

НАЦИОНАЛЬНЫЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ
ВЫСШАЯ ШКОЛА ЭКОНОМИКИ
Факультет философии

ФИЛОСОФИЯ СВОБОДЫ

Коллективная научная монография



Санкт-Петербург
АЛЕТЕЙЯ
2011

Печатается по решению Ученого совета факультета философии
Национального исследовательского университета
«Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ)

Философия свободы / отв. ред. Д. Э. Гаспарян — СПб.: Алетейя,
2011. — 277 с.

ISBN 978-5-91419-690-2

Современное общество проблематизирует понятие «свободы» и заставляет вырабатывать новые решения в гуманитарных науках, в том числе и в философии. В настоящей книге ставится нескольких целей: во-первых, совершивший концептуальный экскурс в философские учения о свободе, во-вторых, способствовать диалогу между философией и другими гуманитарными дисциплинами и в-третьих, предложить новые решения проблемы свободы для современного общества. Книга адресована философам, историкам, специалистам в области культуры и социальных наук, а также широкому кругу ученых-гуманистов.

**УДК 1.101 + 1.14-18 + 7.01
ББК 71.0 + 81 + 87**

ISBN 978-5-91419-690-2 © Отв. ред. Гаспарян Д.Э., 2011
© Коллектив авторов, 2011
© Издательство «Алетейя» (СПб), 2011

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	4
<i>История свободы</i>	
Свобода воли: взгляд из средневековья (К. В. Бандуровский) ...	7
Свобода и привычка в антропологии Гегеля (К. В. Чепурин) ...	21
Историческая истина и свобода: философские модели в публицистике славянофилов (В. Н. Греков)	33
Взаимосвязь свободы, нравственности, права в учении Б. Н. Чичерина (Н. В. Катенина)	44
Идея свободы в философской антропологии (Н. И. Ищенко) ...	55
Свобода в чехословацкой философии католического сопротивления (Е. В. Глушко)	73
Свобода воли в мировых религиях (Е. А. Шереметьева)	85
<i>Теория свободы</i>	
Философия — пространство свободы (В. Н. Порус)	96
Сложные структуры свободы (А. А. Глухов)	115
Свобода и смысл (С. В. Данько)	127
Поэтика как искусство свободы (А. В. Марков)	141
Возможность свободы в недуалистических онтологиях (Д. Э. Гаспарян)	147
Интенциональность и возможность её снятия: попытка компаративистики (Т. П. Лифинцева)	161
Свобода, неотделимая от порока. Алвин Плантинга как защитник свободы воли (Ю. В. Горбатова)	173
Против трансцендентализма в этике (А. Д. Корягин)	185
<i>Практика свободы</i>	
Век либерализма: свобода в действии (М. А. Иванова)	197
Последствия Освенцима: свобода как сопротивление. П. Леви и В. Т. Шаламов о свободе в условиях расчеловечивания (С. М. Соловьев)	209
Модальности принудительного в современной культуре (А. Г. Ганжа)	223
Невозможность действия: что такое свобода без ответственности (Т. В. Левина)	233
Свобода философского исследования (А. М. Беляева)	245
Новый смысл старых понятий: академическая свобода и автономия университета (А. И. Завалей)	255
Аннотации	267
Об авторах	275

СВОБОДА И СМЫСЛ

(С. В. Данько)

1. «Опровержимость» этики Канта

В учении Канта философия достигла понимания, что подлинная сущность свободы раскрывается в ноумenalной сфере моральных ценностей. Достоинства такого подхода несомненны, но сейчас я хочу обратить внимание на некоторую его двойственность: кажется очевидным, что неподконтрольная рассудочной деятельности ноумenalная сфера не может осваиваться рациональными средствами, хотя Кант выстраивает вполне рациональную систему морали, в которой логика занимает далеко не последнее место.

С одной стороны, это объяснимо: Кантставил задачей обосновать свободу морального субъекта, которую отрицал, в частности, Юм, сводивший мораль к аффектам, действующим подобно животным инстинктам. Возражая Юму, Кант противопоставил аффектам то, что им скорее всего следовало бы противопоставить: разум. Следовательно, в этом направлении — рациональность, разумность морального выбора оказывалась основным аргументом кантовской этики.

