



В. Ю. ПЕРОВ

Этические мысли Витгенштейна: истоки, проблемы и достижения

Быть может, всемирная история —
это история различной интонации
при произнесении нескольких метафор.

Хорхе Луис Борхес «Сфера Паскаля»

Когда речь заходит о теоретическом наследии Л. Витгенштейна в области этики, то первое, на что обращает внимание большинство исследователей, это, *во-первых*, скудность исходного материала. Действительно, по этическим проблемам им написано столь мало, что речь может идти не об его этической теории или концепции, а лишь о мыслях, которые «рассыпаны» по его произведениям. В центре внимания, конечно, оказывается его «Лекция по этике»¹, а так же содержащиеся в «Логико-философском трактате» и «Философских исследованиях» и других трудах положения,

¹ «Лекция по этике» впервые была опубликована в *Philosophical Review* (Vol. 74. № 1. 1965. P. 3–12). На русском языке первая публикация была в издании «Историко-философский ежегодник. 1989» (М.: Наука, 1989. С. 238–245). К сожалению, следует отметить, что во вступительной статье А. Ф. Грязнова «Этическая проблематика в трудах Л. Витгенштейна» вкралась техническая ошибка, вместо *Philosophical Review*. Vol. 74 был указан Vol. 71 (Там же. С. 238). Любопытны и дискуссии об исторических фактах, как по поводу даты лекции, так и самой рукописи. При первой публикации указано, что лекция была прочитана в Кэмбридже Л. Витгенштейном в период с сентября 1929 по декабрь 1930 г. В ходе многочисленных исследований временной период постепенно сужался. Сначала было установлено, что лекция была в ноябре 1929 г., а теперь считается, что она состоялась 17 ноября 1929 г. (см.: *Lecture on Ethics*. Ludwig Wittgenstein. Edited with commentary by E. Zamuer, E. Valentina, D. Lascio and D. K. Levu, Wiley Blackwell, 2014. P. 1). Не утихают споры и по поводу непосредственного авторства рукописи. Найденная без названия и получившая его при первой публикации, она была написана самим Витгенштейном, но, предположительно, не до, а уже после лекции. Данное обстоятельство, вкуче с некоторыми дополнительными историческими свидетельствами, дает основания для исследователей его творчества утверждать, что к ее содержанию «приложили руку» те, с кем Витгенштейн общался в то время (в частности, М. Шлик, упоминающийся в тексте рукописи Дж. Э. Мур и некоторые другие).

к которым обычно относят идеи «семейного сходства», «форм жизни», «парадокса следования» (поскольку последний относится к особенностям нормативности) и некоторые другие. Во-вторых, оборотной стороной такого положения дел оказывается то, что разрозненные и «разбросанные» по текстам этические мысли Витгенштейна дают для исследователей практически неограниченный простор для интерпретаций. Во вступительной статье специально посвященного его этическим идеям выпуска журнала «Ethical Perspectives» отмечается, что «оценки этических взглядов Витгенштейна очень расходятся. Витгенштейна связывали с почти всем спектром “измов” современной теоретической этики (хотя, как ни странно, никто не спорит, что у него не было никаких теоретических устремлений): релятивизм, реализм и антиреализм, когнитивизм и нонкогнитивизм, натурализм и антинатурализм, интуитивизм, эмотивизм, прожективизм, партикуляризм, индивидуализм, солипсизм и квиетизм. Кажется, что единственно общим для комментаторов является то, что он, как и везде, сторонился редуционизма и сциентизма в моральной философии, и что он не предлагает нормативного руководства в форме процедур принятия решения, которые могли бы помочь нам разрешать нравственные проблемы, или решить, что делать в отдельных случаях»². Кроме того, авторы вступительной статьи отмечают, что большинство исследователей как самой философии Витгенштейна, так и его морально-философских взглядов, являются философскими последователями Витгенштейна, что создаёт препятствия критическому отношению к его творческому наследию. Такая ситуация не удивительна, поскольку любой исследователь неравнодушен к объекту своего научного интереса, что зачастую выражается в появлении чувства привязанности, которая сродни любви, по крайней мере, в ее интеллектуальном значении. Но иногда, такое отношение не позволяет научно-беспристрастно исследовать «объект интеллектуальной любви», не видя или не желая видеть существующие недостатки. Следует признать, что в отношении большинства исследователей философии и этики Витгенштейна подобного рода упрёки более чем справедливы. Поэтому, актуален призыв, обращенный к последователям и поклонникам Витгенштейна: «Не стесняйтесь критиковать его, когда необходимо, и такие честные оценки кажутся нам проявлением большего уважения, чем почти безусловное восхищение»³.

