

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

Философия. Язык. Культура. Вып. 2 / отв. ред.
Горбатова Ю.В. — СПб.: Алетейя, 2011. — 325 с.

ISBN 978-5-91419-688-9

Сборник содержит статьи, посвященные осмыслению широких взаимосвязей языка и культуры, философских аспектов познания, коммуникации и понимания, исследованию символического измерения бытия человека и культуры.

Книга предназначена философам, культурологам, специалистам в области языкознания, широкому кругу ученых-гуманитариев.

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

ISBN 978-5-91419-688-9 © Отв. ред. Горбатова Ю.В., 2011
© Коллектив авторов, 2011
© Издательство «Алетейя» (СПб), 2011

Содержание

<i>Предисловие</i>	5
<u>Феноменология и герменевтика</u>	
А.Ю. Анаева Феноменологическая герменевтика поэтического языка М. Хайдеггера	9
А.А. Шиян Язык и опыт: проблемы и противоречия герменевтики Гадамера	20
А.С. Детистова Фантазия и сознание образа у Э. Гуссерля	31
Е.В. Потюкова Интерсубъективность и коммуникация	42
Т.М. Рябушкина Саморефлексивность субъекта познания и поиск «самих вещей»	50
В.В. Селивёрстов Становление, значение и критика теории предметов Алексиуса Майнонга	61
Н.В. Шумкова Структура сознания в «Йога-сутрах» Патанджали и трансцендентальной феноменологии Э. Гуссерля	70
<u>Логика, семантика, онтология</u>	
А.С. Боброва Об отрицании, связке и особенностях мышления	83
Т.А. Шиян Скобки в математике: логико-семиотический анализ	90
Н.Л. Бутовский Сравнение жёстких десигнаторов и индивидуализирующих функций	105
В.В. Долгоруков Экспликация схоластических диспутов с предписаниями (<i>disputatio de obligationibus</i>) средствами логической прагматики	113
Ю.В. Горбатова Такая непростая божественная простота: современный схоласт Платинга vs средневековый схоласт Аквинат	120
С.В. Данько Идея абсолюта в этике Витгенштейна	133
Д.А. Шамис Людвиг Витгенштейн и зайцы	144
Г.А. Котенко Парадокс Фитча и кризис антиреализма	154

5. Жильсон Э. Избранное. Том 1 Томизм. Введение в философию Фомы Аквинского. М., 2000.
6. Жильсон Э. Бытие и сущность // Избранное: Христианская философия. М., 2004, С.321-582.
7. Мани У. Божественная простота // Философия религии: альманах. М., 2007, С. 151-180.
8. Фома Аквинский. Сумма против язычников, книги 1 и 2. Институт философии, теологии и истории св. Фомы, Москва, 2004.
9. Фома Аквинский. Сумма теологии, книга I. Киев, 2007.
10. Plantinga A. Does God Have a Nature? Milwaukee, 1980.
11. Plantinga A. God and Other Minds. Ithaca and London, 1967.

Сведения об авторе: Горбатова Юлия Валерьевна, факультет философии НИУ ВШЭ, старший преподаватель.

С.В. Данько

ИДЕЯ АБСОЛЮТА В ЭТИКЕ ВИТГЕНШТЕЙНА

In the article it is shown that the philosophical problem of "a genuine reality" ("absolute truth") should disappear, instead of being solved, as it concerns an inexpressible area of absolute and has ethical sense. In its usual sense a question "what exists actually" is solved without difficulties at the level of an ordinary language.

Ключевые слова: истина, реальность, подлинность, смысл жизни, этика, чудо, Витгенштейн

Keywords: truth, reality, authenticity, sense of life, ethics, miracle, Wittgenstein

1. Что есть «на самом деле»?

Для введения в тему приведу три высказывания: одно выражает ход мысли Декарта, другое принадлежит Муру, третье – Витгенштейну.