Однако, стремление Канта удержать мысль в рациональной, логически организованной системе создает серьезные трудности, с которыми неизбежно столкнется всякий, ограничившийся «буквальным» прочтением «Критики практического разума».

Первая трудность связана с опровергимостью любого осмысленного предложения. Если, допустим, формулировку категорического императива считать обычным предложением, например, понимать его по аналогии с должностной инструкцией, то у нас не будет никаких логических препятствий опровергнуть этот императив, получив, например, такое

предложение: «некоторые люди не должны поступать так, чтобы максима их воли могла стать всеобщим законом». Какие основания, в таком случае, должны убедить нас не экспериментировать подобным образом? И, если нам их предоставят, какие мотивы должны удержать нас от дальнейших логических процедур, подобных этой? Не скатимся ли мы, таким образом, к тем же аффектам, от которых пытались уйти, но которые, действительно, неуязвимы в своей данности?

Вторая трудность — доказательство *in contrarium*, которое Кант предлагает всякий раз осуществлять для подтверждения долженствования. Последовательность заключений ведет нас к тому, что в случае неверного выбора «действие отменит само себя» и «общество перестанет существовать». Абсурдность стремления к такому исходу очевидна большинству человечества, однако нетрудно заметить, что и здесь — в основании доказательства должно присутствовать неконтролируемое логикой *nepriyatije* фатальных последствий безнравственного поступка.

Следующая проблема связана с центральной для этики Канта идеей *свободы*. С одной стороны — Кант утверждает автономию морали и, соответственно, свободу, как сущность морального субъекта, но с другой — сама же эта сущность себя и ограничивает: поскольку не мы сами этот закон выдумали, он становится обузой для нашего спонтанного творчества. Даже если основа морального действия не зависит ни от чего «внешнего», ее «раз и навсегда данность» означает, что человек не может свободно «изобретать» свою жизнь, а вынужден бесконечно подчиняться собственной сущности, которую не выбирал.

Еще одна проблема — отсутствие положительного критерия морального выбора. Кант говорит о невозможности гарантировать автономность поступка, единственное, что человек способен отследить, касается отрицательного определения свободы: того, что исключает свободу, делая поступок «гетерономным».

На мой взгляд, все эти трудности являются результатом рациональной, логической интерпретации морали, которую Кант не только не исключил, но, можно сказать, возвел в абсолют. Иначе говоря, представленная сейчас «парадок-

сальность» моральных максим происходит не столько из сути кантовской этики, сколько из *формы* ее выражения, видимо, неизбежной в диалоге с эмпиризмом.

Альтернатива, свободная от ограничений подобной дискуссии, превосходящая, как физикалистскую, так и рационалистическую интерпретацию морали, содержится в учении австрийского аналитика Л. Витгенштейна. Его взгляды во многом близки представлениям Канта, но Витгенштейн оказался более последователен: он полностью исключил возможность рациональной интерпретации морали, представив логику границей фактического (для Канта — феноменального) мира. Тем самым Витгенштейну удалось строже ограничить знание, обезопасив этику от непригодной для нее, «мирской» интерпретации. Это, правда, привело к трудностям иного рода: поскольку ни логика (сама по себе), ни этика «не могут быть выражены в языке», Витгенштейн прибегает к аллегориям, что приводит к предельной герметичности его текстов. Я надеюсь, что предложенная ниже авторская интерпретация может способствовать «разгерметизации» некоторых его идей. Если это будет достигнуто, то станет яснее, в каком измерении может постигаться то, что Кант называл свободой, или автономией морального поступка.

