразу же допускает в мир «ничто», которое не может существовать, будучи немислимым, и его поэтическая аргументация тоже достаточно явно отсылает читателя к мыслительной самодиагностике: дело, очевидно, не только в логике, не позволяющей совместить бытие и небытие в строго формальном смысле. Аргумент Парменида становится весомым, если совершить мысленный эксперимент и попытаться помыслить небытие и, убедившись в невозможности такого опыта, задуматься о статусе возникновения, гибели, изменения и различия, требующих в самой своей идее допущения небытия.

Подобный мысленный эксперимент присутствует и у Декарта, где тоже можно попытаться счесть *cogito* лишь логическим выводом и сказать, что «я» существует как мыслящее просто потому, что невозможно одновременно мыслить и не мыслить (сомневаться и не сомневаться). Но в методе «радикального сомнения» вполне отчетливо просматривается та же логика, что у Парменида или Ансельма (пусть простят меня историки философии за подобные вольности). Декарт отбрасывает все то, в чем можно усомниться, т.е. то, обратное чему можно представить, или, иначе, отбрасывает все, что возможно представить «несуществующим». Единственное, обратное чему не получается представить, есть, по Декарту, сама мысль, но, совершенно очевидно, это не предметное содержание мысли, которое устранимо тем же методом, а то, что, опять же, останется после «отбрасывания» всего, что можно отбросить, и это, очевидно, снова будет некая бескачественная и недискурсивная идея, которая сама указывает на себя как на «я». Опять же, воздержимся от обсуждения того, способны ли мы держать в уме такую идею, *что* побуждает называть ее словом «я» и насколько такой эксперимент вообще возможен.

Получается, что во всех четырех позициях неустранимым идеям «бытия», «наибольшего», «мыслящего я» или «мира в целом» противостоит примерно одно и то же, а именно – противостоит мир «многого», или «мир вещей», как часто говорят, перефразируя Платона. Не прибегая к диалектической онтологизации «ничто», достаточно заметить, что в каком-то смысле этот «мир многого» во всех четырех случаях включает в себя условное

допущение «несуществования» или «небытия»: для Парменида «небытие» проявится в иллюзиях юношей «о двух головах», признающих «существование несуществующего» (рождение, гибель, изменение и различие, свойственные физическому миру), для Ансельма «небытие» обнаружится в возможности помыслить любую вещь несуществующей (кроме «наибольшего»), для Декарта оно будет приложено к эмпирическим конструкциям «нашего несовершенного ума», для Витгенштейна это «несуществование» коснется мира фактов, каждый из которых может иметь или *не иметь* место.

Это, весьма приблизительное, конечно, соответствие дает основание для выдвижения очередной гипотезы, что идеи «бытия» Парменида, «наибольшего» Ансельма, «мыслящего я» Декарта и «мира в целом» Витгенштейна если не совпадают, то имеют много общего. И нам сейчас нет нужды доказывать эту гипотезу, и отвечать на поставленные выше вопросы о возможности мыслить бескачественный мир или бескачественное «я», наша задача лишь в том, чтобы лучше представить «я» и «мир» в контексте обсуждения соответствующих идей Витгенштейном.

В этой связи я и хочу сказать, что:

1. «Философское я» Витгенштейна может быть представлено как декартово «*cogito*», если, хотя бы в гипотезе, полностью очистить мыслящее «я» от всех элементов саморефлексии, которыми оно обрастает ввиду его связывания с «врожденными идеями» (или в эмпиризме – с «восприятиями», «представлениями», а в трансцендентализме – с «формами» и т.д.).

2. «Мир в целом» можно представить как «наибольшее» Ансельма, если понять его так, как было показано выше, т.е. отличая идею наибольшего от всякой идеи, допускающей удвоение на реальный объект и его ментальный образ.

3. Связаны они («я» и «мир в целом») подобно тому, как связаны «мышление» и «бытие» у Парменида. И вместе они образуют то, что Витгенштейн называет «микрокосм».

Микрокосм «внутри самого себя» структурирован языком и «распадается на факты», но мир в целом как наибольшее (как бытие) и «я» как его граница загадочным образом остаются вне этой структуры: «Логика есть до всякого опыта – что нечто есть так. Она есть до Как, но не до Что» [ЛФТ, 5.552]. И даже если настоять, что невозможно в принципе иметь в виду неструктурированное, бескачественное «я» (без структурного оформления невозможно, как замечал Гегель, отличить бытие от небытия), то эта структура, когда идет речь о философском «я» или о «мире в целом» *не важна*: «Я удивляюсь небу, каким бы оно ни было» [2, с. 243], говорит Витгенштейн в «Лекции об этике». Пожалуй, то же самое можно сказать и о «материальном», фактическом подкреплении идеи «я».

8. Бессубъектность мира как этическое требование.

Если распространить такое представление на этику, признав, что моральный субъект, о котором пытается рассуждать философия, есть непротяженная точка микрокосма («я-мир») и

выглядит она не более отчетливо, чем целокупное бытие Парменида, то, действительно, получается, что никакая этика невозможна, поскольку этика как теория всегда имеет в виду человека и обсуждает ценностное отношение к миру в соответствии с теми или иными его определениями, подчеркивая важность каждого из них. Но именно поэтому Витгенштейн и говорит о невозможности предложений этики. И это положение вполне согласуется с другими идеями Трактата, согласно которым любое высказывание о субъекте превратит его в вещь, и как бы мы ни старались сообщить ценность тем или иным определениям человека, любое такое определение будет связано характеристиками, свойственными описанию физических событий. Тем самым возможность этического, ценностей, смыслов автоматически будет исключена⁷.

Витгенштейн говорит: «Если есть ценность, имеющая ценность, то она должна лежать вне всего происходящего и вне *Такого* (So – Sein). Ибо все происходящее и *Такое* – случайно» [ЛФТ, 6.41]. Этот афоризм указывает на логическую структуру мира (и языка), которая обеспечивает всем мыслимым событиям логическую случайность, а «изображающим» их предложениям логическую опровержимость. Всякое событие может как происходить, так и не происходить (вода в сосуде может кипеть или не кипеть, человек может отдавать или не отдавать долги и т. п.). Поэтому ни в одном событии нет ничего, что показывало бы его необходимость в условиях *этического* выбора.

