

## Смысл жизни и философское «Я» в ракурсе исследований Л. Витгенштейна

Данько С.В.

**Аннотация:** В статье содержатся размышления по поводу «ненаписанной», этической части логико-философского тракта Л. Витгенштейна, обсуждается проблема смысла жизни (единой с миром) и ее решение, состоящее, словами Витгенштейна, в «исчезновении этой проблемы». Высказывается версия, что может означать такое решение. Основная идея работы состоит в связывании вопроса о смысле жизни с представлением Витгенштейна о философском «я». Ставится задача показать, что обесмысливание той части мира, которая не является человеком, не является безупречной процедурой, несмотря на преобладание подобных идей в философии последних десятилетий. Некорректной является процедура деления «мира в целом» на мыслящее «я» и противостоящий ему неразумный, чуждый всякому смыслу мир. Именно это противопоставление подспудно присутствует в соответствующих концепциях, в частности, в философии французского экзистенциализма (Камю, Сартр). Основанием критики такой процедуры является положение о философском «я», которое, согласно Витгенштейну, не присутствует в мире.

**Ключевые слова:** смысл мира, «я» как граница мира, мир в целом.

---

Основанием этого исследования является учение венского аналитика Л. Витгенштейна, его позицию я рассчитываю применить для обсуждения проблемы смысла жизни, которая решается, по Витгенштейну, «путем исчезновения этой проблемы» [*«Трактат»*, 6.521]. Я надеюсь показать, что может означать такое решение, и связать его с представлениями Витгенштейна о «философском Я».

Учитывая признанную герметичность текстов Витгенштейна, я предлагаю далее собственную интерпретацию некоторых его идей, в ряде случаев подкрепленную комментариями моих коллег, З. Сокулер и Д. Шамис, которым я очень признательна.

### Основные особенности подхода Витгенштейна

Логические исследования Витгенштейна во многом перекликаются со всеми «Критиками» Канта, отчасти — с феноменологией Гуссерля, отчасти — с учениями Фреге и Рассела (перечень, конечно, неполный). В рассмотрении этических вопросов он чуток к религиозному мотиву, никогда не замолкавшему в философии. Однако в вопросе *соотношения* логики и этики Витгенштейн занял уникальную позицию, которую необходимо представить для дальнейшего обсуждения заявленной темы.

Сразу оговорюсь, что для нас здесь не будут существенными различия между «логическим атомизмом» «раннего» Витгенштейна и его более поздней теорией «языковых игр» и «следования правилу». Представления Витгенштейна об этическом не претерпели принципиальных изменений со времен «Логико-философского трактата», хотя и обогатились некоторыми важными моментами. Поэтому в том, что касается логики, я буду ориентироваться именно на «Трактат», где соотношение этического и логического представлено более наглядно. В обсуждении этической сферы будут учтены и более поздние исследования Витгенштейна.

Итак, в «Трактате» Витгенштейн говорит о логике, о «логической структуре языка», о «фактах», о «простых объектах», об этике, эстетике, о необходимости и случайности, о «границе мира», «мистическом» и многом другом, что должно подвести к «правильному видению мира». Однако, следуя самому Витгенштейну, «правильное видение мира» требует «преодоления» всего сказанного в «Трактате»: «тот, кто меня понял [...], тот должен, так сказать, отбросить лестницу, после того как он взберется по ней наверх» [*«Трактат»*, 6.54]. Иными словами, все перечисленные «концепты» должны предстать как метафорическая поддержка мысли, как намек, форма которого отбрасывается в момент понимания. В таком ключе обсудим, далее, основные идеи «Трактата», по возможности ограждая их от неприемлемых интерпретаций. Это потребует некоторых комментариев, которые могут показаться избыточными, и, все же, я подчеркну их необходимость для правильного понимания дальнейших рассуждений.