² Mesel De B., Thompson J. Introduction: Wittgensteinian Approaches to Moral Philosophy // Ethical Perspectives, March 2015 P. 1 (P. 1–14).

³ Ibid. P. 14 (P. 1–14).

В связи с этим, дальнейшие рассуждения не претендуют ни на полную реконструкцию этических мыслей Витгенштейна в виде последовательной концепции, ни даже на их всесторонний анализ. Речь идет, с одной стороны, о некоторой рефлексии по их поводу в контексте предшествующей ему истории моральной философии, с другой стороны, об их критической интерпретации на предмет новизны, теоретической и практической состоятельности. В обоих случаях следует учитывать специфический способ философствования Л. Витгенштейна (в частности, практически полное отсутствие в его трудах ссылок на философские труды других авторов), а так же тот факт, что последующее развитие этики во многом происходило без непосредственного обращения к его творческому наследию, что делает возможным выстраивание рассуждений с использованием различных аналогий, аллюзий, исторических и теоретических параллелей, а так же возникающих в связи с прочтением его трудов ассоциаций.

Одной из известных мыслей Витгенштейна, которую можно расценить как основание для его отношения к этическим проблемам, является: «Как есть мир для высшего совершенно безразлично. Бог не проявляется в мире»⁴. Следует отметить, что в трудах Витгенштейна в большинстве случаев религиозные, эстетические и этические ценности рассматриваются как тождественные, при том, что решение этических вопросов зачастую осуществляется посредством аргументации в отношении религиозных и эстетических ценностей, в связи с чем, его рассуждения о Боге и эстетических ценностях оказываются и этическими рассуждениями, о чем он и сам пишет: «Если нечто является добрым, оно вместе с тем и божественно. В этом своеобразно суммируется моя этика»⁵ и «Этика и эстетика суть одно и то же»⁶.

Этические положения, следующие из этих идей, в контексте его общефилософских взглядов, в предельно общем и сжатом виде могут быть сформулированы таким образом: а) Ценности не являются свойствами объектов, то есть они не принадлежат естественному миру: «Смысл мира должен находиться вне мира. В мире все есть как оно есть, и все происходит, как оно происходит,

⁴ *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат // Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. 1. М.: Гнозис, 1994. § 6.432. С. 71.

⁵ *Витгенштейн Л.* Культура и ценность // Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. 1. М.: Гнозис, 1994. § 21. С. 414.

⁶ *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат // Витгенштейн Л. Философские работы. § 6.421, С. 70.

в нем нет ценности — а если бы она и была, то не имела бы ценности»⁷; б) Естественный мир представлен в логической структуре языка в виде фактов: «Мир — это факты в логическом пространстве»⁸; в) Границы мира есть границы языка, то есть ценности находятся за пределами языка (мира): «Добро лежит вне пространства фактов»⁹; г) Мир, в том числе и в ценностном отношении, не зависит от человека: «Мир не зависит от моей воли»¹⁰; д) Мы никак не можем влиять на добро и зло в мире «Если добрая или злая воля изменяет мир, то ей по силам изменить лишь границы мира, а не факты, — не то, что может быть выражено посредством языка»¹¹, в том числе в поведении людей: «Людей нельзя вести к добру»¹². В результате вполне закономерными оказываются мысли Витгенштейна по поводу самой возможности этики как некоторого теоретического (научного) знания в «Лекции по этике»: «Кто когда-либо пытался писать и говорить об этике и религии, — вырваться за пределы языка. Этот прорыв сквозь решетку нашей клетки абсолютно безнадежен. Этика, поскольку она проистекает из стремления сказать нечто об изначальном смысле, об абсолютно добром и абсолютно ценном, не может быть наукой. То, что она говорит, ни в коем случае ничего не добавляет к нашему знанию»¹³. Данные идеи основаны на обсуждении и решении целого ряда существенных для этики вопросов: 1) Проблема относительности и абсолютности моральных ценностей (норм); 2) Проблема сущего или должного, включая ее логический аспект и вопрос онтологического существования моральных ценностей и норм (т.е., как и где они существуют, принадлежат ли они миру вещей (фактов) и т. д.)¹⁴; 3) Проблема научности этики; 4) Нормативности этики как в теоретическом, так и в практическом плане; 5) проблема «рациональной логичности» этических норм и ценностей.