Однако дело не только в том, что событие может не происходить, но и в том, что оно может *происходить*: если бы ценность наличествовала в самих фактах, то она, действительно, «не имела бы никакой ценности», поскольку с ней пришлось бы считаться как с углом шкафа, как со стеной, сквозь которую мы не пытаемся пройти не потому, что таков наш выбор, а потому, что сквозь нее *нельзя* пройти, по крайней мере до тех пор, пока факт ее плотности имеет место. Если бы ценность была в самих событиях, то злодейство было бы невозможно так же, как невозможно пройти сквозь стену⁸.

7 Если иметь в виду позднего Витгенштейна, и не считать, что язык способен описывать лишь нейтральные события, то «я» возвращается в мир, но только в виде некой ценностной константы той или иной философской теории. Ценность, которую философ будет вкладывать в свою концепцию, будет по-прежнему происходить от «граничного» источника, от его собственного «я», которое останется «границей мира», а то «я», которое «вернется в мир», будет фигурировать в теории только как концепт, несущий на себе определенную ценностную нагрузку. Таков, например, «моральный субъект Канта, таково негативное «я» Сартра, или экзистирующее «я» Хайдеггера, таково «имманентное всему» «я» Лосского и т.п.

8 Здесь напрашивается вопрос о месте каузальности в мире фактов и соотношении физической необходимости и моральной свободы относительно фактов в логической структуре. Витгенштейн не отрицает каузальную связь между объектами опыта, и различает «порядок природы и порядок свободы» [ЛФТ, 6.374]. Однако, при этом в логической структуре мира все факты остаются случайными, и в этом отношении Витгенштейн в чем-то близок Д. Юму. Однако Витгенштейн вполне можно понять так, что физическая необходимость, подобно этической ценности, тоже будет лежать «вне происходящего и вне такого», в этом смысле напоминая кантовскую категорию причинности (но не априорную, как у Канта). Понятно, что если от случайности фактов перейти к каузальной зависимости событий физического мира, ситуация не изменится: ценность все равно не будет находиться в самих фактах, а если отождествить ее с идеей каузальной связи, тогда этический выбор не будет отличаться от «выбора», который делает человек, признавая физическую необходимость закипания воды при определенной температуре.

Тот, кто видит общность между Кантом и Витгенштейном, может здесь усмотреть связь с хорошо известным положением «должное из сущего не выводится» – и будет прав: если бы ценность была в самих фактах (в сущем), то моральный поступок (ценностный выбор с позиции должного) был бы невозможен. В духе классической метафизики следующим шагом нужно будет указать, что неслучайность этического происходит от «нас самих»: в терминах Канта можно было бы сказать, что она поступает в события со стороны «морального субъекта». Например, автономный моральный субъект *сам в себе* раскрывает «моральное достоинство», в согласии с чем и возникает, например, моральная *необходимость* вернуть долг. Это выглядит весьма убедительно, но по Витгенштейну так сказать нельзя: здесь мы оказываемся в еще более трудной ситуации, поскольку убедились, что и сам субъект не может быть назван вместилищем ценностей, поскольку в любом научном или философском «дискурсе» он тоже будет набором случайных качеств и состояний. Тогда совсем уж непостижимым кажется вопрос: *где* размещаются ценности, если их нет в мире и нет в субъекте? Каковы вообще основания признать существование ценностей, которые находятся «вне происходящего и вне *такого*»?

Допустим, мое личное этическое чувство подсказывает мне, что моральный выбор предполагает мое личное участие в самой оценке происходящего, что эта оценка не может навязываться чем-то внешним, чем я сам не являюсь, но парадокс в том, что и себе самому приписать ценностное отношение невозможно. В этой связи Витгенштейн и подчеркивает отсутствие субъекта в мире: «в некотором важном смысле субъекта нет». Потому что если бы он был в мире, то был бы доступен описанию и тоже предстал бы как набор случайных событий. И тогда предполагаемая в нем самом ценность опять же «не имела бы никакой ценности», поскольку могла бы случайно не проявиться, как выпавшая из памяти таблица умножения, или случайно обнаружиться, как навязчивый мотив, засевший в голове после концерта. И пришлось бы искать очередного субъекта, чтобы в нем увидеть вместилище ценности, и так – до бесконечности.

Итак, ценность не может находиться в самих событиях (и в самом «я», которое, в случае его включения в мир тоже предстанет как набор случайных событий) по двум причинам: во-первых, потому, что любое событие может *не быть*, и тогда ценность исчезает вместе с ним. И тогда, например, человек не будет отдавать долги не в виде нарушения этической необходимости, а в силу случайного отсутствия этого события, подобно тому как можно случайно не закрыть кран или не попасть ногой в ботинок. Во-вторых, потому, что любое событие может *состояться*, и тогда ценность навязет себя как то, что в настоящий момент есть, и долги будут возвращены, но, опять же, не в силу моральной необходимости, а просто потому, что это событие случайно *наступило* и теперь оно *есть*, подобно стене, сквозь которую нельзя пройти, или подобно природной способности быстро решать в уме арифметические задачи.

Примерами могли бы послужить не только случайные действия, не имеющие в своей основе намерения, но и вполне успешные целесообразные поступки, поскольку все они будут сориентированы на случайное положение дел: я могу взять зонт в случае дождя или пожелать промокнуть до нитки, но ни в одном из случаев нельзя обнаружить того, что сделало бы мой выбор абсолютным, мое желание взять зонт или оставить его дома всегда будет восходить к цели, которая будет иметь характер случайного обстоятельства (см. «Лекцию об этике»).

Во всех перечисленных случаях я могу вполне осмысленно говорить о себе или о другом как об эмпирическом субъекте: в случае непопадания ногой в ботинок я буду говорить о своей неуклюжести или рассеянности, в случае блуждания под дождем без зонтика ссылаться на свое романтическое настроение или еще на что-нибудь такое. Но сразу понятно, что все эти мои особенности или настроения, как и внешние события, с ними связанные, будут иметь характер случайных обстоятельств⁹, и таким же набором случайных (или каузально обусловленных) качеств предстанет любая ситуация «морального выбора» или сам «моральный субъект», если мы попытаемся включить то и другое в теорию в качестве «внешнего» или «внутреннего» условия морального выбора.