2. Абсолютность этики Витгенштейна

Как известно, всякую философскую деятельность Витгенштейн рекомендовал сводить к «распутыванию философских предложений», называя последние «бессмысленными». Но это не значит, что философские предложения приравниваются Витгенштейном к ничего не выражающему набору слов. «Бессмысленность» философских предложений заключается лишь в том, что они ничего не сообщают о наблюдаемом, физическом, или, иначе, «фактическом» мире, но это вовсе не означает, что они *вообще ничего не сообщают*. То, что они сообщают, должно просматриваться, так сказать, «между строк», загадочным образом усваиваться «поверх» буквального прочтения текста. Поэтому Витгенштейн требует «отбрасывания» той лестницы, по которой происходило восхождение к «правильному видению

мира»: все ступени этой лестницы представляют собой «языковые ловушки», образуемые *смещением* обыденных и философских смыслов. Основной принцип «безопасности» таков: все, что в предложениях есть *фактического*, не является *философским*, и все, что в них есть *философского*, не является *фактическим*.

В этой связи кратко напомню, что, согласно Витгенштейну, всякое осмысленное (обычное) предложение выражает эмпирический факт, и всякий эмпирический факт выражается осмысленным предложением (это одна из центральных идей «Логико-философского трактата»). Успешную корреляцию фактов и предложений обеспечивает их *общая логическая структура*. Но эта же структура сообща-ет всем фактам *случайность* — таким же образом, каким она сообщает *опровергаемость* каждому осмысленному предложению. Случайности фактов сопутствует их этическая *«нейтральность»*: «если есть ценность, имеющая ценность, то она должна лежать вне всего происходящего и вне Такого (So-Sein). Ибо все происходящее и Такое — случайно»²¹⁵.

Далее, важно учитывать развитую в «Лекции об этике» идею *относительности* всего фактического, всего, что может быть выражено в языке. Здесь следует обратить внимание на предложения, которые *выглядят* как высказывания о ценностях, хотя, на самом деле, таковыми не являются: каждый может легко проследить, что любая *выразимая* в языке ценность, в итоге, является *относительной* и сводится исключительно к целесообразности (*хорошо* совершать пешие прогулки — способствует укреплению здоровья, этот учебник является *хорошим* — позволяет быстро освоить предмет, и т. п.). 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». Но злодеяние, например, уже невозможно оправдать за счет целей и предпочтений того, кто его совершает, злодейство

²¹⁵ Витгенштейн Л. Логико-философский трактат / Пер. с нем. И. Добронравова и Д. Лахути. Общ. ред. В. М. Асмуса. М., 1958. 6.41.

является злом *абсолютно*, безотносительно какой бы то ни было цели²¹⁶.

Такие определения, как «случайность», «выразимость», «опровергимость», «относительность», «целесообразность» — должны отделить *фактическую* сферу от *этической*, которая, в свою очередь, является абсолютной, неопровергимой и невыразимой. Поэтому любое предложение, которое приводится с целью высказать *абсолютную* ценность, Витгенштейн называет «*псевдопредложением*». Но приставка «*псевдо*» означает лишь то, что такое предложение не выражает ничего фактического, при том, что логическая структура языка приспособлена только для описания эмпирической, наблюдаемой сферы, т. е. фактов.

Наибольшая трудность, которую Витгенштейн, насколько мне известно, не упоминает, связана с тем, что языковое выражение может выступать двояко: и как обычное предложение о фактах, и как философское «*псевдопредложение*» об абсолютных смыслах. Иными словами, философское «*псевдопредложение*» может быть «запрятано», зашифровано в обычном, эмпирическом предложении.

Например — знаменитое предложение «я мыслю» может быть рассмотрено и как обычное, *опровергимое* предложение о *случайном* положении дел (т. е., о фактическом, эмпирическом обстоятельстве), и как философское, *неопровергимое* «*псевдопредложение*», указывающее на невыразимый, абсолютный, метафизический смысл.

В первом случае мы понимаем его как высказывание конкретного человека, который сообщает, например, что поглощен обдумыванием некой важной проблемы. Аподиктическую, логическую *случайность* этому обстоятельству придает лишь то, что оно есть именно *обстоятельство*, некоторое положение дел, или, иначе, факт, и не составит никакого труда представить *обратное* положение дел, когда этот человек не будет столь сосредоточен на своих мыслях. Но когда речь идет о «мышлении», как абсолютной сущности абсолютного «Я», то в таком смысле представить «отсутствие мышления» для *собственного* «Я» уже невозмож-

²¹⁶ Витгенштейн Л. Лекция об этике // Историко-философский ежегодник. М., 1989. С. 240.