⁷ Витгенштейн Л. Логико-философский трактат // Витгенштейн Л. Философские работы. § 6.41. С. 70.

⁸ Там же. § 1.13. С. 5.

⁹ Витгенштейн Л. Культура и ценность // Витгенштейн Л. Философские работы. § 22. С. 414.

¹⁰ Витгенштейн Л. Логико-философский трактат // Витгенштейн Л. Философские. § 6.373. С. 69.

¹¹ Там же. § 6.43. С. 71.

¹² Витгенштейн Л. Культура и ценность // Витгенштейн Л. Философские работы. § 22. С. 414.

¹³ Витгенштейн Л. Лекция по этике // Историко-философский ежегодник. 1989. М.: Наука, 1989. С. 245.

¹⁴ В качестве комментария к последующим рассуждениям следует отметить, что хотя сам Витгенштейн предпочитал писать о ценностях, понятия нормы и ценности будут использоваться как дополняющие друг друга.

При рассмотрении указанных выше этических мыслей Витгенштейна возникают следующие соображения.

1) Следует отметить, что дискуссия об абсолютности и относительности моральных норм и ценностей проходит через всю историю этики. Более того, с большой степенью уверенности можно утверждать, что сама этика, понимаемая как философско-теоретическое объяснение и обоснование морали, началась именно со споров по этому поводу между софистами и Сократом. Важность решения этой проблемы трудно переоценить. Признание существования абсолютных моральных норм и ценностей, прежде всего, призвано обеспечить устойчивость правил поведения и критериев оценки, но одновременно превращает их в безотносительные в строгом смысле этого слова, то есть возникает вопрос о том, какое практическое отношение они имеют к человеческому поведению и поступкам. Уже в античности это хорошо видел Аристотель, которого трудно считать сторонником софистического релятивизма и субъективизма в решении этических вопросов. В первой книге «Никомаховой этики», полемизируя с идеей вечного, неизменного и безотносительного блага «самого по себе» сократовско-платоновской традиции, в качестве одного из аргументов он указывает, что знание общего блага, не имеет отношения (т. е. безотносительно) к благу, получаемому в поступках: «В самом деле, даже если есть единое благо, которое совместно сказывается [для разных вещей], или же некое отдельно само по себе благо, ясно, что человек не мог бы осуществить его в поступке (*prakton*), ни приобрести (*ktēton*); а мы сейчас ищем именно такое»¹⁵. Аристотель так же обращает внимание, что стремление признать выше благо вечным и неизменным ничего не добавляет к нашему знанию этого блага: «К тому же [благо само по себе] не будет благом в большей степени, [чем частное благо], даже оттого, что оно вечное, раз уж долговечный белый предмет не белее недолговечного»¹⁶.

2) В ходе дальнейшего развития моральной философии проблема абсолютности и относительности моральных норм и ценностей оказалась усиленной так называемой «гильотиной Юма» — проблемой сущего или должного, поскольку требование абсолютности в этике, которое было тесно связано с христианским религиозным мировоззрением, постепенно было заменено критерием научно-объективной рациональной доказуемости. Следует отметить,

¹⁵ Аристотель. Никомахова этика // Аристотель. Соч.: в 4 т. М.: Наука, 1983. С. 61.

¹⁶ Там же. С. 60.