### **Мир как совокупность фактов.**

Это выражение очерчивает мир как мыслимый мир. «Мир как совокупность фактов» — определяется всем тем, что мы в состоянии выразить в языке, а точнее – в предложениях о наблюдаемых или представимых ситуациях. Подчеркну, что здесь необходимо как следует дистанцироваться от обыденного представления о «фактах» как о чем-то «наиболее достоверном». У Витгенштейна речь идет не о степени их достоверности, а исключительно об их логической структуре, о том, как они вообще возможны, или, иначе, о том, как мы вообще можем их мыслить. Важно понять, что этот способ (то, как мы их мыслим), нельзя «отрывать» от способа их «существования»: *нет никаких других*, загадочных и неизвестных нам фактов, факты — это *именно* то, что мыслится, и потому они обладают той же логической структурой, какой обладает мысль, но и сама мысль, при этом, обладает логической структурой факта. Словом, здесь нет никаких «привилегий» — ни у мыслей, ни у фактов, у них

просто одна, общая структура, «одна на двоих», и эта структура «трансцендентальна». Мы ее застаем в мире, а не выдумываем произвольно (мы и не могли бы ее выдумать, поскольку сам процесс мысли не может начаться вне этой структуры).

Витгенштейн показывает, что логическая структура фактов, изоморфная логической структуре предложений, сообщает любому факту неустранимую случайность. Последнее объясняется тем, что неизменные (логически неразложимые) «субстанции мира» («простые объекты»), сами по себе невысказуемы. Мыслятся они лишь в составе фактов (изменчивых «конфигураций» объектов). Иными словами – все, что мыслимо (и, соответственно, все, что происходит) – является составным, разложимым на элементы, и, следовательно, случайным («логически случайным»).

Кратко поясню: «пятно в поле зрения, – говорит Витгенштейн, – не должно быть обязательно красным, но оно должно иметь цвет [...]. Тон должен иметь какую-то высоту, объект чувства осязания – какую-то твердость, и т.п.» [*«Трактат»*, 2.0131]. Понятно, что невозможно помыслить (или представить) пятно, которое еще не «определилось» со своим цветом (и прочими качествами). «Окрашиваясь», пятно «входит в факт», становится представимым, однако то, каким именно будет цвет пятна, в самом «объекте» (риску сказать – в идее пятна) не предусмотрено. Поэтому мыслимые, представимые факты всегда будут случайными (пятно может иметь любой цвет, любую форму, занимать любое место).

Зафиксируем, что все предложения, пригодные для описания мира фактов, сообщают лишь о наглядных ситуациях, в которых реализуется «цветность» объектов или их взаиморасположение в пространстве. В последнем случае предложения просто моделируют события, подобно тому, как дорожное происшествие можно смоделировать, расположив на столе фигурки в соответствующем порядке. Например, в рамках логической структуры предложение «человек вышел из дома» описывает некий «материальный» предмет, который отделяется и постепенно отдалается от другого «материального» предмета. Если учесть при этом, что Витгенштейн говорит о «комплексах», отличая их от «простых имен», то тогда понимание этого же предложения будет включать в себя дополнительные модели для участников ситуации: например, в указании на человека могут учитываться ранее наблюдаемые «картины», изображающие процесс сердцебиения, пищеварения и т.п.

Иными словами, чтобы представить мир фактов, нужно под корень срезать все убеждения об устройстве мира, все настроения и переживания, и посмотреть на мир так, как его «видит» объектив видеокамеры. Мир в таком понимании будет подобен

подвижным иллюстрациям из интерактивного учебника геометрии: элементы этого мира — люди, животные, растения, камни — будут обладать лишь пространственно-временными характеристиками и «цветностью».

Таким образом, случайности фактов соответствует их нейтральность, в их логической структуре отсутствует ценность и сопряженный с ценностью смысл:<sup>i</sup> «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. Если есть ценность, имеющая ценность, то она должна лежать вне всего происходящего и вне Такого (So - Sein). Ибо все происходящее и Такое - случайно» [*Трактат*], 6.41].

### **«Я» и мир**

Заметим, что Витгенштейн не уточняет «собственника» логической структуры мира: «я» — это «граница, а не часть мира» [*Трактат*], 5.641]. То, что важно в этом отношении — представив «Я» границей мира, Витгенштейн впервые надежно избежал субъективистского противопоставления «я» миру: если «я» — граница (а не часть) *всего* доступного пониманию мира, граница всего, что вообще может быть сказано, то нет никакого смысла говорить о «субъективности» логики, и, как мы увидим далее, о субъективности *ценностного* отношения к миру.