но, что сообщает этому смыслу абсолютный, и, согласно Витгенштейну, ценностный характер. В отношении первого, случайного обстоятельства — предложение «я мыслю» остается обычным предложением, в отношении второго, абсолютного и неопровергимого смысла оно же представляет собой философское «псевдопредложение».

Равным образом надо отслеживать *характер* выражаемой в предложении ценности (относительной или абсолютной). В этом смысле, двойственным будет, например такое предложение: «не лжесвидетельствуй». Фактический, *относительный* смысл сводится здесь к тому, что нарушение этой рекомендации, при определенном стечении обстоятельств, может привести к вполне представимым (и выразимым в предложениях) неприятным последствиям. Этический, *абсолютный* смысл может сопутствовать этой же рекомендации, однако он останется невыразимым, поскольку будет указывать на недопустимость такого поступка *независимо от последствий*. В таком случае уже нельзя представить, и описать в языке ситуацию, в которой эта максима будет нарушена.

Приведу еще несколько примеров подобных «псевдопредложений»: «я — существую» (в том смысле, в каком нельзя представить несуществование «я»), «мир существует» (это пример самого Витгенштейна, и он указывает на невозможность представить несуществование мира), «нацизм есть зло» (в том смысле, в каком злодеяния нацистов абсолютны, и невозможно вообразить оправдывающую их ситуацию), жизнь прекрасна (или ужасна, но как то, так и другое — исключительно в том смысле, в каком невозможно представить обратное), и т. п.

Каждое такое предложение может быть развито в самостоятельную теорию, и это, действительно, регулярно происходит. Общая проблема таких теорий — подкараулившая их «мирская», эмпирическая интерпретация. Даже если автор такой теории имеет в виду абсолютный смысл, абсолютную ценность, на каждом шагу, в каждом предложении он рискует быть неправильно понятым: выше уже обсуждалось, что все, что в его теории будет философского, должно быть представлено исключительно «бессмысленными» «псевдопредложениями». И в той мере, в какой автор такой

теории стремится «угодить» читателю, увязать абсолютные смыслы с тем, что происходит в жизни, он сам «сползает» в сферу случайных обстоятельств и относительных ценностей.

В «Лекции об этике» Витгенштейн говорит о том, что если бы могла существовать «настоящая» книга по этике, то эта книга, «подобно взрыву, уничтожила бы все другие книги в мире»²¹⁷. Он говорит, что «это похоже на случай, когда в чайную чашку, рассчитанную на ограниченный объем воды, я бы захотел налить целый галлон»²¹⁸. Замечу, что «настоящей» должна быть, очевидно, такая «книга», в которой будет выражена сама суть метафизического абсолюта, в то время как большинство прочих книг обсуждают уже *состоявшуюся* реализацию этой сути (в мире, где в лучшем случае можно удерживаться на границе абсолютных и относительных ценностей).

Витгенштейн не говорит о том, что эта книга уже написана им самим, хотя из сказанного ясно, что он вполне представляет, какой она должна быть. Я же рискну сказать, что он ее все же написал. Ее краткое содержание мы найдем на последних страницах «Логико-философского трактата», там нас, действительно, поджидает «чаша, вместившая целый галлон», хотя вместимость этой чаши обеспечивается, конечно, всем творчеством Витгенштейна.

Итак, вот краткое содержание «взрывоопасной книги»: «Если добрая или злая воля изменяет мир, то она может изменить только границу мира, а не факты, не то, что может выражаться в языке. Короче говоря, при этом условии мир должен вообще стать совсем другим. Он должен, так сказать, уменьшаться или возрастать как целое»²¹⁹.

В этих коротких метафорах содержится как раз такая концентрация мысли, которая могла бы, подобно взрыву...

²¹⁷ Витгенштейн Л. Лекция об этике // Историко-философский ежегодник. М., 1989. С. 241.

²¹⁸ Там же.

²¹⁹ Витгенштейн Л. Логико-философский трактат / Пер. с нем. И. Добронравова и Д. Лахути. Общ. ред. В. М. Асмуса. М., 1958. 6.43.

многое прояснить в существующих теориях. Но попытаемся, для начала, проникнуть в суть самого пассажа.

