

Содержание

<i>Р. Г. Апресян.</i> О праве лгать	4
<i>Д. И. Дубровский.</i> К вопросу о добродетельном обмане.	19
<i>Э. Ю. Соловьев.</i> Человек под допросом (нелживость, правдивость и право на молчание)	23
<i>А. К. Судаков.</i> О праве лгать из человеколюбия (апология Кантова примера)	35
<i>О. В. Артемьева.</i> Об оправданности лжи из человеколюбия	40
<i>А. В. Прокофьев.</i> Кант, обман, применение силы.	60
<i>О. П. Зубец.</i> Ложь как самоустранение	91
<i>А. А. Гусейнов.</i> Что говорил Кант, или Почему невозможна ложь во благо?	103
<i>Б. Г. Капустин.</i> Критика кантовской критики «права лгать» как выявление границ моральной философии.	122
<i>В. В. Васильев.</i> Маргиналии к работе Канта о мнимом праве на ложь	144
<i>А. Г. Мясников.</i> Кантовский просвещенный персонализм и право на ложь	151
<i>Т. И. Ойзерман.</i> Категорический императив и абсолютность запрета на ложь в этике Канта.	172
<i>Н. М. Сидорова.</i> Когда Кант будет услышан и сколько за это надо заплатить?	179
<i>А. П. Скрипник.</i> К проблеме лжи в этике И. Канта.	188
<i>Р. Г. Апресян.</i> Комментарии к дискуссии.	196
Сведения об авторах.	215

ЛОГОС # 5 (68) 2008
философско-литературный журнал
издается с 1991 г., выходит 6 раз в год

Главный редактор *Валерий Анашвили*

Редактор – составитель номера *Рубен Апресян*

Редакционная коллегия

Виталий Куренной (научный редактор),
Петр Куслий (ответственный секретарь),
Александр Бикбов, Михаил Маяцкий, Николай Плотников,
Артём Смирнов, Руслан Хестанов

Научный совет

А.Л. Погорельский (Москва), председатель
С.Н. Зимовец (Москва), *Л.Г. Ионин* (Москва), † *В.В. Калинин* (Вятка),
М. Маккинси (Детройт), *Х. Мекель* (Берлин), *В.И. Молчанов* (Москва),
Н.В. Мотрошилова (Москва), *Фр. Роди* (Бохум),
А.М. Руткевич (Москва), *А.Ф. Филиппов* (Москва), *К. Хельд* (Вупперталь)

Addresses abroad:

“Logos” Editorial Staff
с/о Dr. Michail Maiatsky
Section de Langues et Civilisations Slaves
Université de Lausanne, Anthropole
CH-1015 Lausanne, Switzerland
michail.maiatsky@unil.ch

“Logos” Editorial Staff
с/о Dr. Nikolaj Plotnikov
Institut für Philosophie
Ruhr-Universität Bochum
D-44780 Bochum, Germany
nikolaj.plotnikov@rub.de

Центр по изучению проблем современной философии и социальных наук,
Философский факультет МГУ

Выпускающий редактор *Елена Попова*
Художник *Валерий Коршунов*
Изготовление оригинал-макета *Дмитрий Кашкин*

Е-mail редакции: logos@orc.ru
<http://www.ruthenia.ru/logos>

Отпечатано в ООО Типография «Момент»
141406, Московская обл., г. Химки, ул. Библиотечная, д. 11
Тираж 1000 экз. Заказ №

От редакции

Журнал «Логос» на страницах этого номера представляет дискуссию российских философов, обсуждающих проблему лжи в связи с эссе Иммануила Канта «О мнимом праве лгать из человеколюбия». Эта дискуссия показалась нам весьма примечательной в силу двух обстоятельств. Во-первых, она симптоматична по содержанию. Ложь — не просто одна из ряда этических проблем как таковых, но, пожалуй, ключевая, «парадигмальная» проблема нашего советского прошлого. Во-вторых, сконцентрированная полемика наилучшим образом демонстрирует уровень и состояние современной профессиональной философии в России (в дискуссии приняли участие, главным образом, сотрудники Института философии РАН и философского факультета МГУ им. М. В. Ломоносова). Некоторые следующие тематические номера редакция также планирует как сфокусированную репрезентацию современной российской профессиональной философии «в действии».

В декабре 2007 года в Секторе этики Института философии РАН прошло обсуждение доклада Р. Г. Апресяна по эссе И. Канта «О мнимом праве лгать из человеколюбия». Дискуссия получилась жаркой и продолжалась, так сказать, «кулуарно» еще месяца два. Стенограмма дискуссии, дополненная небольшими текстами выступлений ее участников была вывешена на сайте «Этика» (http://ethicscenter.ru/sem/apr_q.html), а в сжатом виде опубликована в журнале «Человек» (2008, №№ 3–4).

В этом номере журнала «Логос» публикуются статьи большинства участников той дискуссии (Р. Г. Апресяна, Д. И. Дубровского, Э. Ю. Соловьева, А. К. Судакова, О. В. Артемьевой, А. В. Прокофьева, О. П. Зубец и А. А. Гусейнова), а также подключившихся к дискуссии после первой публикации ее материалов (Б. Г. Капустина, В. В. Васильева, А. Г. Мясникова, Т. И. Ойзермана, Н. М. Сидоровой и А. П. Скрипника).

Р. Г. АПРЕСЯН

О праве лгать

Обсуждая в разных произведениях проблему лжи, И. Кант анализирует три примера, сюжетное разнообразие которых принципиально для понимания как феномена лжи, так и возможности различных подходов к нему.