что в опирающихся на философию Д. Юма дискуссиях по проблеме сущего или должного основной акцент делается на ее логической интерпретации: *во-первых*, на вопросах возможного логического следования «суждений о должном» из «суждений о сущем (фактах)» и, *во-вторых*, о вариантах применения критериев истинности к ценностным и нормативным суждениям. Не отрицая важности такой интерпретации, следует отметить, что у самого Юма знаменитая формулировка была не исходным пунктом рассуждений, а своеобразным дополнением. Не случайно, цитируемый в данном контексте абзац начинается словами: «Я не могу не прибавить к этим рассуждениям одного замечания, которое, быть может, будет признано не лишенным известного значения»¹⁷. Но указанное как замечание имеет в качестве источника утверждение, сформулированное в конце упомянутого абзаца: «Различие порока и добродетели не основано исключительно на отношениях между объектами и не познается разумом»¹⁸. Иными словами, это совпадает с мыслью Витгенштейна о том, что моральные нормы и ценности не существуют в объективном (фактическом) мире и их взаимосвязь не имеет соответствующей рациональному познанию этого мира логической структуры. При этом и Юм в своих рассуждениях, по большому счёту, довел «до логического конца» то, что в философии Нового времени XVII–XVIII веков стало практически общим местом в рамках возникшего «идеала научной рациональности». Речь идет, *во-первых*, о том, что обычно называют «деонтологизации ценностей». Возможно, с наибольшей определенностью ее выразили Т. Гоббс «что есть добро и что — зло, не может быть взято из природы самих объектов»¹⁹ и Б. Спиноза «что же касается добра и зла, то они так же не показывают ничего положительного в вещах»²⁰. *Во-вторых*, об идее тождества (соответствии) мыслительных и физических взаимосвязей. Утверждение Спинозы (аналогичные положения можно встретить и у Гоббса, и у Локка): «Порядок и связь идей те же, что и порядок и связь идей»²¹ (которое мало чем отличается упомянутой выше мысли

¹⁷ Юм Д. Трактат о человеческой природе, или попытка применить основанный на опыте метод рассуждения к моральным предметам // Юм Д. Соч.: в 2 т. (изд. 2-е, испр. и доп.). М.: Наука, 1996. Т. 1. С. 618.

¹⁸ Там же. С. 618.

¹⁹ Гоббс Т. Левиафан, или материя и форма государства церковного или гражданского // Гоббс Т. С. Соч.: в 2 т. М.: Мысль, 1991. Т. 2. С. 39.

²⁰ Спиноза Б. Этика, доказанная в геометрическом порядке // Спиноза Б. Избр. произведения: в 2 т. М.: Государственное издательство Политической литературы, 1956. Т. 1. С. 523.

²¹ Там же. С. 407.

Витгенштейна о мире как фактах в логическом пространстве) воспринималось как необходимое условие возможности рационального и объективного познания мира. И «гильотина Юма» возникает как своеобразное «соединение» этих идей: раз моральные ценности не есть характеристики объективного мира, то они не только не могут быть познаны логическими структурами разума как научные факты, но и отношения между этическими суждениями не могут быть логическими в строгом смысле этого слова, в том числе и потому, что к ним не применимы характеристики «истинности» и «ложности».

3) Существенным следствием возникновения проблемы сущего или должного является идея о том, что этика в принципе не может быть наукой. Дискуссии по этой проблеме во многом были инициированы в конце XIX — начале XX вв. неокантианцами посредством разделения наук, что дало основание позитивистам, особенно логическим позитивистам и аналитическим (в максимально широком смысле) философам, приписать научность исключительно теоретическим наукам (в силу их дескриптивности), отрицая научность нормативных (в силу их прескриптивности и аксиологичности). И в философии Витгенштейна происходит что-то вроде «синтеза» решения им проблем абсолютности и относительности этических норм и ценностей, сущего или должного, соотношения теоретических и нормативных наук. Показательно в этом смысле понимание им различий между относительными ценностями (строго говоря, не совсем ценностями) и этическими, которые он полагает абсолютными: «Один из смыслов я назову тривиальным или относительным, а другой — этическим или абсолютным смыслом. Если я, к примеру, говорю, что это хороший (good) стул, — это означает, что стул служит определенной, заранее известной цели, и слово «хороший» здесь имеет только одно значение, поскольку данная цель уже была установлена. Фактически слово «хороший» в относительном смысле просто означает соответствие определенному установленному стандарту. <...> Но в этике они употребляются иначе»²², то есть безотносительно к цели как абсолютно ценное само по себе. Конечно, здесь напрашиваются параллели с различием многочисленных «благ как средств для чего-то другого» и «блага как цели самой по себе» в этике Аристотеля, и еще в большей степени (учитывая определенную «эстетизацию» этики у Витгенштейна) с рассуждениями о видах красоты И. Канта: «Есть два вида красоты: свободная красота (*pulchritudo vaga*)

²² Витгенштейн Л. Лекция по этике // Историко-философский ежегодник. 1989. М.: Наука, 1989. С. 239–240.