Декарт: «Сейчас я уверен, что сижу в халате возле камина, но действительно ли это так, ведь не исключено, что это всего лишь сон?» [6, с. 17]

Эд. Мур: «Вот одна рука, а вот - другая... абсурдно было бы предполагать, что я этого не знаю, а только так думаю и что, возможно, утверждаемое мной вообще не имеет места! Ибо тогда с тем же успехом можно было бы предположить, что я не знаю, что сейчас я здесь стою и произношу речь, - что я, возможно, не делаю этого или что не вполне ясно, делаю ли я это!» [7, с. 253].

Витгенштейн: «Я сижу в саду с философам; указывая на дерево рядом с нами, он вновь и вновь повторяет: "Я знаю, что это – дерево". Приходит кто-то третий и слышит его, а я ему говорю:

“Этот человек не сумасшедший: просто мы философствуем» [4, с. 467].

В первом высказывании представлен метод «радикально-го сомнения», применявшийся Декартом для выявления неопровержимых истин. Декарт утверждает основание для отбрасывания любого эмпирического утверждения, указывает источник возможных заблуждений, называя его «мы сами», и декларирует неопровержимость и достоинство «врожденных идей», имеющих, однако, не субъективное, а *внешнее* субъекту, божественное происхождение.

Вторая цитата датируется XX веком, и выражает реакцию на тот же самый метод, лишившийся за три столетия опоры на божественное провидение и получивший название «радикальный скептицизм», согласно которому невозможно доказать существование внешнего мира, а следовательно — ничего нельзя знать наверняка. Любое убеждение спорно, и если мне кажется, что у меня две руки, то это еще не гарантия того, что так и есть *на самом деле*.

Прежде, чем перейти к третьей цитате, остановимся на выражении «на самом деле», которое не столько буквально, сколько по сути дела выражает различие между фактическим и ценностным содержанием новоевропейского субъективизма.

Если иметь в виду обыденную интерпретацию, это и подобные выражения не вызывают никаких трудностей. Обычно мы знаем, где уместно вопрошать о том, что «на самом деле» происходит, это ясно даже ребенку, который прекрасно понимает фразу «неужели, в самом деле, все сгорели карусели». Выражения «на самом деле», «действительно», «реально» - не могут сказать о происходящем больше, чем *уже* говорит предложение, и они, очевидно, фигурируют в языке не для того, чтобы мы никогда не знали, что «в действительности», или «на самом деле» происходит. Фраза «на самом деле идет дождь» не добавляет какого-то особого представления о ситуации «идет дождь», не нагружает говорящего большей ответственностью и т. п.

В философии эти выражения предполагают именно повышенную ответственность, и если бы Декарт нашел основание для признания того, что он *на самом деле* сидит у камина, это бы

полностью изменило результаты его (и не только его) исследований. Но откуда в этих выражениях может появиться дополнительный смысл, превышающий тот, который несет приставка «на самом деле» («действительно», «реально») в обыденном употреблении? Видимо, все дело в том, что «мы философствуем» - философский вопрос о том, «что есть на самом деле» идет дальше того, что мы со всей очевидностью наблюдаем как «реальное», он обращен к «внешнему миру» как трансцендентно, к божественной сфере, недоступной обычному опыту.

Этому есть предпосылки и в обыденной интерпретации, в которой мы тоже употребляем выражение «внешний мир», отличая его от «внутреннего»: наши «внутренние», воображаемые идеи могут не соответствовать тому, что «внешне», «независимо от нас» существует. Однако в обыденном словаре нет ничего, что всерьез затрудняло бы различение «внешнего мира» (реальных событий) и «внутреннего» (заблуждений или фантазий), ни один здравомыслящий человек не увидит здесь серьезной проблемы: подходя, например, к обеденному столу, никто, скорее всего, не усомнится, что стол вполне реален, обитает во «внешнем» мире.

Но философ (правда, лишь в теории) способен увидеть здесь проблему, Декарт скажет, что стол может нам сниться, а Мур сочтет полезным доказывать, что это нелепое заявление.