В «Основоположениях метафизики нравов» Кант рассматривает пример заведомо ложного обещания «неплатежеспособного должника»: человек, находящийся в безысходном финансовом положении, обращается к кредитору, обещая вернуть деньги в положенный срок, зная наверняка, что вернуть не сможет. Такого рода обещания, говорит Кант, недопустимы с правовой и этической точки зрения, поскольку подрывают основы общества, являются преступлением против справедливости и человечности. Они принципиально не универсализуемы. Они нарушают обязанности человека как перед другими, так и перед самим собой.

В «Метафизике нравов» Кант приводит пример лжи по чужому распоряжению, когда слуга по приказу хозяина на вопрос пришедших о хозяине говорит, что того нет дома, благодаря чему у хозяина появляется возможность убежать из дома. Однако убежав, он совершает преступление, чего могло бы не быть, скажи слуга правду. Здесь на слугу ложится двойная вина: за сказанную неправду и за невольное соучастие в преступлении.

В эссе «О мнимом праве лгать из человеколюбия»¹ Кант разбирает пример с человеком, предоставившем убежище другу, которого преследует злоумышленник; вскоре в дверь стучит злоумышленник и в категоричной форме спрашивают, не в доме ли скрывается интересующее его лицо. По Канту, нравственный долг повелевает сказать злоумышленнику всю правду без утайки.

¹ Кант И. О мнимом праве лгать из человеколюбия // Трактаты и письма / Ред. А. В. Гулыга. М.: Наука, 1980. С. 292–297.

Неверно думать, что приведенные примеры — всего лишь сюжетно разнообразные. Впрочем, сам Кант, по всей видимости, так и думает и рассматривает их как однопорядковые разновидности нарушения принципа «Не лги», предлагая по всем трем случаям в общем одинаковую аргументацию, в духе того, что им было сказано в связи с первым сюжетом: ложь представляет собой преступление против человечества, действия, основанные на лжи, не отвечают принципу всеобщности, и, идя на ложь, человек нарушает долг как перед тем, к кому ложь обращена, так и перед самим собой как разумным существом.

Напротив, я считаю, что эти примеры представляют коммуникативно разные ситуации. Соответственно, они и в этическом отношении различны. Это — не примеры-иллюстрации, это нормативно «парадигмальные» примеры различных ситуаций лжи, и поэтому рассматривать их надо в различных нормативных контекстах.

Меня интересует в данном случае лишь один из трех кантовских случаев, а именно случай с человеком, предоставившем убежище другу и вынужденным держать ответ перед злоумышленником. Это — наиболее проблематичный кантовский пример лжи. Относительно примера с неплатежеспособным должником, собирающимся дать заведомо ложное обещание, я разделяю кантовскую аргументацию полностью. В связи с этим примером рассуждение Канта безукоризненно. Мне не известно, чтобы кто-либо высказывал сомнения на этот счет. Относительно примера с хозяином и слугой ту же аргументацию Канта можно принять в определенной степени, принимая вместе с тем в расчет, что ситуация по разным параметрам — коммуникативным и поведенческим — значительно сложнее и требует разностороннего анализа.

Однако эта же аргументация, примененная Кантом к примеру, разбираемому в эссе «О мнимом праве лгать из человеколюбия», вызывает глубокие сомнения и наталкивает на ряд серьезных вопросов. Во-первых, с метафизически-нормативной точки зрения, находится ли домохозяин в каких-либо отношениях *обязанности* со злоумышленником, и, стало быть, какова мера его ответственности перед ним? Во-вторых, с ситуационно-этической точки зрения, не следует ли в анализе правильного поведения в данной ситуации принимать во внимание и отношения домохозяина с другом? В-третьих, с коммуникативно-этической точки зрения, не окажется ли правдивость перед злоумышленником предательством по отношению к тому, кому предоставлено убежище? В-четвертых, с нормативно-этической точки зрения, не является ли принцип «не вреди» не менее сильным, чем требование «не лги»?

Чтобы разглядеть эти аспекты, нужно изменить взгляд на саму ситуацию и подход к ее анализу, а для этого — отойти от кантианского и кантоведческого рассмотрения ситуации. В предлагаемом рассуждении я ставлю кантовскую интерпретацию рассматриваемого примера под вопрос и, в результате, отказываюсь признать ее адекватной. Последнее приходится акцентировать, поскольку разбираемое эссе не только

остаётся предметом обсуждения и полемики, но среди диспутантов немало и таких, которые разделяют убежденность Канта в том, что требование «Не лги» абсолютно, и в полной мере действенно в ситуации, подобной той, что дана в примере.

Изменение взгляда на ситуацию оказывается возможным при расширении предмета внутриситуационного анализа и признании данной ситуации как коммуникативно и императивно *сложной*. Изменить взгляд на ситуацию не значит перестраивать саму ситуацию. В анализе ситуации я стараюсь строго придерживаться именно того сюжета, который обсуждает и Кант.