Итак, получается, что наличие морального субъекта «внутри мира» невозможно, поскольку субъект, расположенный в мире, не может содержать в себе ценность (а если бы она в нем была, то «не имела бы никакой ценности»). Значит, отсутствие морального (этического, философского) субъекта в мире может рассматриваться как необходимое условие этики (хотя все еще непонятно, как возможна этика в условиях отсутствия субъекта в мире, скорее здесь намечается парадокс, который вообще исключает возможность ценности).

Многие теоретики, склонные к философскому рационализму, могли бы возмутиться сказанным и сослаться, в зависимости от конфессиональных предпочтений, на саморефлексию, интроспекцию, феноменологическую редукцию, логику, наконец, и прочие процедуры самопознания «я». Другие – наоборот, могли бы встретить бессубъектную онтологию мира бурными аплодисментами, в первую очередь ее могли бы одобрить представители разных форм философского эмпиризма и физикализма.

Витгенштейн на это мог бы сказать, что и те, и другие по-своему правы, но лишь отчасти. Работа рационалистов заключена в том, что они признают реальность, подлинность «я», однако они неправы в том, что это признание допустимо артикулировать, переводить в слова, утверждения и теории. Эмпирики правы в своем указании на невозможность подвергнуть «я» рефлексии или интроспекции, но неправы в том, что «я» подлинно существует лишь в том случае, если о нем что-то можно сказать (подобные проблемы касаются и сторонников

9 или физически обусловленных качеств, если иметь в виду признаваемую Витгенштейном «физическую связь», внеположенную фактам в логической структуре [см. ЛФТ, 6.374]

«деконструкции» или «деструкции» субъекта в неклассической философии, но это отдельный разговор).

Словом, и те, и другие неправы в том, что реальность для человека его собственного «я» означает возможность втягивания его «я» в дискурсивную сферу, где о нем можно свободно рассуждать. Эмпиризм лучше это понял, но, ссылаясь на небезупречные методы рационализма, поспешно счел вопрос об этической сущности «я» полностью исчерпанным и в итоге предложил заменить безосновательную абсолютистскую этику комплексом научных дисциплин, обслуживающих нужды доступного наблюдению и анализу эмпирического субъекта: психологией, социологией, физиологией, антропологией и т.п.

При всем кажущемся сходстве с Юмом, Витгенштейн в этих вопросах намного ближе к Канту, в частности это касается кантовского априоризма: подобно тому, как мы не можем, согласно Канту, увидеть мир вне априорных форм созерцания, мы не можем, согласно Витгенштейну, мыслить мир вне логической структуры. Но если Кант каким-то образом все же устанавливает связь между познающим субъектом и «точкой синтеза» различных форм созерцания, то Витгенштейн уклоняется от такой теоретической процедуры и говорит лишь о том, что «Я выступает в философии благодаря тому, что "мир есть мой мир" [ЛФТ, 5.641], единственный мир, «...который понимаю я» [ЛФТ, 5.62], и говорит это не от имени теоретической модели познающего субъекта, а от своего имени, от первого лица, не исключая, конечно, что и другой смотрит на мир подобным образом.

В Трактате «понимание моего мира» связывается, в первую очередь, с логической структурой, буквально Витгенштейн говорит о понимании языка: «...тот факт, что мир есть мой мир, проявляется в том, что границы языка (единственного языка, который понимаю я) означают границы моего мира» [ЛФТ, 5.62]. Но здесь вступают в силу внутренние противоречия самого Трактата: последовательная интерпретация мира, «распадающегося на факты» — невозможна. Если попытаться представить факты «до» и «независимо» от ценностного наполнения «моего мира», то мир немедленно перестанет быть «моим», строго говоря, он вообще потеряет всяческие очертания¹⁰. Поэтому я рискну здесь предложить

¹⁰ Если, условно говоря, вообразить мир, начисто лишенный всякой ценности, то он не будет принципиально отличаться от учебника геометрии (это наблюдение принадлежит Д. Шамис). Очевидно, что уже в таком виде мир не может быть мне «понятен» и не может быть «моим миром». Но есть риск того, что даже такой «геометрический» мир окажется невозможным в последовательной интерпретацией «логической структуры мира»: характером «простых объектов» ставит под удар многообразие мира, и есть вероятность, что в последовательной интерпретации Трактата мир фактов потеряет свою логическую структуру, т.е., вообще перестанет существовать как мир фактов. Это, однако, не умаляет достоинство Трактата, поскольку разделение на факты и ценности вполне можно рассматривать как методическое предприятие, вполне плодотворное в отношении демонстрации характера ценности. Придирки в духе того, что механизмы языка не работают так, как представлено в Трактате, неуместны по двум причинам: во-первых, Витгенштейн сам это прекрасно понял и предложил другую теорию языка, а во-вторых, уже в Трактате он предупреждает о бессмысленности его утверждений, и на строгую дихотомию фактов и ценностей нужно смотреть как на ступень лестницы, которую необходимо отбросить, после того как удалось представить, что может означать это противопоставление фактов и ценностей.

несколько вольную интерпретацию Трактата, и для уточнения «места» этического «я» противопоставить упомянутое Витгенштейном «понимание моего мира» тому «непониманию» мира, которое прекращает его существование как «моего», как понятного мне мира. Образец этому мы найдем в «Мифе о Сизифе» Камю: «Покончить с собой значит признаться, что жизнь кончена, что она сделалась *непонятной*» (курсив мой — С.Д.) [17, 224].

Видимо, больше ничего нельзя сказать о «я» и о его корреляции с миром: либо я понимаю свой мир, либо нет, и вне этой корреляции вообще нет смысла говорить о «я» в философском, этическом смысле.

В обычной жизни интуиция нам, пожалуй, подсказывает, что моральная ценность имеет к нам прямое отношение и не может быть только лишь относительной и случайной. Однако как только мы попытаемся выразить эту интуицию, как она тут же оказывается «внутри нас» примерно так, как съеденная за завтраком булочка. Потому и не может быть «никаких предложений этики»: предложения о ценности будут подобны тому простаку, которого заставили молиться.

Как говорит Душа Света в пьесе Мориса Метерлинка: «Синяя Птица, по-видимому, или вовсе не существует, или меняет окраску, как только её сажают в клетку...»

Где находится «Высшее»?