Витгенштейн, видимо, допускал, что каким-то образом мы улавливаем данность собственного «я», но при этом он твердо исключал возможность его понять или высказать: «мыслящего, представляющего субъекта нет: «если я пишу книгу «Мир, как я его нахожу», в ней должно быть также сообщено о моем теле и сказано, какие члены подчиняются моей воле и какие - нет и т. д. Это есть, собственно, метод изоляции субъекта, или скорее, показа, что в некотором важном смысле субъекта нет, т. е. о нем одном не может идти речь в этой книге» [*Трактат*], 5.631].

Очень ясной иллюстрацией является проведенная Витгенштейном аналогия с «полем зрения»: ровно так, как мы «никогда не видим самого глаза», мы не можем наблюдать или описывать в предложениях «собственное» «я»: «не из чего в поле зрения нельзя заключить, что оно видится глазом» [*Трактат*], 5.633]. Действительно, в самом поле зрения ничего нет *такого*, что могло бы привести к подобному заключению (как нет в нем и самого глаза).

Добавлю, что из этого, следует, например, что знаменитое декартово «я мыслю» (равно, как и «я существую») — ничего не сообщает фактического, поскольку мы не

можем смоделировать, изобразить это соотношение так, как, например, соотношение дома и вышедшего из него человека. В отличие от телесного «человека», который может наблюдаться в мире, «я» не может быть встроено в какую бы то ни было ситуацию, не присутствует в логической структуре мира и не может входить в доступные наблюдению факты.

### Смысл «мира в целом»

Я думаю, каждый, кто смог продвинуться в понимании текстов Витгенштейна, согласится, что «то, о чем следует молчать», сказано им наилучшим образом, но не в том смысле, в каком хороши в своей ясности высказывания о происходящем, о фактах.

Здесь ясность другого рода: большинство предложений трактата можно уподобить восточным коанам, достоинство которых в том, что или их вообще невозможно понять, или они будут *правильно* поняты.

Разгадывание витгенштейновских «коанов» должно, в частности, привести к осознанию, что выражения «существование», «мистическое», «ценность», «смысл», «чудо», «мир в целом», «абсолютное», - являются перформативными, взаимоопределяющими «синонимами». Но для того, чтобы так их понять, надо пройти инициацию, продолжающуюся до тех пор, пока их смысл представляется различным. Наибольшая трудность, или, лучше сказать, парадоксальность этого процесса состоит в том, что их подведение к тождеству происходит на грани их обычного употребления, когда мы, например, говорим: «мир существует» - так, будто говорим о существовании носорога. Между тем, носорог существует совсем не в том смысле, в каком существует «мир в целом»: носорог (конкретный. «данный» носорог) существует на том же уровне, на каком существует мир фактов.

На уровне квази-фактического, пограничного употребления слов должно состояться понимание, что *существование* мира фактов отличается от *существования* мира в целом, и что это не логическое, а метафизическое отличие, которое само по себе невыразимо в обычных предложениях.

По большей части, Витгенштейн вообще избегает говорить о существовании фактов или существовании мира фактов, и делает это лишь с целью показать принципиальное отличие мира фактов от мира в целом: «мистическое не то, как мир есть, но то, что он есть» [*Трактат*», 6.44]. Если мы поставим задачу резче подчеркнуть это отличие, то последнему утверждению можно придать такой вид:

«мистическое заключается не в том, что *происходит* в мире, а в том, что мир вообще *существует*».

Итак, существование *мира в целом* является *мистическим*, но и это слово следует употреблять с предельной осторожностью, не соотносить его, например, с необъяснимыми, невероятными совпадениями, физическими аномалиями и т.п.