Внимательному читателю эссе в первую очередь бросается в глаза то, что Кант разбирает только отношения между домохозяином и злоумышленником, между тем как состав участников ситуации очевидно шире. Это в ситуации неплатежеспособного должника присутствуют только два агента — потенциальный должник и потенциальный кредитор. Ситуация домохозяина, вынужденного держать ответ перед злоумышленником, отнюдь не исчерпывается двумя фигурами, в ней неявно присутствует и третья — друг (гость) домохозяина. Не только домохозяин находится в определенных отношениях с другом. И у злоумышленника свои отношения с другом домохозяина. Так же и у домохозяина возникают своеобразные отношения со злоумышленником, когда тот, преследуя его друга, обращается к нему с вопросом. И это очевидно разнородные отношения. Отношения домохозяина с другом, к тому же принятым в качестве гостя, более того, которому предоставлено убежище, установлены у домохозяина прежде, чем он сталкивается со злоумышленником. Как отношения дружбы это взаимные отношения, и во всей их полноте отношения домохозяина и друга — добровольные отношения (в части гостеприимства и предоставления убежища — эти отношения не взаимны). Отношения же со злоумышленником у домохозяина не взаимные, не добровольные, их вообще трудно определить в качестве отношений: со стороны домохозяина они как невзаимные и недобровольные негативны, со стороны злоумышленника — исключительно прагматичны.

Как бы ни определял сам Кант проблему рассматриваемой ситуации, типологически квалифицируя ее как ложь «из человеколюбия», действительная проблема не в этом. Человеколюбие, благодеяние, милосердие не являются предметом обязанности. Это дело доброй воли человека, его благорасположения. Отношения дружбы и гостеприимства предполагают определенного рода обязанности, задаваемые самим фактом существующих отношений как отношений дружбы и гостеприимства. Действительная нравственная проблема данной ситуации — не в возможности «лжи из человеколюбия», а в *выборе* между *конкретной обязанностью* дружбы и гостеприимства и *абстрактной обязанностью* не лгать. Обязанность дружбы и гостеприимства конкретна, поскольку она выражает реально существующие связи между людьми. Она тем более актуальна в частной форме защиты человека (друга, гостя), с которым

уже существуют ясные и более менее длительные отношения. Обязанность не лгать в данном случае абстрактна, поскольку утверждается Кантом по отношению к злоумышленнику, т.е. к тому, с кем у домохозяйина нет никаких отношений, и кто своими действиями и самим фактом своего существования представляет угрозу тому порядку, в рамках которого только и возможны обязанности.

По отношению к любому человеку у нас есть моральные обязанности, хотя бы минимальные — не причинять вреда. Не причинять вреда *инициативно*. Эта обязанность *абсолютна*, т.е. безусловна, и *универсальна*, т.е. обращена к каждому. Она касается и отношений со злоумышленниками. Но до поры, пока они не начинают осуществлять свои злые умыслы. Впрочем, и в этом случае у нас сохраняются моральные обязанности перед злоумышленником: противостоя осуществлению им своих злых умыслов, мы должны действовать соразмерно, не превышая меру, достаточную для пресечения злонамеренных действий. Обязанности человека по отношению к разным людям различны и по содержанию, и по повелительности. В этом смысле сфера обязанностей разнородна.

Однако Кант рассуждает так, как если бы сфера обязанностей, в частности, моральных обязанностей, была однородной. При видении морали как однородной мораль предстает «благополучной», свободной от внутренних противоречий и конфликтов. Абсолютные, универсально-абсолютные обязанности не могут конфликтовать между собой, они вменяются в обязанность каждому, сами по себе они не могут быть предметом рефлексии и выбора. Человеку остается выбирать лишь между моральным и (в)неморальным. В анализе данного случая, как и в анализе всех других, Кант обнаруживает себя абсолютистом и универсалистом. И это при том, что в кантовских произведениях мораль далеко не всегда предстает гомогенной. Взять, к примеру, «Метафизику нравов». Если под «нравами» понимать мораль (а как еще можно было трактовать кантовское «Sitten» в этом произведении, ведь не о нравах же в нем идет речь, но, скорее, об обуздании нравов), то она выступает здесь, с одной стороны, как *право*, а с другой — как *добродетель*, а обязанности подразделяются на совершенные и несовершенные.

Иной подход к разбираемому Кантом примеру возможен при допущении нормативной разнородности морали. Это допущение, при котором какое-то содержание морали признается абсолютным, в смысле безусловным, а какое-то — относительным, в смысле условным; при котором степень повелительности моральных принципов признается различной: наряду с требуемым и запретным есть рекомендуемое и нерекомендуемое, приемлемое и неприемлемое. И последнее, будучи выражением обобщенного опыта данной культуры, данного сообщества, может своеобразно конфигурироваться по отношению к конкретным ситуациям и конкретным лицам. При этом индивидуальный произвол ограничен принципом универсализуемости.

Как следует из заголовка, эссе посвящено проблеме лжи из человеколюбия, или благонамеренной лжи, точнее, недопустимости лжи даже из человеколюбия. В действительности же речь идет не о благонамеренной лжи вообще, а об особом ее случае — лжи в ситуации *принуждения к признанию*, более того, *неправомерного* принуждения к признанию, признанию, ценой которого может стать благополучие, а то и жизнь *другого человека*. Другого человека, по отношению к которому у принуждаемого к признанию есть определенные *моральные обязанности*. Для Канта же эти обстоятельства ситуации остаются незначимыми. Не вдаваясь в ситуационный анализ сюжета (не принимая во внимание все его обстоятельства), он утверждает, что никакая благонамеренность, даже в отношении друга, не может быть оправданием лжи, даже по отношению к злоумышленнику. При этом он очевидно переносит на этот особенный случай *неправомерного принуждения к признанию* логику рассуждения, использованную им при рассмотрении ситуации *заведомо ложного обещания*. Обоснованность такой экстраполяции совсем не очевидна. Но Кант не обращает на это внимание. Характерно, что никто из кантовских последователей в этом вопросе не берется доказать применимость аргументации, выработанной по поводу недопустимости заведомо ложных обещаний, к случаям неправомерного принуждения к признанию.