Мы давно приучились к мысли, что «Высшее» (Смысл, Бог) имеет «трансцендентный» характер и существует, если существует, вне времени и пространства, вне доступного наблюдению «мира вещей». Читая Трактат, многие держат в голове этот образ, и фраза: «смысл мира должен лежать вне мира», – тут же вызывает в уме «картину»: такой вот «округлый» мир (фактический, эмпирический, ноуменальный, обыденный и т.п.), вокруг него, как кольца Сатурна, вращаются «я» и «логика» – или не вращаются, а плотно прилегают к нему в качестве его границ, – а «смысл мира» царит, недостижимый, над этим образованием или «парит», распространяется «вокруг» него, никогда не проникая «внутрь». Поэтому многие убеждены, что для соприкосновения с высшим, если оно вообще возможно, «я» должно, фигурально говоря, «свернуть себе шею»: будучи приспособленным смотреть на мир сквозь логическую форму (к чему нас приучил Кант), познающий субъект («мыслящее я») должен вывернуться и посмотреть на то, что лежит за пределами мира. Правда, Кант в свое время показал, что переход к «высшему» не требует никакой «акробатики»: он начинается с нас самих как моральных субъектов, а затем мы просто заключаем о существовании «высшего» через априорное синтетическое суждение. Но даже в этом случае сохраняется «геометрическая» ассоциация: Высшее, Бог, Смысл – где-то там (палец указывает «наверх»), а мысленный взор устремляется за «горизонт мира»).

Мне хотелось бы предостеречь читателей Трактата от подобных ассоциаций – на случай, если таковые им не чужды. Для этого я тоже прибегну к «геометрической» картине, несмотря

на ее чрезвычайную условность: смысл мира, который «вне мира», надо «расположить» «внутри» того мира, границей которого является «я», но «снаружи» того мира, который в Трактате представлен как фактический.

Соответственно, «высшее» следует здесь понимать как смысл и ценность «моего мира», оно будет равно той ценности, которая проявляется в моем безразличии к «моему миру». Только высшее, или смысл (ценность), позволяет мне «понимать мой мир», в частности, отличать добродетель или злодеяние от нейтральных событий, например, отличать убийство от «падения камня».

Понятно, что для философской этики такое расположение «Высшего» сразу низводит его от «высшего» к «низшему», вернее, от подлинного к условному: теоретическая этика полагает, что смысл «моего мира» не может быть «высшим», если он не восходит к внешнему, трансцендентному смыслу, который иначе называют Богом. Если «божественная сфера» есть всего лишь смысл «моего мира», то эта сфера вовсе не божественна, а субъективна и условна, вот что скажет философская этика, если будет честна сама с собой.

Но эта похвальная честность, однако, будет происходить из «неправильного использования языка», предложения которого являются образами фактов, или, иначе, образами пространственного расположения объектов друг относительно друга. Пиетет к «внешнему миру» как единственно достойному и заслуживающему доверие «вместилищу» абсолютного смысла мира (если таковой вообще существует) происходит из размещения «я» *внутри* мира (подобного размещению глаза внутри поля зрения), что является единственным, необходимым и достаточным, но *некорректным* условием философского субъективизма или «непоследовательного», как обсуждалось выше, солипсизма.

Если субъекта нет в мире, то он уже не будет вещью, расположенной, так или иначе, относительно мира, который в такой модели сам окажется вещью (это и есть злосчастная *психологическая* интерпретация субъекта в философии). И если за этими пространственными метафорами не будет стоять квазиэмпирический субъект, присутствующий в мире в некоем абстрактном понимании, то никаких философских, метафизических, логических или этических оснований для субъективизма в этике не останется. Последовательно и строго проведенный *этический* солипсизм превратится в чистый этический реализм: смысл «моего мира» будет столь же настоящим, сколь и сам «мой мир», обретающий надежнейшую реальность в «последовательно произведенном солипсизме». Он не будет условным, поскольку невозможно указать на «я» как условие смысла, противопоставив «внутреннему смыслу» некий «внешний смысл». Разделение на «внутреннее» и «внешнее» становится невозможным, если «я – граница, а не часть мира».

Если же «я» все же «застрянет» в мире (в каких угодно определениях «я» как субъекта), то потребность философской этики искать смысл во внешнем, а не во «внутреннем», будет вполне объяснима: понимание включенного в мир «я» всегда тяготеет к его условной,

событийной, *случайной* интерпретации (фактической, психологической, физиологической, антропологической, психоаналитической, и т.д. и т.п.), в то время как мы чувствуем, что высшее в самой своей идее может быть только *абсолютным*.

9. Парадокс свободы

Насколько я понимаю, в самой простой расшифровке положения Трактата ведут к тому, что в итоге *каждый сам* выбирает, как жить и как относиться к жизни, как различать добро и зло, различать ли их вообще, считать ли свою волю свободной, т.е. признавать ли возможность самого выбора, и как поступать в соответствии с этими своими представлениями.

Но все это нужно понимать совсем не так, как обычно мы понимаем этические высказывания.

Витгенштейн дает понять, что в обычном смысле любое этическое утверждение всегда означает уже состоявшуюся личную этическую позицию и не может быть преобразовано в теорию, поскольку упирается само в себя и пробуксовывает ровно на том уровне, где оно претендует на абсолютность, где намеревается подняться над собственным приватным взглядом на мир и занять нейтральное место «над» любой возможной индивидуальной этикой.

Если кто-то убежден, что ему удалось занять это место, то это означает лишь то, что свою позицию он считает абсолютной и универсальной – и в этом он совершенно прав: только такой и может быть этика для каждого человека, предельной, абсолютной и универсальной.

Предельность, абсолютность и универсальность будут выполняться для каждого случая: если, допустим, кто-то убежден в невозможности понять мир, «правильно» к нему отнестись, убежден, что любая его мысль о мире и его ценности ничего не стоит и в любую секунду может быть опровергнута, то это и будет его предельное, универсальное ценностное отношение к миру (его миру). Если кто-то для себя решил, что он вообще никак не относится к миру, просто живет себе и живет, как придется, то именно в этом будет состоять его предельное ценностное отношение, если он с собой не лукавит.

И потому *в обычном смысле* приведенный выше тезис о возможности и даже необходимости для каждого занять собственную этическую позицию может пониматься лишь как уже состоявшаяся позиция, которую принято называть «этическим плюрализмом» или «этическим релятивизмом»: «нет никаких универсальных ценностей, и каждый сам решает, как ему жить». Впрочем, аналогичным образом можно выразиться и с позиций этического ригоризма: «существуют универсальные ценности, однако каждый сам выбирает, как ему жить, поскольку навязанная извне ценность уже не будет ценностью».