К нелепости приводит смешение смыслов: «внешнее» (или «реальное», то, что «есть на самом деле»), с одной стороны, вроде бы, понимается в философии обыденно, т. е., если стол нам не кажется, не померещится, то он есть «на самом деле», во «внешнем» мире. Декарт начинает рассуждение как раз с подобных примеров (отрицая надежность наших наблюдений). Но, с другой стороны, и Декарт, и вся последующая философия, с очевидной оглядкой на античную и средневековую мысль, дополняет этот здравый взгляд на вещи особым, метафизическим смыслом. Различие здесь очень тонкое: поскольку выдвигается требование *гарантировать*, что постигаемый мир «реален», что он, действительно, «внешний», а не «внутренний», «кажущийся», то он должен предстать не просто подлинным, а *абсолютно* подлинным (ничто в нем не должно допускать двойственности). Это ясно из рассуждений

Декарта, и, кроме того, из этих же рассуждений ясно, что внешний мир будет настолько же подлинным, насколько он «божественен». Мир «внутреннего» и «внешнего» в подспудном метафизическом смысле подобны «миру вещей» и «миру идей» Платона, находятся в подобном (но неявном, или не всегда явном) противопоставлении. Предпринятый Декартом поиск абсолютной достоверности подобен сократовской майевтике, нацеленной на различение «мнения» и «знания».

Если развести обыденную интерпретацию и метафизический подтекст, станет вполне ясно, что означает фраза «мы не сумасшедшие, просто мы философствуем». Тогда пафос Мура можно умерить тем, что его руки не являются трансцендентными, это не божественные (в прямом смысле), не эйдетические, а физические, «имманентные» руки.

Итак, если мы привязываем истину к «реальности», к тому, что «есть на самом деле», надо, видимо, различать, в каком смысле мы это делаем. Если в эмпирическом, обыденном смысле, то эти выражения ничего существенного не добавляют к описанию, что могло бы гарантировать истинность сказанного, не предполагают особого способа обоснования, выходящего за пределы обычного опыта. Если же имеется в виду метафизический смысл вопроса, и речь идет о «подлинной реальности», предполагающей «знание» в платоновском смысле, тогда ни одно эмпирическое предложение заведомо не будет истинным (абсолютно истинным). Чему же будет соответствовать идея абсолюта в философии? Или эта идея пуста и методологически нецелесообразна?

«Мы не сумасшедшие, просто мы философствуем» - говорит Витгенштейн. И показывает, в чем заключается здравость философствования.

2. Этика Витгенштейна. Мир счастливого

Витгенштейн исключает всякую возможность высказать смысл происходящего, поскольку «смысл мира не может находиться в мире». Все, что есть в нашем распоряжении, это фиксация этического отношения к миру в целом, которое мы реализуем на протяжении жизни, которое не может быть выражено

в языке и, соответственно, не может опираться на выразимое: на то, что происходит.

Поэтому Витгенштейн прибегает к косвенному, метафорическому определению этики:

Есть 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. Мир счастливого совершенно другой, чем мир несчастного [2, 6.43].

Добрая или злая воля не может изменить факты, они ей, так сказать, недоступны в силу невыразимости этического. Это не означает, конечно, что Витгенштейн призывает к бездействию, что он обесценивает мир, считая любое событие этически нейтральным: о нейтральности фактов он рассуждает лишь с целью разграничения сферы фактуального, естественного, и этического, сверхъестественного. В этой связи он и дает понять, что ценностное отношение к происходящему всегда остается «вне мира»:

Если есть ценность, имеющая ценность, то она должна лежать вне всего происходящего и вне Такого (So-Sein). Ибо все происходящее и Такое — случайно. То, что делает это не случайным, не может находиться в мире, ибо в противном случае оно снова было бы случайным. Оно должно находиться вне мира [2, 6.41].

Поэтому этическое невыразимо, выразимо лишь некое естественное положение дел (такова сфера фактов, которую субъективизм назвал бы имманентным миром, фиксируя его нейтральность в ценностном отношении, случайность всего, что происходит), тогда как этика имеет дело с сверхъестественным (трансцендентным).