Хорошо известно, что изначально этот пример — не кантовский. Он был предложен Бенжаменом Констаном, тогда, в конце 1790-х годов, молодым, хотя уже и известным публицистом и деятелем аппарата Директории (а впоследствии — теоретиком либерализма и конституционализма). Директория решительно выступила против якобинского террора. Пример Констана — типичная картинка из недавних тогда бесчинств революционного времени. Констан, приводя этот сюжет и иллюстрируя им свою идею о необходимости селективного подхода ко лжи, ссылается на «немецкого философа», не более того. Имя Канта при этом не упоминается. Да и примера такого у него не было. Тем не менее Кант *признал* его и, *приняв*, откликнулся своим рассуждением.

Кант не мог не понимать о каком преследовании и каком злоумышленнике шла речь в примере Констана. Однако приступая к обсуждению вопроса, Кант подменяет требование «не лги» требованием «не лжесвидетельствуй» и начинает говорить о правдивости в «показаниях», о показаниях как «свидетельствах», как если бы речь шла не об эксцессах классовой борьбы и о безосновательных притязаниях злоумышленников, а об ответе перед нормальным судом или на проводимом по закону допросе. Свидетельствовать на справедливом суде — это не то же самое, что свидетельствовать на суде, подчиненном произволу правителя, и тем более не то же, что информировать злоумышленника под принуждением, к тому же информировать злоумышленника, нарушая обязанности перед третьими лицами (не говоря о том, что на суде у свидетеля и даже обвиняемого всегда есть право умолчания). Для Канта

между этими разными ситуациями принуждения к ответу различия нет, о чем он и говорит прямо².

Непризнание каких-либо различий между ситуациями и лицами как будто бы разъясняется самим Кантом, специально оговаривающим, что его рассуждение относится к области метафизики права, а она «совершенно отвлечена от всяких условий опыта»³. Понятно, что к «условиям опыта» относится определенность лица, которому направлено сообщение: сообщение должно быть правдивым и безотносительным к лицам, которым оно направлено. Но относятся ли к «условиям опыта» интересы *третьего лица*, которого это сообщение касается? Кант не согласен с уточнением лжи, вносимым юристами, согласно которому ложь сопряжена с вредом. Достаточно, говорит Кант, определения, согласно которому под ложью понимается «умышленно неверное показание против другого человека»⁴. Но это определение по сути сближает ложь с лжесвидетельством. Для Канта, который, как мы видели, необоснованно перевел разговор в плоскость показаний и свидетельств, такое определение лжи должно было быть весьма значимым. Однако отвлекаемся от специфичности приведенного определения и сосредоточимся на словах «против другого человека». Как можно оценить *правдивую* информацию, сообщаемую не в суде, не представителям власти, не перед угрозой общественной опасности и хотя и не разбойнику, но человеку по меньшей мере сомнительному, определенно злоумышленнику (по условиям ситуации), направленную против третьего лица (в нашем примере – гостя)?

В «Метафизике нравов» Кант дает близкое вышеприведенному правовое, как он подчеркивает, определение лжи, под которой «в учении о праве называется извращение истины только тогда, когда ложь нарушает права других»⁵. Это определение кажется довольно странным. Оно, точно, не отвлечено от всяких условий опыта, на чем в обсуждаемом эссе настаивал Кант, поскольку в нем идет речь о правах других. Из него можно сделать вывод, что извращение истины, не сопряженное с нарушением прав других, ложью может не считаться. Однако примем предложенную в нем спецификацию лжи через нарушение прав других и вновь зададимся вопросом: как нам оценивать сообщение правдивой информации злоумышленнику, сопряженное с очевидным нарушением прав третьего лица (в нашем примере – гостя)? Ведь, более того, правдивым сообщением злоумышленнику, содержащим информацию, наносящую ущерб третьему лицу, домохозяин нарушает не только интересы друга, но и его права в качестве гостя, к тому же получившего убежище. Получается, что правдивая информация в адрес злоумышленников воз-

² Кант И. О мнимом праве лгать из человеколюбия // Указ. изд. С. 296.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 293.

⁵ Кант И. Метафизика нравов // Кант И. Соч в 6 т. Т. 4 (2). С. 366.

можно в данном примере лишь как следствие *лживости* по отношению к другу. Говоря правду о друге, я на самом деле поступаю лживо, потому что это — предательство⁶. Если ставить вопрос этически, то нужно осознать, какова мера ответственности за ложь, какова мера ответственности за введение в заблуждение и какова мера ответственности за лживость в выше приведенном смысле, т.е. за сообщения и действия, нарушающие прежде достигнутые (или хотя бы только предполагаемые) соглашения и принятые в соответствии с этим обязательства.