Здесь «мистическое» — означает чудо как таковое, немотивированное (событиями) переживание *всего* мира как чуда. И в этом же опыте будет заключена непосредственная данность *смысла* мира как целого, смысла, который Витгенштейн считает сверхъестественным, мистическим и абсолютным. Он не называет этот опыт религиозным, но, очевидно, склоняется к тому, чтобы связать все слова, что произносит верующий, с переживанием мира как чуда. Свой собственный опыт такого рода Витгенштейн высказывает в «Лекции об этике» (воспроизводя, по сути, упомянутое утверждение «Трактата»): «как необычно, что мир должен существовать» [2. 242]. Именно такое чувство, как он полагает, побуждает верующих «благословлять Бога, сотворившего мир» [2. 242]. Еще один пример мистического — «чувство «абсолютной безопасности»: «что бы ни случилось, ничто не может мне повредить» [2. 242]. Этот опыт Витгенштейн соотносит с тем, что испытывает верующий, «чувствующий себя в руках Божьих» [2. 242].

Понятно, что здесь речь идет об особых состояниях души, которые должны способствовать пониманию сказанного. Мы будем это учитывать, но одновременно будем рассчитывать и на обычную, свойственную всякому человеку интуицию: насколько я могу судить, ее должно быть достаточно, чтобы правильно подойти к тому, что Витгенштейн называет «смыслом мира».

Прежде всего, заметим, что именно об этом «смысле» вопрошают все те, кто ставит вопрос о *смысле жизни* (не о частных целях и предпочтениях, которые делают жизнь лучше или хуже, а смысле жизни «вообще»). Переход к тому, что смысл жизни и есть смысл мира, может быть осуществлен благодаря высказыванию Витгенштейна «мир и жизнь — едины» [«Трактат», 5.621], и это, действительно, *одно и то же*, не в биологическом, конечно, понимании жизни, а в ее понимании как «моей жизни», как «моего мира», как всего, что для меня есть. Таким образом, смысл жизни, как и равный ему смысл мира, должен быть абсолютным, сверхъестественным и мистическим, и может быть дан лишь в чувствовании мира (жизни) как целого.

Следующим шагом необходимо преодолеть склонность к сползанию в фактуальный мир *относительных* целей и «ценностей». Следует, например,

остерегаться соблазна соотнесения смысла мира с «целью мироздания», или смысла жизни – с целью жизни. Дело в том, что это соотнесение, на самом деле, коренится в мире фактов, в сфере выразимого и, соответственно, случайного. В этой сфере мы могли бы поинтересоваться, например, «каков смысл постоянного переоборудования магазинов», и нам бы тогда указали на конкретную цель регулярной перестановки прилавков и витрин. Разумеется, всякий догадывается, что вопрос «зачем существует мир» должен принципиально отличаться от вопроса «зачем поливать и без того мокрый асфальт». Но эта очевидность, однако, не изживает склонности к внутри-мирской интерпретации интересующего нас первого вопроса, и не проясняет сути различия абсолютного и относительного.

В «Лекции об этике» Витгенштейн очень наглядно демонстрирует это различие: он показывает, что события жизни («внутри мира») связываются друг с другом так, что мы могли бы описать их, и не прибегая к высказываниям о ценностях (или смыслах). Игра в теннис, говорит Витгенштейн, хороша или плоха *относительно* цели, которую ставит перед собой игрок. Если он, допустим, просто «не желает играть лучше» (например, поддается партнеру), то «все в порядке» [2, 240]. Но злодеяние, например, уже невозможно оправдать за счет целей и предпочтений того, кто его совершает, злодейство является таковым *абсолютно*, безотносительно какой бы то ни было цели [2, 240]. Поэтому «предложения этики», как предложения об *абсолютных* ценностях, невозможны, «не может быть никаких предложений этики» [«Трактат», 6.42]: Высказывания, претендующие на выражение абсолютных ценностей (смыслов), Витгенштейн называет «псевдопредложениями», т. к. они не дают описания фактов или отношения между фактами. Пример такого псевдопредложения — «мир существует»: Витгенштейн показывает, что это предложение выражает абсолютную ценность, и, в то же время, сравнительно с любым предложением о фактах *это* предложение — бессмысленно, поскольку нельзя представить несуществование мира<sup>ii</sup> [2, 242]. Очевидно, что упомянутые утверждения Декарта «я мыслю», или «я существую» - относятся к тому же разряду псевдопредложений, не выражающих ничего фактического (и, кстати, есть свидетельства, что Декарт об этом догадывался).