Условием изменения, «возрастания» или «убывания» мира является ценностное измерение, трансцендентное миру фактов. Мир, выраженный в одних и тех же предложениях, может «возрастать», наполняясь смыслом, или убывать, «увядать» как целое, становиться «плоским», бессмысленным.

Смысл, или ценность, которые здесь упомянуты, не могут быть сведены к событиям, не могут «в чем-то состоять»: нельзя сказать, что одно событие придает ценность или смысл другому событию. Этическое — есть моральное чувствование того, что происходит, а не само происходящее. С позиции «доброй воли», принимающей мир как в целом добрый, разумный, наполненный смыслом, некоторые ситуации окажутся неприемлемыми, а с позиции «злой воли» — эти же ситуации окажутся безразличными. «Действие» доброй или злой воли можно представить по аналогии с тем, как реагирует на события добрый и злой человек: то, что доброму представляется чудовищным, для злого будет *в порядке вещей*.

Поверхностное представление говорит нам: чем ужаснее происходящее, тем ужаснее мир. Этика Витгенштейна позволяет увидеть парадокс: чем ужаснее злодеяния, тем добрее мир — того, кому они представляются ужасными. Потому, что только с позиции абсолютной ценности, совпадающей с тем, как человек чувствует мир в целом, нечто может показаться несоответствующим, не должным, только мир в целом, как понимает его добрый, то, как он его чувствует, показывает, чего в мире быть не должно. Должное, порядок вещей — всегда «над» тем, что происходит (иногда это называют «системой ценности», под которую подводится происходящее). То, как человек вообще смотрит на вещи, оказывается решающим в оценке им частных событий.

Но никогда от первого лица нельзя сказать, что частная ситуация сама по себе «никакая» или не такая, какой чувствуется, поскольку такой ход мысли уже предполагает иную систему ценностей и в этом смысле невозможен. Если нечто представляется мне несправедливым, я уже не могу сказать: «само по себе это событие нейтрально, просто я так думаю, что оно не справедливо» — моя оценка тогда станет двойственной, я вступлю с собой в моральное противоречие.

Поскольку добродетель, проявленная в частной ситуации, тоже может чувствоваться лишь относительно «доброй воли», «злая воля» не ведет к парадоксу: «чем злее мир в целом, тем более добрыми представляются поступки». Злая воля не переворачивает, а «сужает», «уплощает» мир, изгоняет из него цен-

ность, она, таким образом, злая не в том смысле, в каком злы поступки с точки зрения доброго человека (относительно мира «доброй воли»), она зла в абсолютном смысле — как отсутствие добра, но, опять же, не того добра, которое расценивается таковым в мире доброго, а относительно абсолютного добра, относительно самого *мира* доброго (в целом). Словом, она просто лишает мир (в целом) той ценности, относительно которой возможно различение частных проявлений добра и зла.

Теперь необходимо сделать оговорку, что «относительность» ценности частных событий было неудачным выражением, но я намеренно оставляю его в предыдущем рассуждении, чтобы теперь открыто от него избавиться. Неудачность связана с тем, что может сложиться неверное впечатление: частные события относительно добрые и относительно злые, например, они таковы лишь относительно друг друга. То, что мы оцениваем моральные события по степени (например, ограбление хуже мошенничества), может сбить с толку, навести на ложную мысль об их относительности. Но они не относительны, мы не сравниваем ограбление с убийством или мошенничеством, когда выносим моральное суждение, даже замечая, что ограбление вызывает у нас большее неприятие, чем мошенничество (хотя, может случиться и наоборот). Гулливер оказывался карликом в стране великанов и великаном в стране лилипутов, поскольку в подобных случаях нет абсолютного мерила. Моральное отношение всегда абсолютно, мошенничество, например, не станет лучше, если мы начнем сопоставлять его с ограблением. Общее отношение к миру не сравнивается с отношением к частным событиям, а проявляется в нем. Если бы рост Гулливера был выражением моральной ценности, он всегда оставался бы только высоким или оставался бы низким.