или чисто привходящая красота (*pulchritudo adhaerens*). Первая не предполагает никакого понятия о том, чем должен быть предмет; вторая предполагает такое понятие и совершенство предмета соответственно этому понятию. Первая означает (самостоятельно существующую) красоту той или этой вещи; вторая, как привходящая к понятию (обусловленная красота), приписывается объектам, подводимым под понятие особой цели»²³. Но более существенным является вывод, к которому приходит Витгенштейн, что только относительные, но не абсолютные ценностные суждения могут быть фактическими суждениями, и поэтому они, в полном смысле слова ценностными суждениями не являются: «каждое суждение об относительной ценности есть просто суждение о фактах и его можно сформулировать так, что оно вообще перестанет казаться суждением о ценности... Итак, я собираюсь настаивать на том, что хотя все суждения об относительной ценности можно представить просто утверждениями о фактах, никакое утверждение о фактах никогда не может быть (или же означать) суждением об абсолютной ценности»²⁴. В этих рассуждениях прослеживается полемика к точкой зрения о соотношении теоретических и нормативных наук, которая была высказана, в частности, Э. Гуссерлем в «Логических исследованиях»: «Воин должен быть храбрым» означает только то, что храбрый воин есть «хороший» воин, и при этом — так как предикаты «хороший» и «дурной» распределяют объем понятия «воин» — подразумевается, что не храбрый воин есть «дурной» воин. Так как это оценивающее суждение верно, то прав всякий, кто требует от воина храбрости; на том же основании желательно, похвально и т. д. воину быть храбрым»²⁵. Таким образом, Гуссерль полагает, что между теоретическими и нормативными науками нет непреодолимой пропасти. Определённые, но не все, нормативные и ценностные суждения при наличии достаточных на то оснований могут быть переформулированы в теоретические суждения, следовательно, различия между ними обусловлены лишь формой логико-лингвистического выражения. Но поскольку именно последнее является наиболее существенным в философии Витгенштейна, то и выводы при общности исходных идей он делает совсем другие: несовместимость в логико-лингвистических формах

²³ Кант И. Критика способности суждения // Кант И. Соч.: в 6 т. М.: Наука, 1966. Т. 5. С. 232.

²⁴ Витгенштейн Л. Лекция по этике // Историко-философский ежегодник. 1989. С. 240.

²⁵ Гуссерль Э. Логические исследования. Т. I: Прологомены к чистой логике. М.: Академический проект, 2011. С. 52.

означает и содержательную (смысловую) несовместимость, на основании чего оказывается, что этические рассуждения не просто не научны, но и вообще невозможны: «Должен сказать, что когда я размышляю, чем же могла быть этика, если бы имелась такая наука, то указанный результат представляется вполне очевидным. Для меня очевидно, что ничто из того, что мы могли бы подумать или сказать, не будет этикой; что мы не сможем написать научную книгу, предмет которой окажется внутренне возвышенным и потому будет превосходить все другие предметы. Свое чувство я мог описать только с помощью метафоры, а именно, если бы человек был способен написать настоящую книгу по этике, то эта книга, подобно взрыву, уничтожила бы все другие книги в мире».²⁶ Это означает, что с точки зрения Витгенштейна этика принципиально ненаучна и невыразима в силу своей ценностной нормативности.