Полагаю, отталкиваясь от кантовской же практической философии можно подойти к данному случаю не с метафизически-философских, а с практически-философских, в частности, этических позиций. Для этого надо соотнести ситуацию выбора, в которую поставлен домохозяин, с категорическим императивом и фундаментальными обязанностями человека. Однако сам Кант возможность или уместность такого соотнесения не принимает во внимание. Предлагаемое им решение, основанное на абсолютности запрета на ложь противоречит, на мой взгляд, его учению о категорическом императиве. С точки зрения второго практического принципа категорического императива, повелевающего не относиться к другому только как к средству, но относиться к нему также как к цели, предпочтение правдивости (а Кант говорит даже о справедливости вынужденной лжи) неприемлемо, поскольку интересы друга приносятся в жертву принципу. Друг в таком случае оказывается средством сохранения домохозяином своей нравственной чистоты, и в то же время злоумышленник становится целью. Кант, правда, говорит, что правдивым ответом на вопрос злоумышленника домохозяин исполняет свой долг перед человечеством. Но тогда и отношения со злоумышленником оказываются средством для достижения иной цели, что с кантовски-этической точки зрения нельзя признать правомерным. Ведь правдивостью по отношению к злоумышленнику, по Канту, утверждается справедливость перед человечеством. Рассматривая данную ситуацию, Кант вроде бы обращает внимание на разные ее аспекты: на обязанности человека по отношению к самому себе (соответствовать долгу), по отношению к человечности, по отношению к злоумышленнику. Он лишь не принимает во внимание обязанности домохозяина по отношению к другу. У Канта определенно получается, что абстрактная справедливость выше блага конкретного другого, конкретный другой оказывается средством для нравственного совершенствования человека.

⁶ В рассмотрении данного случая нам нет нужды непременно оставаться в рамках кантовской методологии. Мы можем примерить к анализу данного примера утилитарианскую этику или этику заботы; оба подхода основаны на этическом консеквенциализме. Мы можем проанализировать данный случай с позиций этики добродетели, отличной от двух названных и близкой к кантовскому принципализму. Ни при одном из этих подходов предательство не может быть оправданным.

Помимо критически-этического взгляда на кантовский анализ, представляет интерес и критически-социологический взгляд. Какова «социология», стоящая за кантовским анализом, каким предполагается устройство общества? По Канту, любые отношения между людьми, включая отношения со злоумышленниками, следует считать основополагающими для общества и для человечества вообще. Тезис о том, что каждое отношение, возникающее между людьми в обществе, является основополагающим для общества и для человечества вообще, был высказан Кантом в связи с запретом на дачу заведомо ложных обещаний и по поводу потенциальных отношений между заимодавцем и заемщиком. Отношения между заимодавцем и заемщиком, как бы ни относятся к самому институту займа (кредита), действительно особенны. Они непременно оформляются юридически или в аналогичной правообразной форме. В качестве таковых они, в самом деле, значимы для устройства общества. Однако можно ли предположить какую-то правоотношенность отношений между домохозяином и злоумышленником, возникающих спонтанно и к тому же против воли одной из сторон? С точки зрения обязанности домохозяин не находится ни в каких отношениях со злоумышленником, просто потому, что это злоумышленник. В отношениях со злоумышленником домохозяин — *в естественном состоянии*. Это состояние, при котором он может исходить исключительно из своего собственного интереса. Более того, потенциально это состояние войны всех против всех.

Во избежание недоразумений, порой возникающих, как это ни странно, относительно новоевропейских концепций естественного состояния, есть необходимость оговориться, что под естественным состоянием понимается не животное и не природное состояние. Это даже не непременно состояние варварства, хотя в функциональном плане его и можно представить, допустим, по Гоббсу, как состояние изначальное. В этом состоянии есть свой порядок, во всяком случае, в нем, согласно Гоббсу, действует естественное право. Для нас даже более интересной будет трактовка естественного состояния Гроцием. В трактате «О праве войны и мира», обсуждая допустимость возмездия, в частности по принципу талиона, он говорит об особой ситуации «отсутствия общих судей»⁷. Это — не изначальная ситуация, это — возникшая ситуация. Говоря о естественном состоянии, я имею в виду такую «вторичную» ситуацию — в условиях нелегитимно нарушенного кем-то правового пространства. Как должен вести себя человек по отношению к тому, кто, нарушая существующий правовой порядок, угрожает благополучию и жизни человека или тех, кто находится под его опекой? Может ли он действовать по правилам человеческого обхождения или по закону, если правила и закон попораны самим злоумышленником (и в отношении

⁷ Гроций Г. О праве войны и мира [II, XX, VIII, 6]. М.: Госюрлитиздат, 1956. С. 460, 461.

ях с ним правилами и законом попросту не являются) в условиях, когда нет сил и возможности своим личным примером возратить злоумышленника в пространство правил (и тем самым восстановить правила)? Может ли он надеяться на суд и правопорядок, если уже возникло состояние «отсутствия общих судей» и порядок не действует? Такова ситуация домохозяина: перед ним злоумышленник, он является очевидной и неминуемой угрозой его другу, которому он предоставил кров и убежище. Кант, как бы зажмурившись, говорит о долге перед человеком, перед человечеством, о долге человечности и, явно забыв о том, кому грозит смертельная опасность, настаивает на необходимости сотрудничества честного человека со злоумышленником и отрицает такую необходимость в отношении с тем, для которого поддержка и защита друга жизненно насущны.