И дело сейчас не в преимуществах или недостатках этического ригоризма или плюрализма, а в том, что «...ничто из того, что мы могли бы подумать или сказать не будет этикой» [2, с. 241], а именно – *теоретической* этикой (наукой о «высшем»). Это связано не только с тем, что мы способны говорить и думать лишь о нейтральных фактах (что было бы

слишком узкой интерпретацией Витгенштейна). Даже если допустить, имея в виду работы «позднего» Витгенштейна, что язык способен аккумулировать и выражать ценность, все равно в некотором смысле этика как универсальная теория ценности окажется невозможной, поскольку мы способны иметь в виду лишь уже состоявшееся собственное отношение к жизни и не способны даже задать вопрос о том, каким оно должно быть «вне» и «независимо» от нашего отношения. Я не могу выйти за пределы «моего мира», и всякое мое осмысление мира будет разворачиваться исключительно «внутри» моего мира, не покидая его пределов (если в результате осмысления мира пределы моего мира расширятся или как-то иначе изменятся, то они все равно будут строго ограничивать для меня «мой мир», единственный мир, который я понимаю).

Поэтому то, каким «должно быть» наше отношение к жизни, для нас составляет не «внешнюю» позицию, а *само это отношение*.

Свобода как ценность может состояться в «моем мире», если я, допустим, чувствую свою ответственность за собственные поступки, имея в виду определенные смыслы «моего мира». Однако это мое отношение к миру никогда не станет независимой от него *теорией* этого же отношения: пытаясь покинуть пределы своего мира, теоретизируя на тему моей личной свободы, я «встраиваю» свое «я» в «свой мир», в «микрокосм», и туда же встраиваю и сам мир (как вещь среди вещей), продуцируя, тем самым, «невозможные», «бессмысленные» предложения теоретической этики, жонглируя непригодными, в данном случае, геометрическими образами, происходящими из логической структуры языка.

Но даже если бы выход за пределы «моего мира» был бы возможен (на что претендует любая этическая теория) и там, за пределами, сложилась бы определенная этическая теория (как позиция, признающая или отрицающая тот или иной характер ценностного отношения к миру), то такая этика не показывала бы мне ценность, а диктовала и навязывала бы мне ее. Если бы такая вот «внешняя», нейтральная этика была бы возможна, то это уничтожило бы мое живое ежесекундное отношение к миру, оно бы перестало быть живым, лично моим, мой личный ответственный выбор был бы за меня уже сделан в теории, теория сообщала бы мне, чем я являюсь в мире, и диктовала бы мне «единственно верное» отношение к жизни, даже если в каждом своем утверждении она провозглашала бы мою личную свободу и ответственность.

Парадокс свободы моего «я» заключается в том, что она возможна лишь тогда, когда не утверждается, не отрицается и вообще не определяется, оставаясь на уровне моего личного отношения к миру, отношения, о котором ничего нельзя сказать «научного». Метаэтические афоризмы Витгенштейна демонстрируют мне мою свободу, но не утверждают и не отрицают ее.

Иными словами, метаэтика Витгенштейна не провозглашает свободу как этическую позицию, но намекает на самую возможность признавать или не признавать свободу (как

ценность). Та «высшая» свобода, которая, условно говоря, подразумевается в метаэтике Витгенштейна, является, как еще будет показано, чисто формальным обеспечением принятия *любой* личной этики (не как теории, а как сугубо личного отношения к миру). Метаэтика Витгенштейна не является, образно говоря, «навигатором» в этическом выборе, а является «картой посадочной полосы».

Допускаю, что кому-то представленная сейчас «метаэтика» Витгенштейна может все-таки показаться трюизмом: действительно, трудно сосчитать теории, заявляющие автономность личного выбора, отсутствие внешних оснований, которые могли бы полагать свободу человека, и т.п. Разве сейчас речь не об этом? И да, и нет. С одной стороны – да, высказывания Трактата, действительно, обеспечивают условие такого понимания, вернее, такого «чувствования» свободы. Но в то же время – нет, поскольку сейчас идет речь о том, что любая этическая теория, даже та, которая, на тех или иных основаниях, утверждает свободу, автономность выбора, уже будет утверждать определенную ценность или хотя бы ее возможность. Иными словами, любое положение этики, сколь бы осторожным и мягким оно ни было, немедленно превратится в догму.

Например: этика заявит, что человек обладает нравственным достоинством, вернее, может в себе его раскрыть. Это глубочайшее открытие Канта обладает непреходящей ценностью, однако в виде теории оно парадоксальным образом исключает свободу принятия самой возможности раскрыть в себе нравственное достоинство. Или, допустим, если сказать: человек сам выбирает, быть ему свободным или не быть, – то это тоже окажется неким требованием, согласно которому мы не выбираем саму возможность выбора быть или не быть свободными.

Получается, что любая этическая теория неизбежно исключает все то, что сама же хочет сказать: пытается говорить о человеке, и превращает его в вещь, пытается говорить о свободе, но превращает ее в требование. Пытается говорить о несвободе и тогда перестает быть этикой, учением о ценности, и превращается в науку, которая способна исследовать вещи только в порядке природы. Парадокс этики как теории заключается в том, что свобода личности и сама личность исчезают ровно в тот момент, как только заходит речь о свободе и о личности.

Вот почему «метаэтика» самого Витгенштейна пребывает в таком постоянном «отступлении», она устроена так, чтобы непрерывно самоотменяться, чтобы не утверждать и не отрицать никакую ценность, ничего не сообщать о том, как именно человек может или должен относиться к миру, но лишь *показывать*, в чем может состоять смысл или ценность происходящего, и в чем заключается условие нашей личной свободы.

10. Что показывает метаэтика Витгенштейна? «Мир счастливого» и «мир несчастного»

Приведу афоризм, который представляется мне самым концентрированным метаэтическим высказыванием Трактата:

«Если добрая или злая воля изменяет мир, то она может изменить только границу мира, а не факты, не то, что может выразиться в языке.

Короче говоря, при этом условии мир должен вообще стать совсем другим. Он должен, так сказать, уменьшаться или возрастать как целое.

Мир счастливого совершенно другой, чем мир несчастного» [ЛФТ, 6.43].

Насколько я понимаю этот афоризм, он показывает именно то, о чем Витгенштейн предлагает молчать. Поэтому я тоже воздержусь от детальных комментариев, но приведу пару примеров.