В самом первом приближении в сказанном могут смутить «скромные» возможности доброй или злой воли. На первый взгляд, воле должно быть свойственно воздействовать на сам мир, а не на малопонятную «границу мира». Однако, мы можем, все-таки, представить, что здесь имеется в виду, если привлечем соотношение фактического и этического.

Мы помним, что факты сами по себе нейтральны. Нам трудно это представить, поскольку для нас они, как правило, уже не нейтральны. Но мы можем, однако, отвлечься в воображении от ценностного наполнения происходящего, и увидеть события так, как их «видит» объектив видеокамеры, иными словами, увидеть просто множество перемещающихся физических объектов. Вот как «выглядят» факты, если «выкачать» из них ценностное наполнение, позволяющее смотреть на мир *не так*, как видеокамера. Нетрудно заметить, что такой эксперимент не затрагивает самих фактов, этическая «нейтрализация» мира на них не влияет, они остаются прежними, как и их описание (если, конечно, иметь в виду нейтральное, «геометрическое» описание). В таком мире, как можно заметить, «убийство ничем не будет отличаться от падения камня».

Этот эксперимент позволяет представить, за счет чего возможно «возрастание» и «убывание» мира. Эти загадочные изменения вообще не касаются происходящего, т. е., фактов, факты могут оставаться «теми же самыми». Изменения касаются лишь того, что Витгенштейн называет «мир в целом»: это мир, включающий в себя сразу две «сфера»: происходящее (факты), и ценностное измерение, окутывающее мир фактов подобно атмосфере. Собственно, «возрастанию» и «убыванию» подвергается именно «атмосфера» мира, но ее изменения, понятно, приводят и к изменению границы «мира в целом».

В примере с видеокамерой мы условно «ограничили», «сократили» мир. Если, теперь, «вернуть» ценность происходящему, так, что различие между убийством и падением камня станет заметно, то это приведет к «возрастанию» *мира в целом*. Факты, однако, останутся «теми же самыми»,

поэтому Витгенштейн и говорит не об изменении самого мира (фактов), а об изменении *границы* мира в целом.

Вот почему мир, «не меняясь в области фактов», «становится совсем другим»: одно и то же *фактическое* состояние мира допускает возрастание и убывание его ценностной атмосферы. *Mир фактов* остается тем же самым, а *мир в целом* — «совсем другим», *абсолютно* другим, поскольку все, что касается мира в целом — абсолютно.

В одном из русских переводов обсуждаемого пассажа была допущена «выгодная», на мой взгляд, поясняющая неточность: мир, как целое, не «возрастает и убывает», а «признается и отвергается». На мой взгляд, этот перевод, хоть он и менее корректен, может способствовать пониманию того, что стоит за всеми этими метафорами, поскольку «возрастание» мира, действительно, соответствует его «признанию», признанию его *ценности*. Но это уточнение стоит иметь в виду лишь совместно с приведенным выше, более точным переводом, поскольку здесь должна учитываться *степень* его признания (или отрицания): нейтральное, само по себе, событие, может нагружаться ценностью в большей или в меньшей степени, причем всякий раз ценность будет оставаться абсолютной, поскольку эта ценность во всех случаях останется необъяснимой и безотносительной.

Вот показательный пример: после второй мировой войны один нацистский летчик свидетельствовал, что в самом начале боевых действий, уничтожая с воздуха стратегические объекты, старался не задевать населенные пункты. Но *постепенно* это перестало его интересовать. Абсолютная, невыразимая в предложениях ценность, иначе — «*добрая воля*», которой он руководствовался вначале (в отношении мирных жителей), оставалась, на всех этапах, абсолютной, но при этом «съеживалась», пока не исчезла совсем, и на том месте, где она была, остались лишь голые факты, причем, заметим, *те же самые факты, постепенно ставшие для него нейтральными*. Иными словами, в какой-то момент *мир в целом* просто «совпал» для него с *миром фактов*: видимо, именно к такому «изменению» («убыванию», обезличиванию) мира, должна, по мысли Витгенштейна, приводить «*злая воля*».