Все эти трудности необходимо учитывать, обсуждая смысл жизни (мира): поскольку речь должна идти об абсолютном смысле, мы будем вынуждены изъясняться «псевдопредложениями». На этом, окольном пути, попытаемся представить, что могут означать предложения «мир имеет смысл» и «мир не имеет смысла».

Вначале коснусь того, как можно приблизиться к сути этих предложений, не переходя границу обычного опыта. В этих пределах смысл мира обнаруживает себя в той мере, в какой мы *понимаем* нашу жизнь (которая и есть наш мир, который *и есть мир в целом*). Этого достаточно, чтобы заметить, что мир не является для нас чистым абсурдом: смысл проявляется в жизни, как музыкальная гармония на фоне случайного сочетания тонов, как классическая живопись на фоне бесформенных пятен, как поэтическая лирика на фоне случайного набора слов. Примеры, указывающие на выразительные возможности искусства – не случайны, искусство способно аккумулировать именно те ценности, которые делают нашу жизнь осмысленной. Изъяв их, мы, действительно, рискуем утратить понимание жизни (мира).

Подобный риск нельзя игнорировать, обрушение ценностей вполне представимо, но я подозреваю, что популярные для философии последних времен рассуждения о тотальной абсурдности мира – не лишены лукавства, они безосновательны, ровно в той мере, в какой проповедники абсурда способны жить и действовать в своем мире (который и есть мир в целом)<sup>iii</sup>. Их лукавство хорошо маскируется распространенным взглядом на «человека», который, дескать, по своей сущности склонен творить смыслы на фоне неразумной и безразличной «вселенной». О недостатках этого взгляда я скажу позже, а сейчас замечу, что в нем все же содержится верная интуиция, согласно которой утверждение «мир имеет смысл» сообщает о разумности *самого мира*, равно как положение «мир не имеет смысла» следует понимать так, как если бы нам сказали «мир сам по себе — неразумен».

Некоторая категоричность сказанного призвана подчеркнуть, что «смысл мира» не должен (а как мы позже увидим — *не может*) пониматься как то, что *мы сами* приписываем миру (иначе мы *уже* представляем мир бессмысленным). Смысл мира может и должен пониматься только как смысл *самого* мира, состоящий, с позволения сказать, в том, как «мир сам себя понимает». Мир, в котором есть смысл — это мыслящий (не в понятиях) мир. Неразумный, немыслящий мир не может сам в себе иметь смысл (поэтому вопрос о смысле жизни близок, если не равен вопросу «есть ли Бог», или, иначе, вопросу «существует ли мыслящий Абсолют, обеспечивающий и постигающий свой собственный смысл»).

### **Исчезновение проблемы смысла жизни**

Эти утверждения, впрочем, ничего не доказывают: такие фразы, как «мир сам себя понимает», «мир имеет смысл» — имеют, пожалуй, слишком туманное



содержание. В таких вопросах вообще трудно доверять не только чужим, но и собственным интуициям, да и могут ли вообще существовать гарантии их состоятельности, гарантии того, что мы вполне понимаем выражение «смысл жизни»?

Я думаю, что гарантии есть, и для наглядности могу уподобить их запрос поискам «настоящей любви». Все подростковые рассуждения на эту тему, поиски точного определения совершенно бесполезны, и только соответствующий опыт может показать, что многократно обсуждаемая «проблема любви» вовсе не была проблемой любви, а проблема *собственно любви* проявилась (и появилась) тогда же, когда исчезла: когда любовь предстала как *сама* любовь, недоступная никаким определениям и не нуждающаяся в них. Подобным образом исчезает проблема абсолютного смысла, в условиях *уже* состоявшегося опыта.

Витгенштейн говорит об этом так: «решение проблемы жизни состоит в исчезновении этой проблемы. (Не это ли причина того, что люди, которым после долгих сомнений стал ясным смысл жизни, все же не могут сказать, в чем этот смысл состоит)» [«Трактат», 6.521].

Как это возможно?

Пока мы остаемся в фактической (мирской, эмпирической) интерпретации происходящего, мы можем допустить, например, что проблема исчезает как бессмысленная, когда мы понимаем, что ничего не вкладываем в выражение «смысл мира». Или, допустим, проблема исчезает, поскольку смысл мира можно понять лишь как конечную «цель мироздания», а цель можно обсуждать лишь в пределах фактического («физического») мира. Можно, также, предположить глубокое переживание абсурдности мира, слияние человека с абсурдом, стирающее саму идею смысла, растворяющее всякую потребность в смысле, и, заодно, пресловутую проблему смысла.