Неверно думать, будто пока злоумышленник не претворил свои злые умыслы в практические действия, домохозяин сохраняет с ним правовые отношения. В отличие от семерых козлят, доверившихся нежному голоску и благообразному виду прикрывшегося козлиной шкурой волка, домохозяину, если он не наивный простачок, не надо гадать, кто перед ним. Кант прямо говорит, что друга преследует злоумышленник, иными словами, домохозяин знает и понимает, кто стучится к нему в дом и что значит их вопрос о друге. Высказываемые порой сомнения на этот счет: «Откуда человек знает, злоумышленник перед ним или нет», — следует признать по меньшей мере простодушными. Мы должны здесь только следовать сюжету, который обсуждает Кант, недвусмысленно указывающий: вот — друг, вот — злоумышленник. В жизни человек часто оказывается в ситуациях, когда у него возникают превратные впечатления о людях, с которыми его сводят обстоятельства. Человеку не остается ничего другого, как ориентироваться на свой жизненный опыт и на соответствующее понимание ситуации. Относиться к другим с уважением и, значит, потенциально, с доверием, но при этом соблюдать предосторожность. Ни о каком универсальном и обобщенном знании здесь говорить нельзя. Разумеется, в массе ситуаций мы принимаем решение интуитивно. В стереотипных ситуациях, по имеющемуся прецеденту, по своему и известному чужому опыту. Иногда случаются неординарные ситуации, когда нет времени на обдумывание, и мы принимаем решение на свой страх и риск, следуя своей интуиции. Это могут быть удачные решения, а могут быть неудачные. Моральные решения по своей природе рефлексивны, по крайней мере в том смысле, что человек должен отдавать себе отчет в том, что он делает, т.е. брать на себя ответственность за принимаемые решения и их последствия. Именно такого типа ситуация, обсуждаемая Кантом с подачи Констанана: я сам должен принимать решение, я сам являюсь субъектом понимания того, какие у меня обязанности, и я сам являюсь судьей своего решения. При этом я могу ошибиться и за ошибку должен буду ответить.

Домохозяину не надо ждать свершения злых умыслов, чтобы решить, что правовые отношения более не имеют места. Обсуждая этот аспект проблемы и настаивая на сохранении правовых отношений между домохозяином и злоумышленником, Йон-Гук Ким полагает, что злоумышленник, если и отказался от каких-то своих обязательств, то это обязательства по отношению к преследуемому другу, а не по отношению к домохозяину. Поэтому его вопросы к домохозяину о местонахождении друга оправданны, и он является злоумышленником только для преследуемого друга⁸. — Выходит, домохозяин должен ждать, когда злоумышленник проявит в отношении него угрозу или прямое насилие, чтобы начать защищаться всеми возможными средствами, в том числе и с помощью обмана? При таком подходе по сути воспроизводится кантовское видение общества как общества атомарных, коммунитарно и коммуникативно индифферентных индивидов. Поэтому и получается, что домохозяин оказывается словно только что родившимся, и его практическое понимание жизни нулевое, его сознание — *tabula rasa* или, точнее, в состоянии полной амнезии; появившиеся перед ним злоумышленники — единственные для него живые существа, и лишь перед ними он может осознавать какие-либо обязанности.

Думаю, что в данной ситуации только об отношениях домохозяина с другом мы можем говорить о *договорных*, в естественно-правовом смысле, отношениях, т.е. отношениях обязанности. Причем это сложные, двойные обязанности: не только обязанности дружбы, но и обязанности гостеприимства. Самим фактом предоставления убежища другу дается *обещание* защиты. И к этому аспекту ситуации нужно отнести все то, что Кант говорил по поводу заведомо ложных обещаний. Однако это и не принимается во внимание Кантом, для которого некая обязанность домохозяина по отношению к злоумышленнику фактически предстает приоритетной в сравнении с обязанностью по отношению к другу, к тому же соединенной с обязанностью гостеприимства, а также с обязанностью, принятой по факту предоставления другу убежища. Полагаю, у домохозяина в данной ситуации действительно нет никаких обязанностей перед злоумышленником и вместе с тем, наоборот, есть определенные обязанности перед другом.

Впрочем, я готов на попятный шаг и могу согласиться вслед за Кантом признать, что у домохозяина есть какие-то обязанности по отношению к злоумышленнику, при условии сохранения признания его обязанностей по отношению к другу. И тогда этический контекст данного сюжета меняется, и мы имеем *конфликт обязанностей*. В принципе это очень важный момент человеческих отношений, правовых и нравственных. Для разрешения конфликта обязанностей необходимо понимание их разнородности, не только по содержанию, но и по характеру импе-

⁸ См. Мясников А. Г. Современные социально-этические трактовки кантовского запрета лжи // Этическая мысль. Вып. 7. М.: ИФРАН, 2006. С. 152.

ративности: обязанности человека по отношению к близким сильнее обязанностей по отношению к посторонним и тем более чужим, к кому, разумеется, относится и злоумышленник. Незамечание этого конфликта, как и факта возможного конфликта обязанностей вообще, выражает непонимание нравственности и того, как она функционирует практически, что чревато по меньшей мере неполнотой анализа, а в конечном счете, как мы видим в случае с Кантом, и скрытой апологией аморализма — в виде признания допустимости предательства по отношению к гостю и другу ради личной честности перед злоумышленником⁹.

Этически-аналитическая недостаточность абсолютистских решений в подобных рассуждениях хорошо проявляется при варьировании обсуждаемого сюжета, даже ограниченном. Сюжет может быть содержательно дифференцирован по разным характеристикам, касающимся беглеца и преследователей: 1. В доме может найти убежище (а) друг, как в нашем сюжете, но может и не друг, а (б) попросивший об укрытии посторонний или (в) ворвавшийся в поиске убежища незнакомец, или (г) просто недруг, к тому же захвативший в заложники домочадцев. 2. Беглеца могут преследовать (а) злоумышленники, а может и (б) полиция. 3. Относительно нравственного статуса лица, скрывающегося в доме домохозяйину может быть достоверно известно, что (а) он невиновен или что (б) виновен¹⁰. В случае (а) и (б) у домохозяйина есть обязанности по отношению к находящемуся в доме, т.е. по отношению к тому, кому он предоставил убежище. По отношению к ворвавшемуся в дом, да к тому же ворвавшемуся с применением насилия, у него нет никаких обязательств. У него нет обязательств по отношению к злоумышленнику, но у него есть правовая обязанность не препятствовать полиции. Тем более не препятствовать, если он знает, что человек, которому он предоставил убежище, виновен. Однако же он предоставил другому убежище, и тем самым взял на себя обязательство его оберегать. Ситуация тем более усугубляется в случае, когда полиция преследует человека, которому убежище предоставлено при обоснованной уверенности в его невиновности.