4) Проблема нормативности этики имеет не только теоретическое, но и практическое значение. Получившийся почти каламбур означает то, что вопрос о возможности этического знания не может быть ограничен чисто гносеологической проблематикой. Даже оставляя в стороне дискуссии о том, может ли понимание науки ограничено исключительно естественнонаучным идеалом, действительно ли наука полностью свободна от ценностей и т. д., остается вопрос о влиянии этики на поступки людей: зачем нужна этика, если она не может дать хоть какие-то ответы о том, как поступать правильно с моральной точки зрения. Как справедливо отмечал в этом плане Аристотель: «Итак, поскольку нынешние [наши] занятия не [ставят себе], как другие, цель [только] созерцания (мы ведь проводим исследование не затем, чтобы знать, что такое добродетель, а чтобы стать добродетельными, иначе от этой [науки] не было бы никакого проку), постольку необходимо внимательно рассмотреть то, что относится к поступкам, а именно как следует поступать»²⁷. Конечно, на этот вопрос, следуя рассуждениям Витгенштейна можно ответить: «да, этика не наука, и от нее никакого толка нет и быть не может», но тогда есть опасность попасть в ситуацию предельного этического субъективизма и релятивизма, которую он как раз и старается избежать. Ведь если этика является невозможной в теоретическом плане и бесполезной в практическом, то ответ на вопросы о том, что является добром и злом (этически хорошим и плохим), человек

²⁶ *Витгенштейн Л.* Лекция по этике // Историко-философский ежегодник. 1989. С. 241.

²⁷ *Аристотель.* Никомахова этика // Аристотель. Соч.: в 4 т. М.: Наука, 1983. С. 79.

решает исключительно сам, причем руководствуясь эмоциями, желаниями, предпочтениями и т. д., что крайне затруднительно интерпретировать в качестве «разумных и достаточных оснований». При этом возникает опасность, что раз людям не на что «опереться» в реальном мире при решении моральных трудностей, то они легко могут стать жертвой идеологических воздействий. Именно этим, во многом, и объясняется стремление найти теоретические и рационально обоснованные объективные научные критерии нравственности. Опираясь на идеи Гуссерля, развивая его рассуждения о взаимоотношении теоретических и нормативных наук и стремясь обосновать возможность этики как базирующейся на фактах позитивной науки, П. А. Сорокин писал: «Из сказанного вытекает наш ответ на поставленный вопрос: *этика, как и всякая наука, не может быть нормативной, ибо нормативная наука — не есть наука, а может быть только теоретической, изучающей сущее, как оно есть.* Этим объясняется, что большинство предыдущих систем морали, считавших своей задачей приказывать и законодательствовать, вместо того чтобы давать законы реально совершавшихся явлений, не могли достигнуть существенных результатов и не могут представлять собой научную дисциплину»²⁸. Следует признать, что идея, выраженная, в частности, Э. Гуссерлем и П. А. Сорокиным, создать чисто теоретическую (то есть, как это ими понимается, дескриптивную и свободную от нормативных предписаний и оценок), следует признать «утопичной», и можно согласиться с Витгенштейном, что подобного рода концепции будут лишены этического содержания, как это получилось, например, с бихевиоризмом: «Но всё это будут лишь факты, факты и факты, но не этика»²⁹. С другой стороны, позиция Витгенштейна, которая может быть оценена как своеобразная «апофатическая этика» (этические ценности *не* свойства вещей, они *не* факты, они *не* логичны, этика *не* наука, этические рассуждения вообще *не* возможны и т. д.), в силу своей «отрицательности» не может быть признана как обладающая положительным содержанием, тем более практически значимым.

Кратко затрагивая этот вопрос, следует отметить, что подобного рода «отрицательность» в отношении моральных норм и ценностей присуща позитивистски ориентированной филосо-

²⁸ Сорокин П. А. Нормативная ли наука этика и может ли она ею быть? // Этическая мысль 1990. Научно-публицистические чтения. М., Издательство политической литературы, 1990. С. 338–339.

²⁹ Витгенштейн Л. Лекция по этике // Историко-философский ежегодник. 1918. С. 241.