Но разве не свидетельствует этот же пример о возможности «доброй или злой» воли воздействовать на сам мир фактов? Ведь кажется очевидным, что упомянутая воля *влияла* на происходящее, на те маневры, которые летчик совершил «до» и «после» случившейся «нейтрализации» мира. Не противоречит ли это тому, что добрая или злая воля может изменять *только* «границу мира»?

Это довольно тонкий и опасный нюанс, но противоречие, все же, не возникает: дело в том, что все изменения, касающиеся *ценности* (добра и зла), продолжают происходить «за границей» любых «перемещений» в сфере фактического. То, что происходит в мире фактов, продолжает оставаться, само по себе, нейтральным, а все «добрые» или «злые» «изменения» происходят, опять же, в *ценостном* измерении происходящего, *сопровождающим* то, что происходит, но не совпадающим с ним никогда. Поскольку, если бы это совпадение произошло, этический абсолют был бы разрушен логической структурой «происходящего», и абсолютная ценность стала бы «относительной».

Следующий вопрос, который нам предстоит разобрать, касается *самого* ценностного наполнения: в чем оно само состоит? Можно ли соотнести его с «аффектами», о которых говорил, например, Юм? Или оно соответствует «моральным максимам», о которых говорил Кант? Или здесь речь о другом?

Насколько мне удалось понять Витгенштейна, нам следует остановиться на последнем варианте, и если он окажется достаточно убедительным, мы получим, наконец, возможность примирить оставшиеся две стороны, и закрыть весьма продолжительную дискуссию о приоритетах чувства и разума.

Итак, то, что образует ценностное наполнение мира, вернее всего было бы назвать словом «*смысл*». Витгенштейн, кстати, не видит особой необходимости различать выражения «*смысл*» и «*ценность*», но слово «*смысл*» является, конечно, более «красноречивым».

Разумеется, мы и здесь должны исходить из абсолютно-го характера этического, не допуская редукцию «*смысла*» к «целесообразности». Соответственно, мы должны быть готовы рассматривать все высказывания об або-

лютом смысле как «псевдопредложения». Приведу любопытный пример — однажды пятилетняя дочь моих знакомых поставила своих родителей в тупик, потребовав объяснить «смысл того, что растут трава и деревья». С позиции Витгенштейна это можно считать классическим «псевдовопросом» об *абсолютном смысле происходящего*.

Но в чем должен состоять абсолютный смысл происходящего? Нетрудно догадаться, что сама абсолютность смысла запрещает такую постановку вопроса, абсолютный смысл не может в чем-то состоять, поскольку это сразу же превратило бы абсолютный смысл в относительный.

Таким образом, абсолютный смысл — есть *сам* смысл, подобно тому, как «прекрасное», по Платону, есть «само прекрасное».

Наиболее наглядно абсолютный смысл проявляется в противопоставлении религиозного и антирелигиозного мировоззрения. Первейшая суть этого различия, иногда ускользающая от прямого взгляда, заключается в том, что религиозное мироотношение подразумевает абсолютный смысл мира, а антирелигиозное — его не подразумевает. Верующий человек смотрит на мир с позиции абсолютного смысла всего происходящего, тогда как неверующий обречен на отсутствие смысла мироздания. Все дело (вся этика) именно в этом: в неопределенном, абсолютном смысле, о котором ничего нельзя сказать, кроме того, что он есть (или его нет).

3. Кант и Витгенштейн: сходство и различие

Итак, первое серьезное возражение, которое Кант мог бы услышать от Витгенштейна, таково: этику невозможно выразить, и, соответственно, невозможно рационально обосновать, — ни ее базовые принципы, ни частные случаи морального поведения. Любое рассуждение, по определению, будет логическим, т.е., будет построено из предложений, каждое из которых опровергимо в силу своей логической структуры. Рациональное рассуждение не может осуществляться вне языковых форм, что означает неустранимую случайность всего, что описывается рациональными средствами: все, что мы можем высказать, есть лишь проис-

ходящее, которое может и *не происходить*. Поэтому Витгенштейн утверждал, что «не может быть никаких предложений этики», и что «высшее не проявляется в мире», в мире все «происходит так, как происходит».