Очевидно, что при предлагаемом подходе не может быть универсального решения для той конфликтной ситуации, в которую попал домохозяйин. И, наоборот, установки абсолютистской этики здесь могут привлекать возможностью однозначных и определенных решений.

⁹ Характерно, что в «Метафизике нравов» проблема лжи разбирается не в контексте человеческих отношений, а в связи с «долгом человека перед самим собой, рассматриваемом как моральное существо» (*Кант И. Метафизика нравов // Указ. изд. С. 366–369*), при том что в «Лекциях по этике» Кант говорит о лжи и правдивости в связи с обязанностями именно по отношению к другим.

¹⁰ Не говорю о том, что злоумышленник мог не друга преследовать, а прийти в дом и потребовать от хозяина выдачи ближайшего родственника, подозреваемого в неблагонадежности. Что же, надо не известно кому выдать на смерть сына и брата только ради справедливости перед человечеством?

С точки зрения Канта и его последователей, поведение домохозяина не должно зависеть от перечисленных и возможных других частных характеристик ситуации. Однако если все эти различия не имеют значения для принятия домохозяином решения относительно того, как себя вести с преследователями (а именно так получается при этико-абсолютистском подходе), то этике остается лишь отвлеченный анализ морально-философских категорий, и нет ничего в поведении человека и отношениях между людьми, что может быть предметом ее исследовательского интереса. Какой вообще смысл в этике, если ее рекомендации ситуативно индифферентны или, иными словами, если этика не практична? По-видимому, в случае названных выше конфликтов обязанностей нельзя дать универсальных решений. Это должны быть ситуационно и индивидуально релевантные решения. Можно сказать, что здесь должна вступить в силу *прикладная этика*, одним из предметов которой и является не «индивидуально-массовое поведение» (по выражению О. Г. Дробницкого), как обстоит дело в моральной философии, а индивидуально-ситуационное поведение. Другой вопрос, насколько этика в ее современном виде уже готова к такого рода анализу.

В кантовском рассуждении есть признаки, позволяющие предположить, что он обращал внимание на практическую сторону, — однако при твердом убеждении в том, что человек *не ведает* намерений и смысла действий других и не контролирует последствий своих поступков. Так, в пользу правдивого ответа на вопрос злоумышленника, т.е. в пользу выдачи друга он приводит следующий довод. Представим, говорит Кант, что домохозяин ради друга отвечает ложью на вопрос злоумышленника; а в это время, друг, поняв, что ему угрожает опасность, незаметно выходит из дома, убийца же (в кантовском тексте «злоумышленник» случайно трансформируется в «убийцу», что, несомненно, усиливает драматизм ситуации), встречает его на дороге и совершает преступление. По этому поводу Кант утверждает, что в этом случае, домохозяин будет по праву «привлечен к ответственности как виновник его смерти»¹¹. И наоборот, если домохозяин говорит правду, он никакой ответственности за последствия не несет, так как не он сам, а случай становится причиной вреда, на который оказывается обреченным его друг. Домохозяин не свободен в своем выборе, он понуждаем внешней силой к ответу перед злоумышленником, а говорить правду он смеет по закону.

К тому же — у Канта намечается потенциальное развитие ситуации — пока домохозяин отвечает чистосердечно злоумышленнику, исполняя долг правдивости, происходящим могут забеспокоиться соседи, сбежаться и схватить убийцу. «Если ты своею *ложью* помешал замышляющему убийство исполнить его намерение, то ты, последовательно развивая свою мысль Кант, несешь юридическую ответственность за все могущие произойти последствия. Но если ты остался в пределах стро-

¹¹ Кант И. О мнимом праве лгать из человеколюбия // Указ. изд. С. 294.

гой истины, публичное правосудие ни к чему не может придраться, каковы бы ни были непредвиденные последствия твоего поступка»¹². Понятно, что из этого следует лишь один вывод: не делать ничего, а только следовать предписаниям, прячась за них от возможной ответственности. Таким образом, получается, что домохозяин при своей правдивости, предвидимые прямые и неминуемые последствия которой очевидны и которая предоставляет возможность действовать «случаю», — остается невиновным и не несет ответственности. И, наоборот, при маловероятном стечении обстоятельств, когда при дезориентации злоумышленника, непредвиденном бегстве друга в направлении, случайно совпадающем с тем, что было указано дезориентацией, и его обнаружении злоумышленником, — домохозяин оказывается ответственным за случившиеся из стечения обстоятельств последствия.

Но разве друг оказывается схваченным потому, что домохозяин сказал *неправду*, а не потому, что маршрут его бегства *лишь по злему стечению* обстоятельств пересекся с путем преследуемого его злоумышленника? Сам факт этого пересечения не только случаен, но и не является предметом ответственности домохозяина. Так что уверенность Канта в том, что в случае гибели друга при таких обстоятельствах (когда домохозяин солгал, а друга-то и схватили), домохозяин должен нести юридическую ответственность, не имеет оснований. И, наоборот, если я говорю правду, т.е. выдаю друга, и его схватывают, то это как раз происходит внутри пространства моей ответственности, и в таком случае я виновен в содействии злоумышленнику.