«Если боги существуют, – писал Марк Аврелий, – то выбыть из числа людей вовсе не страшно: ведь боги не ввергнут тебя во зло. Если же богов не существует, или им нет дела до людей, то что за смысл жить в мире, где нет богов или нет промысла?»¹¹

Несмотря на другое исполнение и другой язык, речь, по-видимому, идет о том же. Интересным совпадением мне кажется то, что среди отмеченных Витгенштейном видов опыта, «обладающих внутренней, абсолютной ценностью», есть точное соответствие положительной стороне аллегории Марка Аврелия («боги не ввергнут тебя во зло»). Витгенштейн соотносит этот опыт с тем, что испытывает верующий, «чувствующий себя в руках Божьих» [2, с. 242]: «Я упомяну... известный мне опыт, с которым вы должны быть знакомы, – его можно было бы назвать опытом переживания абсолютной безопасности. Я имею в виду то состояние сознания, находясь в котором обычно склонны говорить: “Я в безопасности и ничто происходящее не может мне повредить”» [2, с. 242].

Противоположную картину показывает шекспировский монолог Гамлета:

*Какие сны приснятся в смертном сне,
Когда мы сбросим этот бранный шум,
Вот что сбивает нас; вот где причина
Того, что бедствия так долговечны;
Кто снес бы плети и глумленья века,
Гнет сильного, насмешку гордеца (...),
Когда бы страх чего-то после смерти,-
Безвестный край, откуда нет возврата
Земным скитальцам, – волю не смущал»¹².*

Это и есть мир несчастного, в котором «нет богов и нет промысла», и человек испытывает, с одной стороны, отвращение к жизни «при жизни», но здесь еще добавляется

11 Марк Аврелий. Наедине с собой. Размышления // пер. под общей редакцией А.В.Добровольского. Черкассы: "Реал", 1993.

12 Пер. М. Лозинский.

ужас от непредсказуемости мира, который и после смерти может без всякого умысла вовлечь нас в кое-что пострашнее вечного покоя.

Итак, по всей видимости, приведенный афоризм Витгенштейна демонстрирует наиболее общую ценностную альтернативу, в пределах которой может состояться личная этика каждого человека, осуществиться то или иное отношение человека к жизни.

Сама возможность этой альтернативы обеспечивается тем, что ценность не привязана к тем или иным фактам, можно быть «счастливым» или «несчастливым» (в этическом смысле) на фоне одних и тех же фактов, мир может «возрастать» или «убывать» за счет ценности, а не быть данным сразу вместе с ней. Поэтому добрая или злая воля может изменить только границу мира, а не факты, ценность не может проникнуть в факты, а если бы могла, то сразу перестала бы иметь какую-либо ценность – и никакого изменения мира с позиции альтернативы добра и зла не произошло бы.

Но что особенно важно, у Витгенштейна эта альтернатива сама по себе не является этикой¹³, в отличие от той альтернативы, которую высказывает Марк Аврелий или выражает монолог Гамлета: Марк Аврелий не просто обозначает два возможных мира, а выражает свое личное отношение к миру, которое допускает возможность существования богов и промысла, а Гамлет, в значительно большей степени разочарованный миром, не видит никакого провидения, которое могло бы предохранить смертного от любого, ничем не мотивированного кошмара даже после смерти.

Витгенштейн в этой альтернативе, хотя бы отчасти, дистанцируется от личной этической позиции¹⁴, и рисует общую метаэтическую схему, допускающую возможность любого отношения к миру. Эта схема показывает, что существо каждого возможного отношения заключается в степени признания ценности и смысла происходящего.

11. Подобная взрыву «настоящая» книга по этике

В «Лекции об этике» есть загадочная фраза: «Если бы человек мог написать настоящую книгу по этике, то эта книга, подобно взрыву, уничтожила бы все другие книги в мире» [2, с. 241].

Можно догадаться, что именно такую книгу подразумевает весь комплекс «метаэтических» высказываний самого Витгенштейна, и эта «ненаписанная книга» кардинально отличается от всех существующих этических теорий. Скажем так: если бы афоризмы Витгенштейна образовывали этическую *теорию*, то эта теория была бы абсолютно

13 Если, конечно, не связывать с личной этикой эпитеты «добрая» и «злая» (воля), мир «счастливого» и «несчастливого». Чистой метаэтической составляющей приведенного афоризма можно считать представленную в нем возможность градуирования ценности относительно нейтральных (самих по себе) фактов (которое становится понятно в сочетании с приведенными выше афоризмами о ценности, которая «должна лежать вне происходящего и вне *такого*»).

14 Которая, очевидно, тяготеет к «миру счастливого»

парадоксальна: она одновременно признавала и отрицала бы смысл происходящего, представляла бы человека сразу и ангелом, и кактусом, один и тот же поступок оценивался бы в ней и как нейтральный, и как ужасное злодейство. В ней, как в калейдоскопе, совместились бы абсолютно все существующие или возможные этические теории.

Получается, что «настоящая книга по этике», которую Витгенштейн, будь она возможна, признал бы единственно верным учением о «высшем», «уравнивает» в правах все возможные этические «миры», допуская любой из них. И это была бы очень опасная книга, отрицающая всякие ценностные приоритеты, спасает лишь то, что она невозможна, поскольку не является этикой.

Здесь важно понять, что «уравнивая» противоположные ценностные приоритеты, метаэтика не осуществляет, таким образом, свой собственный этический выбор: оставаясь *нейтральной метаэтической схемой*, она показывает весь диапазон возможностей личного ценностного отношения, но не занимает в этом диапазоне никакого места. Эта схема показывает, что любое место в этом диапазоне всегда вакантно для каждого конкретного «я» (возможны, конечно, совпадения в вакансиях для различных «я»), но она ничего не говорит о том, какая вакансия «верна».

Если я, к примеру, предпочитаю золотое правило нравственности, а мой знакомый придерживается в жизни принципа Талиона, то я буду относиться к его жизненной позиции оценочно и критически (как и он к моей), поскольку для каждого из нас этический выбор уже осуществлен. Если же смотреть на выбор каждого из нас с позиции общей метаэтической схемы, то этот взгляд должен быть совершенно нейтральным и беспристрастным: эта схема нейтральна, подобно тому, как «простые объекты» в логической структуре Трактата «бесцветны». Объекты бесцветны, чтобы позволить фактам реализоваться во всякой возможной «цветности», а метаэтическая схема нейтральна, чтобы могло быть реализовано *любое* ценностное отношение.