Сфера моральных максим, восходящих у Канта к категорическому императиву, представлена Витгенштейном как сфера не-случайных и поэтому не-фактических, а, значит, невыразимых ценностей, восходящих к абсолютному, сверх-естественному смыслу мира.

Это означает, что моральные максими, в частности, «категорический императив», вообще не могут быть *сформулированы*: логическая структура языка исключает существование «категорических предложений», все предложения заведомо опровергимы, выражают случайные в своей структуре факты.

Область, которую Витгенштейн ограничил как «фактическую» (мир как то, что происходит), Кант определил как «феноменальную» (мир сущего), образованную при участии априорных форм чувственности и *рассудка* (логических форм). Здесь можно заметить некоторое сходство: во всех случаях эта область структурируется *логикой*, которая оказывается, таким образом, *границей* этого мира. Однако Витгенштейн из этого бесповоротно заключает, что «все, что может быть сказано, должно быть сказано ясно» и будет иметь отношение только к фактическому (феноменальному, для Канта) миру. Кант занял менее радикальную позицию, для него не *логическая структура предложений*, а только лишь «развернутость» логики в сторону феноменальной сферы оказалась определяющей. Этого оказалось недостаточным, чтобы надежно зафиксировать границы логики, в результате чего «*то, что я могу знать*», частично наложилось на «*то, что я должен делать*», и, даже, на «*то, во что я должен верить*».

Например, логика отстраняется в вопросе следования должного из сущего (ничто *происходящее* не может полагаться причиной, условием морального поступка), однако, обратная процедура уже представляется Канту возможной: моральное решение, будучи автономным, способно «начинать причинный ряд», и «продолжаться» в последовательности дальнейших событий.

Для Витгенштейна ни о каком «причинном ряде», запущенном моральным актом в феноменальную сферу (сферу фактов) не может быть и речи, поскольку в *самых фактах*, с точки зрения этики — ничего не меняется, и меняться не может. Сами по себе факты остаются случайными, и, соответственно, этически нейтральными — уже в силу своей логической структуры и относительности всего, что мы в состоянии высказать о мире. Как только мы начинаем рассуждать о поступках, мы сразу же оказываемся в сфере относительного, целевого обоснования (см. выше).

Для Витгенштейна этическое никогда не сливаются сущим, (с фактами), а остается все время «над» ним, *сопровождая* все происходящее как его невыразимая ценность: не буквальные последствия поступка оказываются, таким образом, критерием его ценности, а невыразимое и необъяснимое, опять же, ценостное отношение к этим последствиям, отношение, которое сопровождает происходящее, «плывет, стелется над ним», «окутывает его», как облака окутывают вершины гор.

Кант очень близок такому пониманию этического, но не удерживает его до конца: с одной стороны, для него автономные поступки тоже не являются относительными и не сводятся ни к чему, кроме проявления в них самих морального закона, но с другой — Кант постоянно разрушает их абсолютность допущением в этическую теорию мирского, «феноменального» вопроса: «почему?»

Почему я должен поступать так, а не иначе? Потому, отвечает Кант, что иначе действие отменит само себя, общество развалится, а это — абсурд. Ну и что? — может спросить тот, кому абсурд не мешает жить (или тот, кто заранее убежден в абсурдности мироздания). И Канту нечего будет ответить, кроме того, что людям в большинстве это не нравится, но такой ответ грозит сползанием к эмпиризму Юма.

И вот теперь пришла пора обратиться к абсолютному этическому «ядру», очищенному изысканиями Витгенштейна: все дело в том, *есть ли смысл у мира (жизни) в целом, или его нет*. Иными словами, все дело в том, *есть ли Бог*, при условии, что абсолютный смысл мира мы будем называть именно так.

В этом отношении (не лингвистически, а по сути) Кант и Витгенштейн занимают очень похожие позиции, но с учетом рационалистических приоритетов Канта они остаются, или, по крайней мере, *выглядят* противоположными: для Канта вера в Бога подразумевается максимой долженствования, и выглядит это так, будто Бог является, в некотором роде, следствием, «результатом» этой максими: Бог есть, поскольку мы должны в Него верить. Во всяком случае, Канта можно понять именно так.