фии, в том числе и в ее логико-аналитической традиции. Как было сформулировано выше, проблема сущего или должного в качестве одной из предпосылок имеет утверждение о том, что «добро и зло *не* есть свойства вещей». А свойствами чего они есть? И есть ли добро и зло вообще? Возможный предлагаемый ответ, который предлагает и Витгенштейн, что «добра и зла нет» (в строгом смысле слова существования в виде научных фактов). Но при этом существование понимается исключительно в естественно-научном смысле и предполагается, что существует только физическая природа. А как же «вторая природа»: культура, общество? Разве социально-культурная реальность, частью которой являются моральные нормы и ценности, не существует? При этом, важно, что как этическое нельзя свести к фактам (о чем писал Витгенштейн), так и существование общества и культуры нельзя свести к их материальным носителям. Следует отметить, что попытку найти то, характеристиками чего (если не объектов) является добро и зло предпринял еще Юм, утверждая, что «хорошие и дурные качества наших поступков и нашего поведения свидетельствуют о нашей добродетельности или порочности и определяют собой наш личный характер».³⁰ Но кроме как признания того, что моральные качества есть свойства поступков, определяющих характер личности, они есть и свойства социальных отношений. Последовательно проводя мысли Витгенштейна реальность социальных отношений не может рассматриваться как факт, поскольку не они являются свойствами физических объектов, то есть, по аналогии с этическими ценностями, должны быть признаны как несуществующие и сверхъестественные, а любые суждения о них бессмысленными (лишенными смысла).

Для прояснения этих обстоятельств стоит обратиться к примеру отношений собственности. Исторически собственность воспринималась как особое качество самих вещей, но потом произошла «деонтологизация» собственности, и в настоящее время она понимается как социальное отношение, то есть не как «отношение между вещами» или «человеком и вещью», а как «отношение между людьми по поводу вещей». В предельно общем виде собственность можно определить следующим образом: если кто-то обладает собственностью на что-то, то это означает, что он имеет исключительную возможность сделать с этим что-то (владеть, использовать, распоряжаться и т. д.), в то время как другие такой возможности не имеют. И только при таком понимании нарушение

³⁰ Юм Д. Трактат о человеческой природе... // Юм Д. Соч.: в 2 т. (изд. 2-е, испр. и доп.). М.: Наука, 1996. Т. 1. С. 337.

отношений собственности (например, кража) рассматривается как этически неправильное (плохое) действие, а их защита, как и наказание за нарушение — как этически правильное (ценное). При этом полагать, что отношения собственности и их ценность не только в юридическом, но и в этическом смысле, есть нечто несуществующее, бессмысленное и базирующееся на субъективных предпочтениях, как это следует из теоретических и методологических установок логического или лингвистического позитивизма, крайне затруднительно, причем как в теоретическом, так, что еще более важно, и в практическом плане. На данный аспект обращает внимание Г. Маркузе в своей критике философии Витгенштейна: «В нормальных обстоятельствах обыденный язык — это прежде всего язык поведения — практический инструмент. Когда кто-либо действительно говорит “Моя метла стоит в углу”, он, вероятно, имеет в виду, что кто-то другой, действительно спросивший о метле, намеревается там ее взять или оставить, будет удовлетворен или рассержен. В любом случае это предложение выполнило свою функцию, вызвав поведенческую реакцию...»³¹, что возвращает к идее о том, что целью даже теоретической этики является не только объяснение и анализ возможных этических суждений и их языкового и логического выражения, но и формирование моральных предписаний и оценок, оказывающих практическое влияние на поведение людей и на способ их бытия в социально-культурной реальности, которая является объективно существующей, но при этом не абсолютной, поскольку ее существование зависит от исторически обусловленной деятельности людей: человек не только создает «социокультурный мир», но и может его изменить, в том числе и в моральном отношении.

5) Последней из сформулированных выше проблем остается вопрос о «рациональной логичности» этических норм и ценностей. Схематично суть его можно сформулировать следующим образом: «отрицание» научности этики в традиции в философской традиции логического позитивизма, к которой принадлежит в этических вопросах Витгенштейн, базируется на том, что раз этические нормы и ценности не являются «истинными или ложными», то это означает, что они нелогичны и нерациональны (неразумны). Для обсуждения этой позиции необходимо учитывать следующие обстоятельства. *Во-первых*, при внимательном рассмотрении

³¹ Маркузе Г. Одномерный человек: Исследование идеологии развитого индустриального общества // Маркузе Г. Эрос и цивилизация. Одномерный человек: Исследование идеологии развитого индустриального общества. М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. С. 441.