В «лекции по этике» Витгенштейн показывает, что события жизни («внутри мира») связываются друг с другом так, что мы могли бы описать их и не прибегая к высказываниям о ценностях, потому успешность как достижение цели, приносящее удовлетворение, не имеет отношение к этическому. Игра в теннис, говорит Витгенштейн, хороша или плоха относительно цели, которую ставит перед собой игрок. Если он, например, просто «не желает играть лучше» (например, подца-

ется противнику), то «все в порядке». Но злодейство уже невозможно соотносить с целями и предпочтениями того, кто его совершает, т. е. злодейство является злодейством безотносительно какой бы то ни было цели [3, с. 240].

Теперь попытаемся уточнить связь трансцендентной «доброй воли» и смысла мира, который, как и ценность, должен, по Витгенштейну, «лежать вне мира».

Поскольку ясно, что возрастание мира, действие «доброй воли» связаны с миром счастливого, а действие «злой воли» и убывание мира — с миром несчастного, то из сказанного выше могло бы следовать, что чем человек «счастливее», добрее в целом (чем добрее его мир), тем он несчастнее, тем больше событий должны приводить его к печали и страданиям. Но этого парадокса не возникает, не зря Витгенштейн говорит о мире счастливого и несчастного. Кратко это можно пояснить фразой «нет ничего опустошительнее страдания души неглубокой».

«Мир счастливого» не означает, конечно, мир непременно успешного, довольного своим образом жизни человека, а «мир несчастного» — мир вечного страдальца. Здесь речь о другом, о наличии или отсутствии абсолютного смысла жизни. Абсолютный смысл не следует сводить к относительным смыслам, которые мы конструируем в жизни (построить дом, родить ребенка, вырастить дерево и т. п.) Правильно сориентироваться поможет высказывание Витгенштейна «мир и жизнь едины» [2, 5.621], то есть абсолютный смысл жизни равен смыслу мира в целом.

Смысл жизни (мира) в целом тревожит своей недоступностью, и нередко мы готовы полностью его отрицать хотя бы на том основании, что он нам неизвестен. Но правильно ли мы ставим сам вопрос о смысле жизни? Понимаем ли, о чем спрашиваем? Витгенштейн говорит об этом так:

...проблема жизни решается путем исчезновения этой проблемы. Не это ли причина того, что те, кому после долгих размышлений стал ясен смысл жизни, затрудняются объяснить, в чем он состоит [2, 6.521].

Проблема смысла жизни должна исчезнуть в ее обычной постановке: наш язык не приспособлен формулировать абсо-

лютные смыслы, речь может идти только об относительных, целесообразных действиях. Так и для мира в целом мы склонны искать смысл в постановке «почему и зачем». Вот в такой постановке эта проблема и должна исчезнуть, поскольку смысл мира абсолютен так же, как абсолютно добро «доброй воли», и невыразим так же, как невыразим вопрос о нем.

Насколько мне удалось, после длительных усилий, понять Витгенштейна, тайна смысла жизни заключена в абсолютности этого смысла, который *ни в чем не состоит*, но есть *сам смысл*. Это нелегко представить, почти невозможно, поскольку абсолютный смысл есть само условие обнаружения смысла в тех или иных обстоятельствах. Абсолютный смысл не наблюдаем, как и иные абсолютные величины, например, пространство как таковое, которое мы не в состоянии увидеть, хотя мы и можем наблюдать протяженные физические вещи. Поэтому мы и склонны искать смысл жизни в чем-то определенном, конкретном. Но это все равно, что пытаться установить источник освещения, перебирая освещаемые предметы так, будто источник света заключен в них самих. Поэтому Витгенштейн и утверждает, что «проблема смысла жизни решается путем исчезновения этой проблемы».

Для наглядности приведу еще одну аналогию: бесполезно, например, спрашивать, в чем состоит любовь, то есть — сводить любовь к каким-то ее проявлениям, к чему-то иному, нежели она сама. Например: к ответственности, заботе, привязанности, радости или страданию. Все это может иметь отношение к любви, однако последняя есть не что иное, как *сама любовь*, сама в себе не поддающаяся никакому определению.