Здесь возможно предположение, что и другие (если не все) этические теории именно так и устроены, сами по себе они не есть выражение личного отношения, а только лишь показывают, каким оно может или должно быть. Но это как раз и есть большая ошибка: всякая существующая этическая система не является нейтральной, она всегда будет демонстрировать некую осуществленную ценность, образуя один из возможных этических миров, каждый из которых есть «микрокосм».

Можно было бы возразить, что в такой метаэтике нет ничего особенного, всякий человек вполне может помыслить любое этическое предпочтение.

Но дело не в этом: метаэтика не просто показывает мыслимость любой этики, она *образует* весь этот диапазон возможностей для того, чтобы могла состояться какая-либо одна этика из этого диапазона.

Аллюзией на эту тему могли бы считаться фразы «худшее существует ради лучшего», «зло – недостаток добра», «один раскаявшийся грешник дороже, чем девяносто девять праведников»¹⁵, и в целом эта схема вполне соответствует понятию «свободы воли» в христианской теологии. Но христианская теология высказывается о свободе с позиции христианской морали, выраженной в заповедях, а схема Витгенштейна абсолютно нейтральна.

Еще раз подчеркну, что метаэтическая схема означает признание всякий раз только одной из возможных этик, а если кто-то укажет, что признает сразу несколько, то это эта множественность и будет образовывать его этику, тоже одну из возможных.

В этом смысле этический плюрализм как личное отношение к миру непротиворечив: если я, допустим, всерьез придерживаюсь этического плюрализма, то это будет означать, что мое личное отношение к жизни таково, что я приемлю любую этическую позицию, вижу для себя возможность понять и Махатму Ганди, и Гитлера. Я чувствую, допустим, что каждый по-своему прав (лично для меня это категорически не так). Или, к примеру, мой этический плюрализм будет продиктован полным безразличием к происходящему, мне, допустим, все равно, война или мир, воля или неволя (что тоже не соответствует в настоящее время моей личной этике). Также и релятивизм как этическая теория непротиворечив, поскольку он не утверждает противоположные по настроению реакции на мир, а говорит об их относительности, и это, опять же, есть очередная этическая позиция. Таким же образом любая другая этическая концепция в любой классификации этических систем предстанет как личная позиция: этический агностицизм, этический негативизм, этическим монизм, этический прагматизм и т.п.

Здесь, пожалуй, снова напрашивается вопрос: чем метаэтическая схема, на которую указывают афоризмы Витгенштейна, отличается от нейтральных классификаций философских словарей или энциклопедий?

Отличие принципиально: словарь просто фиксирует все существующие этические концепции, а метаэтическая схема обеспечивает саму их *возможность*, иначе говоря, эта схема – не произвольная выдумка и не летопись исторически сложившихся этических представлений, она есть своего рода онтологическое, «высшее» *правило* самоопределения человека в мире.

В соответствии с этим правилом, каждая отдельная этика в общей системе возможных этик уникальна и противоречит любой другой. Какую бы этику не признавал отдельный человек, все прочие будут противоречить его личной этической позиции, и каждая личная ценностная позиция распространится на весь мир, на «мир в целом», на «бытие», на «наибольшее», на само «я», и предстанет как *замкнутый «микрокосм»*.

Нужно уточнить, что замкнутость «микрокосма» условна, замкнутость здесь надо понимать лишь в том смысле, что нельзя одновременно быть представителем двух и более

15 Евангелие от Луки, глава 15, стих 7: "Сказываю вам, что так на небесах более радости будет об одном грешнике кающемся, нежели о девяноста девяти праведниках, не имеющих нужды в покаянии".

разных этических миров. Это не исключает, однако, что представитель одного микрокосма способен понять представителя другого микрокосма, замкнутость означает лишь, что невозможно *принять* иную этику, оставаясь в своем этическом микрокосме. Если представитель одного микрокосма окажется способен именно *принять* этику другого микрокосма, то тогда его прежний микрокосм должен перестать существовать для него: его мир тогда должен совпасть с *другим* микрокосмом, который он не только помыслил как возможный, но и принял как необходимый.

Вот почему ни одна мыслимая этическая теория не может соответствовать тому, во что вылились бы метаэтика Витгенштейна, будь она этикой. Именно поэтому Витгенштейн говорит о взрывоопасности настоящей книги по этике: в этой книге пришли бы в ударное столкновение несовместимые, противоречащие друг другу возможные ценностные миры, и каждый отдельно взятый микрокосм был бы уничтожен всеми прочими, которые ему противоречат.

Если бы афоризмы Витгенштейна являлись этикой, то мы получили бы самый настоящий шизофренический бред, в котором одно «я» придерживалось бы сразу всего диапазона возможных этических позиций. В виде этической теории метаэтика Витгенштейна выглядела бы так, будто «я» отразилось в кривом зеркале, разбитом на бесчисленные осколки: индивидуальное «я» отражалось бы в каждом из них, но везде было бы искажено.

Если сравнить метаэтику со звуковым рядом, то это наводит на мысль о «Иерихонской Трубе», об Апокалипсисе, который, согласно пророчеству, возвестят ангелы, грозно гудящие в трубы. Только вот звуковой ряд не содержит противоречий, ноты «до», «ре» и прочие могут звучать одновременно, иногда образуя гармонию, иногда – нет. А ценностные миры не могут образовать ни гармонию, ни дисгармонию, поскольку они не могут звучать одновременно, каждая этика образует отдельный и *целый* мир, который не может быть одновременно и таким, и другим.

Если представить, что метаэтика превратилась в этику, то трубы ангелов будут молчать, даже если ангелы будут дуть в них изо всех сил.

12. Отменил ли Витгенштейн философию?

Думаю, предложенная интерпретация текстов Витгенштейна реабилитирует философию, но не как нейтральную в своей основе науку, а как определенную «ноту» в ценностной «гамме», как некое настроение (смысл или ценность), подкрепляемое соответствующей аранжировкой (аргументы, примеры, мысленные эксперименты и т.п.). Теория мироустройства, подобно оркестровому оформлению музыкальной темы, будут лишь подчеркивать, выражать, уточнять уже состоявшееся ценностное наполнение отдельного микрокосма, которое само по себе всегда будет оставаться глубоко личным отношением к миру каждого конкретного человека.