оказывается, что совпадение логического (связи идей) и природного (связи вещей) порядков есть не более чем методологическая установка, гипотеза, но не эмпирически верифицируемый факт. Во-вторых, оставляя в стороне вопрос об особенностях современных концепций в области деонтической логики, логики норм, логики ценностей и т. д., следует сказать несколько слов о «разумности или неразумности», которая в современном мире воспринимается как то, что является фактически обоснованное и логически последовательное, причем и то и другое трактуется в позитивистском понимании идеала (то есть является *нормативной ценностью*) естественнонаучной рациональности. Но при обращении к этическим вопросам обнаруживается, что такое понимание рационально-логического обоснования моральных действий, поступков и отношений не является единственно возможным. Другими словами, проблематичность рационально-логического обоснования моральных норм и ценностей не означает отсутствие обоснования вообще. Известны знаменитые рассуждения Юма: «Я ни в коей мере не вступлю в противоречие с разумом, если предпочту, чтобы весь мир был разрушен, тому, чтобы я поцарапал палец. Я не вступлю в противоречие с разумом и в том случае, если решусь безвозвратно погибнуть, чтобы предотвратить малейшую неприятность для какого-нибудь индийца или вообще совершенно незнакомого мне лица. Столь же мало окажусь я в противоречии с разумом и тогда, когда предпочту несомненно меньшее благо большему и буду чувствовать к первому более горячую привязанность, чем ко второму»³². Но речь в данном случае идет только о познающем, теоретическом разуме, а не о морально-практическом. Аналогичные рассуждения можно встретить и в этике XX в., в частности, в концепции Г. Йонаса: «Однако в представлении, что когда-то человечество прекратит существование, нет никакого *противоречия*, так что никакого противоречия нет и в том представлении, что счастье нынешнего и следующего поколений может быть куплено ценой несчастья или даже несуществования последующих поколений, как и в том, что, наоборот, счастье и существование последующих поколений может быть куплено ценой несчастья, а частью — даже и уничтожения поколения нынешнего. Рассуждая *логически*, жертва будущим ради настоящего нисколько не уязвимее, чем жертва настоящим ради будущего».³³ В качестве кратких замечаний

³² Юм Д. Трактат о человеческой природе... // Юм Д. Соч.: в 2 т. (изд. 2-е, испр. и доп.). М.: Наука, 1996. Т. 1. С. 458–459.

³³ Йонас Г. Принцип ответственности. Опыт этики для технологической цивилизации. М.: Айрис-пресс, 2004. С. 57–58.

к этим рассуждениям следует отметить следующее: а) оказывается, что критерий «разумности» в изложенном выше понимании есть не только описание некоторого «фактического положения дел», но и требование и оценка («человек *должен быть* рациональным и логически последовательным» или «*хорошо*, когда человек поступает рационально и логически последовательным»), которые нуждаются в обосновании; б) само обоснование требований и оценок с необходимостью предполагает рационально обоснованные и логически последовательные описания положения дел (фактов) как физической, так и социально-культурной реальности, но не может быть сведено исключительно к ним; в) моральные нормы и ценности требуют помимо теоретического, еще практического обоснования, суть которого связана, во-первых, с формированием моральных нормативных и ценностных представлений, которые влияют на поведение людей, во-вторых, об особенностях их воплощения в реальности социальных отношений. Но как раз эти обстоятельства, в буквальном смысле, оказываются «за пределами» и логического позитивизма и философии Витгенштейна.

Завершая общее рассмотрение этических мыслей Витгенштейна, следует констатировать, что их нельзя, по большому счету, признать полностью оригинальными, теоретически бесспорными, а так же практически перспективными и плодотворными. Тем не менее, будучи сформулированными в краткой, ёмкой, порой парадоксальной, метафоричной и афористичной форме, они выступают своеобразными источниками, провоцирующими этические исследования. Поэтому, несмотря на отрицание Витгенштейном самой возможности осмысленных этических рассуждений, в качестве заключения стоит «самореферентно» использовать его же высказывание: изучение этических мыслей Витгенштейна «является свидетельством определенного стремления человеческого сознания, которое лично я не могу перестать глубоко уважать и которое никогда в жизни не стану осмеивать»³⁴.



³⁴ Витгенштейн Л. Лекция по этике // Историко-философский ежегодник. 1989. С. 245.