В первых двух случаях проблема просто оказывается неверно поставленной («псевдопроблемой»), последний случай — сложнее, но он явно не соответствует интуиции Витгенштейна. Насколько я могу судить, его подходу соответствует другая версия, согласно которой проблема смысла исчезает только в ее *правильной* постановке (хотя со стороны фактического — она остается «псевдопроблемой»). В этой версии проблема смысла мира сразу совпадает с ее исчезновением, поскольку правильная постановка, верное понимание проблемы возможны только в условиях уже состоявшегося обнаружения смысла. Во всех прочих случаях речь еще не шла о смысле

жизни, хотя использовалось такое словосочетание. В последнем случае проблема стала ясна, но ее возникновение (вернее – понимание) совпало с ее исчезновением.

### **Смысл мира и «философское Я»**

Но займем теперь позицию стороннего наблюдателя, и поставим вопрос о происхождении «абсолютного смысла»: присущ ли он *самому* миру? Не является ли он произвольной фантазией, синдромом нервного расстройства или чем-то подобным? Что помешает культивировать точку зрения, согласно которой пресловутый смысл мира является иллюзией несчастного человека, которому противостоит неразумный, абсурдный мир?

Ответ напрямую связан с тем, какое место в мире, согласно Витгенштейну, занимает «я»: все дело в том, что, в отличие от человека, как телесного существа, «я» не занимает в мире *никакого места*: «я - граница, а не часть мира» (см. выше).

Существенно, что у Витгенштейна, в этом контексте, речь идет о *мире в целом*, об Абсолюте, и потому «я» («философское Я»), будучи «границей, а не частью» Абсолюта, оказывается границей именно Абсолюта (мира в целом), а не его (Абсолюта) части. Заметим, что в позиции «стороннего наблюдателя» (типичной для философского субъективизма в его неклассических проявлениях) на место *всего* Абсолюта подставляется его часть («не-я»), противопоставленная другой его части: нервному, наивному, мечтательному, творческому или еще какому-либо «я».

Несовместимая с этим позиция Витгенштейна имеет условные аналоги: в первую очередь, здесь можно вспомнить Юма, который не считал возможным обнаружить устойчивую сущность «я», кроме того, можно назвать Кожева, Хайдеггера и Сартра, культивирующих идущую, как принято считать, от Гегеля<sup>iv</sup> «негативность», а в итоге – «ничтожность» мыслящего «я». Если заняться экстраполяцией бытующих в философии смыслов, то подобных примеров наберется достаточно<sup>v</sup>. Во всем этом ряду, однако, подход Витгенштейна представляется наиболее ясным и последовательным: в отличие от Юма, он не объявляет «я» фикцией (загадочным образом ответственной за существование всех прочих фикций), не обсуждает, подобно Хайдеггеру, «выдвинутость «я» в ничто», или, подобно Сартру, «ничтожность» «я», «распластанного по бытию», и т.п. Мне известна только одна позиция, действительно сопоставимая с идеями Витгенштейна, и она выражена Гуссерлем в теории «интенциональности» (хотя и здесь существуют вполне очевидные отличия, на которых я не буду сейчас останавливаться).

Витгенштейн исходит из наиболее ответственного, на мой взгляд, представления, считая, что «я» выступает в философии лишь благодаря тому, что «мир есть мой мир», и это есть единственный смысл, «в котором в философии можно не психологически говорить о Я» [*Трактат*], 5.641]. То, что «мир есть мой мир, проявляется в том, что границы языка (единственного языка, который понимаю я) означают границы моего мира» [*Трактат*], 5.62].

Такой подход Витгенштейна предоставляет уникальную возможность всерьез пересмотреть укоренившееся в философии парадоксальное представление о разумном, претендующем на смысл своего существования человеке, неизвестно откуда свалившемся в абсурдный, лишенный всякого смысла мир.