Аналогию можно продолжить, вспомнив Платона: «прекрасное не есть ни прекрасная девушка, ни прекрасная кобылица, ни прекрасная лира, ни прекрасный горшок» [8, с. 287]; вопрос состоит не в том, *что* прекрасно, а «что делает эти вещи прекрасными» (иначе говоря, речь идет о прекрасном, которое есть *само прекрасное*). Так вот, смысл жизни должен, в конечном счете, быть явлен таким же образом, как *сама любовь*, или *само прекрасное*, как *сам смысл*, который не мыслим в понятиях, невыразим, и может проявиться в особом состоянии души, в

«мистическом чувствовании мира как целого», постигающем мир как абсолютное чудо.

Для демонстрации этического Витгенштейн ссылается на личный опыт «мистического», вызывающий удивление: «как необычно, что мир должен существовать» [3, с. 242]. Витгенштейн уточняет, что сказать «я удивляюсь существованию мира» было бы бессмысленным, поскольку невозможно представить несуществование мира. Именно с таким опытом, недоступным описанию в языке, Витгенштейн соотносит религиозную веру — когда верующие благословляют Бога, сотворившего мир [3, с. 244].

Другой опыт такого рода «чувство абсолютной безопасности», тоже невыразим, в отличие от относительной безопасности, которая может быть выражена, например, так: «в своей квартире я нахожусь в большей безопасности, чем на улице». Ценностное содержание в подобных случаях можно нивелировать, и просто описать цепь событий, которые будут указывать на цель и средства ее достижения. Безопасность, о которой говорит Витгенштейн, выражая надежду, что и другим знаком такой же опыт — абсолютна, и соотносима с состоянием верующих, чувствующих себя «в руках божьих». Такой же, абсолютный характер имеют чувство вины или чувство добродетели.

Опыт, который описывает Витгенштейн, в первых двух случаях является предельным, и судя по всему, довольно редким для человека. Возможно, именно этот опыт верующие называют «божественной благодатью» и связывают его с экзистенциальными состояниями души. Однако, размышляя о жизни, мы вполне способны понять альтернативу, вполне освоенную греческими и римскими стоиками:

...если боги существуют, 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? [1. 2.11]

По всей видимости, эти слова Марка Аврелия воплощают именно ту альтернативу, которую имеет в виду Витгенштейн, противопоставляя добрую и злую волю, мир счастливого и мир несчастного. Многие из нас не считают себя причастными

к вере, однако могут заметить, что испытывают своего рода доверие к миру, судьбе, к той загадке, которой является само существование мира. Нереплексивная религиозность даже скептически настроенных людей может выражаться в необъяснимой уверенности, что «Бог не играет в кости», и «не допустит, что бы произошло какое угодно зло». Это можно понять и так, что Бог не допустит абсолютного зла, что означало бы мир, лишенный всякого смысла.

Литература

1. Аврелий Марк. Наедине с собой. Размышления / Пер. с древнегреческого под общей редакцией А.В.Добровольского с примечаниями Б.Б.Лобановского. Черкассы, 1993.
2. Витгенштейн Л. Логико-философский трактат / Пер. с нем. Добронравова И. и Лахути Д., Общ. ред. Асмуса В.М., 1958.
3. Витгенштейн Л. Лекция об этике // Историко-философский ежегодник. М., 1989.
4. Витгенштейн Л. О достоверности // Вопросы философии. 1991. № 2.
5. Витгенштейн Л. Лекции и беседы об эстетике, психологии и религии / Пер. с англ. Руднева В.М., 1999.
6. Декарт Р. Размышления о первой философии. // Декарт Р. Сочинения в двух томах, т.2 М., 1994.
7. Малкольм Н. Мур и Витгенштейн о значении выражения "Я знаю" // Философия, логика, язык. М., 1987.
8. Платон. Гипсий Большой // Платон. Соч. в 3-х т., Т.1, М., 1972.

Сведения об авторе: Данько Софья Владимировна, к.ф.н., факультет философии НИУ ВШЭ, доцент.