Для Витгенштейна *абсолютный смысл мира* является не следствием, не гарантом, а *самой сущностью* морального поступка. Именно *смысл*, а не чистое долженствование руководит, в конечном итоге, моральным поведением. И здесь мы подходим, наконец, к этической сущности свободы: человек оказывается свободным, поскольку он может руководствоваться в своих поступках абсолютным смыслом мира как целого.

ОБ АВТОРАХ

- Бандуровский Константин Владимирович*, канд. филос. наук,
Русская антропологическая школа, РГГУ, доцент.
- Беляева Анастасия Михайловна*, канд. филос. наук, старший
преподаватель РГМУ им. Пирогова.
- Ганжа Анна Геннадьевна*, канд. филос. наук, старший препо-
даватель кафедры наук о культуре отделения культуро-
логии факультета философии НИУ ВШЭ.
- Гаспарян Диана Эдиковна*, канд. филос. наук, доцент кафед-
ры онтологии, логики и теории познания факультета фи-
лософии НИУ ВШЭ.
- Глухов Алексей Анатольевич*, философ, переводчик.
- Глушко Елена Викторовна*, магистр искусств, независимый
исследователь.
- Горбатова Юлия Валерьевна*, старший преподаватель кафед-
ры Онтологии, логики и теории познания факультета фи-
лософии НИУ ВШЭ.
- Греков Владимир Николаевич*, канд. филолог. наук, доцент
кафедры журналистики историко-филологического фа-
культета Православного института Св. Иоанна Богосло-
ва.
- Данько Софья Владимировна*, канд. филос. наук, доцент ка-
федры онтологии, логики и теории познания факультета
философии НИУ ВШЭ.
- Завалей Анна Игоревна*, аспирантка факультета философии
НИУ ВШЭ.
- Иванова Мария Александровна*, кандидат исторических наук,
старший преподаватель, Историко-архивный институт
РГГУ.
- Ищенко Наталья Ильинична*, старший преподаватель кафед-
ры истории философии НИУ ВШЭ.
- Катенина Наталья Викторовна*, факультет философии, ас-
пирантка НИУ ВШЭ.
- Корягин Александр Дмитриевич*, аспирант кафедры практи-
ческой философии НИУ ВШЭ.
- Левина Татьяна Владимировна*, канд. филос. наук, старший
преподаватель факультета философии НИУ ВШЭ.
- Лифинцева Татьяна Петровна*, д-р филос. наук, профессор,

Коллективная научная монография

Философия свободы

Издание подготовлено на факультете Философии НИУ ВШЭ

Ответственный редактор *Д.Э. Гаспарян*
Главный редактор издательства *И.А. Савкин*
Компьютерная верстка *Т.А. Шиян*

ИД № 04372 от 26.03.2001 г.
Издательство «Алетейя»,

192171, Санкт-Петербург, ул. Бабушкина, д. 53.
Тел./факс: (812) 560-89-47
E-mail: office@aletheia.spb.ru (отдел реализации),
aletheia@peterstar.ru (редакция)
www.aletheia.spb.ru

Фирменные магазины «Историческая книга»
Москва, м. «Китай-город», Старосадский пер., 9.
Тел. (495) 921-48-95
Санкт-Петербург, м. «Чернышевская»,
ул. Чайковского, 55. Тел. (812) 327-26-37

Книги издательства «Алетейя» в Москве
могно приобрести в следующих магазинах:
«Библио-Глобус», ул. Мясницкая, 6/3, стр. 5. www.biblio-globus.ru
Дом книги «Москва», ул. Тверская, 8, стр. 1. Тел. (495) 629-64-83
Магазин «Русское зарубежье», ул. Нижняя Радищевская, 2.
Тел. (495) 915-27-97
Магазин «Гилея», Нахимовский пр., д. 56/26. Тел. (495) 332-47-28
Магазин «Фаланстер», Малый Гнездниковский пер., 12/27.
Тел. (495) 749-57-21

Подписано в печать 29.11.2011. Формат 60×84¹/16 Усл. печ. л.
13,08.
Печать офсетная. Тираж 500 экз.