Парадокс, на мой взгляд, снимается тем, что мыслящее, разумное «я» никаким образом не может противостоять неразумному, бессмысленному миру, поскольку оно, во-первых, не является частью «мира в целом», и, во-вторых, не образует собою другой, альтернативный мир. «Я» является границей *всего* мира (абсолюта), как в логическом, так и ценностном отношении.

Это означает, что смысл, сопряженный с ценностью, может касаться лишь того, каков *сам* мир, каков он *в целом*. Человек (мыслящее «я») может признавать (или не признавать) смысл для мира в целом, но никогда — отдельно, для «себя самого». Как граница мира, «я» не может считать самого себя источником каких-либо смыслов: ни о «я», ни о частных смыслах его существования не может идти речь в книге «Мир, каким я его нахожу».

Иными словами, абсолютный смысл, будучи пережитым, этим же актом сразу «оборачивается» как смысл самого мира. Только в *отношении* «я» к «миру в целом» (а не к какой-либо его части, например, «к себе самому» как его «части») проявляется ценность и обнаруживается смысл мира как целого (или Бог, если мы договоримся *так* называть всеобщий смысл мира).

### **Подведем итоги.**

1. Загадочное исчезновение проблемы смысла жизни происходит лишь тогда, когда мы понимаем, о чем спрашиваем (и этого понимания достаточно для исчезновения проблемы). Во всех прочих случаях словосочетание «смысл жизни» не достигает своего этического содержания, равного содержанию других идей этического свойства (см. выше). Иными словами, когда мы не находим смысл жизни, или отрицаем

его существование, то мы вовсе не имеем в виду смысл жизни, мы еще не понимаем, что это такое.

2. Признание смысла для «я», и отрицание его для мира — невозможно. Смысл может признаваться только в сопряжении «я» с миром, только в отношении «я» к миру в целом, и не может признаваться отдельно, приватно для «я». Также нельзя согласиться с утверждением, что мы сами изобретаем смысл мира, поскольку это утверждение превышает возможность «не психологически» высказываться о «я», претендует на включение «я» в «Книгу мира». Но «я» в этой книге не присутствует, и потому смысл этой книги есть ее собственный смысл.

Напоследок еще раз подчеркну, что не могу гарантировать полной согласованности сказанного с представлениями самого Витгенштейна, возможно, он пришел бы в ярость, ознакомившись с этой статьей. К большому сожалению, этого нельзя проверить.

---

<sup>i</sup> «Смысл» самих предложений, о котором говорит Витгенштейн, заключается в ситуациях, моделями которых они являются. Те картины, которые мы представляем, понимая предложения «чашка стоит на столе», «птица сидит на ветке» и т.п. — исчерпывают ограниченный логической структурой «смысл» предложений. Этот «смысл» не имеет ценностной нагрузки, в отличие от невыразимого в предложениях этического смысла, постигаемого с позиции мира как целого.

<sup>ii</sup>  
<sup>iii</sup> Все предложения о фактах — опровержимы, их отрицание дает представимую ситуацию — мы можем, например, представить чашку, которая не стоит на столе.

<sup>iv</sup> Подобное лукавство проявляет философствующий скептик, не сомневаясь на практике в тех вещах, в которых «сомневается» в теории. Сказать «я сомневаюсь» — еще не значит сомневаться, равным образом сказать «мир абсурден» — не означает признать это в своей реальной жизни.

<sup>v</sup> В этом отношении я разделяю позицию, согласно которой идея «ничтожности» «я», так или иначе, пронизывает всю философию. Если конкретизировать, то в новоевропейской философии — эта идея идет от Бэкона и Декарта, а в философии вообще — от Парменида. Обоснование этой позиции я привожу в других своих работах.

<sup>v</sup> Размышления Витгенштейна, выраженные в дневниковых записях, нередко склоняют исследователей к чрезмерному сближению позиций Витгенштейна и Шопенгауэра и отождествлению философского «я» «Трактата» с «волей». Мне такая позиция не близка, во всяком случае, в «Трактате» Витгенштейн открыто дистанцируется от подобных интерпретаций, утверждая, в частности, что «воля, как феномен, интересует только психологию» [*«Трактат»*, 6.423].

---

### 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.