Наиболее общей альтернативой этого отношения можно, по-видимому, считать дихотомию двух «миров», «счастливого» и «несчастливого», или, иначе, миров «доброй и злой воли». Каковы бы ни были многообразные оттенки ценностного отношения к миру, в них, так или иначе, проявляется то чувство мира, которые мы пытаемся оформить в языке в виде главного (но, однако, бессмысленного) вопроса философии: имеет ли мир смысл, или, иначе: есть ли Бог? В соответствии с тем же чувствованием «мира в целом» смысл либо признается, либо отвергается, мир либо наполняется смыслом, либо чувствуется как абсурд.

Столь резкое противопоставление, конечно, условно: философия, в большинстве случаев, удерживает сразу два «мира» в неустойчивом равновесии, хотя при этом практически всегда склоняется в ту или иную сторону.

Что лежит в основе выбора одного из двух «миров»? Можно ли, действительно, считать ценностное отношение именно *выбором*, проявляется ли тут личная «воля» каждого человека, или человек обречен на то или иное чувство мира? Могут ли обстоятельства «сломить» человека и перестроить его микрокосм, может ли философия «мира счастливого» убедить в чем-либо представителя «мира несчастного» (или наоборот)?

Все эти вопросы уже не являются «метаэтическими», они подразумевают ценность, и потому на них невозможно дать нейтральный ответ, абсолютный — с точки зрения «высшего». Подобные вопросы и любые возможные ответы на них *уже* будут ценностными, будут происходить из ценностного наполнения одного из возможных «миров» и на всех стадиях своего рассмотрения будут оставаться содержанием того или иного микрокосма. Поэтому все попытки предельного обоснования какого-либо ответа на них уведут в бесконечную редукцию, и упомянутая ценностная альтернатива будет постоянно возобновляться, требуя того или иного отношения к миру на любом уровне постановки вопроса о мире и его смысле.

Поэтому остается признать, что «моя философия» есть демонстрация моего личного, предельного, ценностного отношения к моему единственному миру, границей которого являюсь я. Не исключено, что это отношение может меняться (гипотеза, следующая только из метаэтической схемы, а не из ценностной позиции, признающей «свободу выбора»). Но при этом я не могу одновременно занимать две противоположные позиции, если я меняю свои взгляды, значит, уже состоялось мое переселение в другой микрокосм.

Мы можем взаимодействовать между собой, пытаться понять друг друга, и философия представляет собой необходимое (но не единственное, конечно) условие ценностного взаимодействия: несмотря на невыразимость «высшего» в языке, совершенно очевидно, что философская этика способна транслировать мощный ценностный заряд, и обеспечивать ценностный резонанс между людьми. Но «настоящая» книга по этике не может быть написана, для этого пришлось бы исключить всякую этику, всякую ценность и всякий смысл для каждого микрокосма. Ценность и смысл могут осуществиться только в личном отношении миру, только так они возможны. Поэтому философия — не теория мира, не «книга» по этике.

Философия – это смысл микрокосма.

Литература

1. *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат / Пер. с нем. Добронравова И. и Лахути Д., Общ. ред. Асмуса В. М., 1958.
2. *Витгенштейн Л.* Лекция об этике // Историко-философский ежегодник. М., 1989.
3. *Витгенштейн Л.* О достоверности // Вопросы философии. 1991. № 2.
4. *Витгенштейн Л.* Лекции и беседы об эстетике, психологии и религии / Пер. с англ. Руднева В. М., 1999.
5. *Витгенштейн Л.* Лекции о религиозной вере // Вопросы философии. 1998. № 5.
6. *Витгенштейн Л.* Заметки о «Золотой ветви» Фрэзера / Перевод З. А. Сокулер // Историко-философский ежегодник. М: 1990.
7. *Витгенштейн Л.* Заметки о «Золотой ветви» Фрэзера / Перевод З. А. Сокулер // Историко-философский ежегодник. М: 1990.
8. *Гаспарян Д.* Введение в неклассическую философию. М., 20118.
9. Гегель. Феноменология Духа. СПб., 19138. Гегель. Лекции по эстетике. СПб.: Наука, 1999.
10. *Декарт Р.* Избр. произв. М., 1950.
11. *Декарт Р.* Сочинения в двух томах. Т. 1. М., 1989.
12. *Драгалина-Черная Е. Г.* Дедукции существования. Путешествуя по возможным и невозможным мирам // В кн.: Возможные миры. Семантика, онтология, метафизика. М. : Канон+, 2011
13. *Драгалина-Черная Е. Г.* Экзистенциальные конструкции первого лица: узус и рацио // Эпистемология и философия науки. 2012. Т. 33. № 3.
14. *Кант И.* Критика чистого разума. М., 1994.
15. *Кант И.* Лекции по этике. — М.: Республика, 2000
16. *Кант И.* Основопложения к метафизике нравственности // Кант И. Соч. Т. 3. М.: Московский филос. фонд, 1997.
17. *Камю А.* Миф о Сизифе. Эссе об абсурде // Сумерки богов. М., 1989
18. *Метерлинк М.* Синяя птица. АСТ, 2011
19. *Сартр Ж.-П.* экзистенциализм это гуманизм // // Сумерки богов. М., 1989
20. *Сокулер З.* Людвиг Витгенштейн и его место в философии XX в. М., 1994.
- Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. АСТ. 2007

-
21. *Armstrong D.* Belief, Truth and Knowledge. Cambridge, 1973.
 22. *Dummett M.* Truth and Other Enigmas. London, 1978.
 23. Knowledge and Mind. Oxford, 1983.
 24. *Laudan L.* Progress and its Problems. Berkeley, 1977.
 25. *Newton-Smith W.* Rationality of Science. Boston, 1981.
 26. *Putnam H.* Realism with a Human Face. Harvard, 1990.
 27. *Quine W.* From a Logical Point of View. Cambridge, 1953.
 28. *Searle J.* Intentionality. Cambridge, 1983.
 29. *Searle J.* The Rediscovery of the Mind. Mass., 1992.
 30. Self-organizing Systems. Verlag, 1981.
 31. *Sellars W.* Science, Perception and Reality. London, 1963.
 32. *Van Fraassen B.* The Scientific Image. Oxford, 1980.
 33. *Williams B.* Problems of the Self. Cambridge, 1970.
 34. *Wright C.* Realism, Meaning and Truth. London, 1993.