Кант, на мой взгляд, рассматривает ситуацию в каком-то абсурдном свете: говоря, что в случае, когда говоришь правду, и друга хватают, скорее всего, для того чтобы убить, ты не несешь никакой ответственности, а когда ты солгал, и друга поймали, ты несешь ответственность. Получается, что когда вследствие твоей правды друга убивают, это дело случая, и твоей вины здесь нет, а когда его хватают и убивают вследствие того, что он побежал дальше и случайно попался в руки преследователей (а вовсе не вследствие того, что ты сказал неправду: *после того, не значит, по причине того*), твоя вина есть. Логика такого нормативного рассуждения не ясна.

Кант не случайно в обсуждении данного случая не принимает во внимание друга. Для Канта не существуют *другие* как конкретные другие. В кантовской этике нет *Другого* в смысле фейербаховского *Ты*, отличного от *Я*. В этом смысле Кант ограничивает анализ морали анализом того, что происходит в голове единичного человека перед лицом Абсолюта, что, конечно, тоже очень важно в плане перфекционистского измерения морали. И соответственно он выстраивает анализ морального мышления. Поэтому он не может анализировать моральные *отношения*. Позиция Канта в этом плане типична для рационалистической

¹² Там же.

философии Нового времени. Ведь за незначительными исключениями моральная философия Нового времени не ведаёт *Другого*¹³. Кант не чувствителен к коммуникативным отношениям, к возникающим в них ожиданиям и обязательствам. И в данном случае, говоря о долге правдивости, Кант имеет в виду не специальный долг перед злоумышленником, а абстрактный долг перед законом; постулируя безусловную ответственность перед законом, он фактически не предполагает никакой ответственности перед конкретным человеком, не просто ближним, но к тому же и близким.

Конечно, человек далеко не всегда способен в полной мере отвечать за последствия своих поступков, тем более в нестандартных условиях чьего-либо (революционного или контрреволюционного, или тоталитарного, или криминального) произвола. Кант в этом прав. Однако отсюда не следует, что человек вообще не отвечает за свои поступки. Если же кто-либо попытается, ухватившись за эту мысль морального философа, снять с себя ответственность за себя и свои поступки, к нему легко можно предъявить суровые нравственные претензии — причем по Канту же (но как автору «Основоположений к метафизике нравов») — за отказ от сохранения и совершенствования себя в качестве нравственного субъекта. Отказом от ответственности, в особенности моральной ответственности, человек лишает себя членства в ноуменальном мире.

Вообще говоря, ложь как таковая, в принципе недопустима. В первую очередь, недопустима ложь при даче обещаний. Недопустима ложь, наносящая кому-либо ущерб. Недопустима корыстная ложь. Но есть ситуации, когда во имя морально оправданного блага (т.е. не из корысти) ложь оказывается допустимой. Она не становится от этого морально положительной; но она необходима для того, чтобы избежать *большого зла*¹⁴. Кант говорит о том, что любая ложь разрушительна для общества. Но не менее разрушительной для общества оказывается правда, утверждаемая ценой жизни, здоровья, благополучия других людей. Не может быть предпочтительной правдивость, если она оказывается условием *несправедливости*.

Таким образом, предлагаемым рассуждением я не только ставлю под вопрос обоснованность кантовского настояния на абсолютности требования «Не лги», но и, по большому счету, возможность абсолютных мо-

¹³ С понимания того, что кантовская этика — это этика «атомарного индивида», начались мои сомнения в этике Канта. А продолжились они благодаря пониманию действительного смысла кантовской аргументации в обсуждаемом эссе, по логике которой обоснование безусловной недопустимости лжи имеет в качестве оборотной своей стороны скрытое оправдание предательства. Запрет на один тип лжи дает отмашку для другого типа лжи.

¹⁴ Не следует сразу подозревать утверждающего это в эгоистическом релятивизме. Этот тезис высказывается с учетом того, что в морали если достаточно нормативных и ценностных средств для подавления корысти, эгоизма, своеволия и произвола.

ральных принципов вообще. Такие общие моральные принципы, как «Не лги», «Не причиняй насилия», а также «Не вреди», «Делай добро», не имеют прямого действия, и кантовский анализ данного конкретного примера хорошо это показывает. Они выполняют роль ценностных ориентиров, принципиальных установок в принятии человеком морально оправданных решений. Однако без их адаптации к конкретным человеческим ситуациям, в нравственном отношении поливекторным и разнокачественным, легко можно прийти к результатам, прямо противоположным тому, что эти общие принципы утверждают. Поэтому в любых нравственных системах провозглашение общих принципов сопровождается менее общими, частными по содержанию требованиями и правилами, обеспечивающими определенность и действенность общих принципов. И всегда предполагается, что они применяются в конкретных ситуациях на основе решений, принимаемых морально-ответственными, критически и реалистически мыслящими индивидами, в частности, отдающими себе отчет в том, чем друг отличается от злоумышленника.

Д. И. ДУБРОВСКИЙ

К вопросу о добродетельном обмане

Меня давно интересовала проблема обмана. В свое время я написал книгу «Обман. Философско-психологический анализ» (1994), в которой была специальная глава, посвященная добродетельному обману и проводилось различие между *доброжелательным* обманом и *добродетельным* обманом (в первом акцент ставится на мотивации, во втором — на его результате, реальных последствиях). Как мне кажется, анализ феномена добродетельного обмана имеет связь с обсуждением вопроса, поставленным Кантом.

В прошедшей дискуссии и в статьях этого выпуска были высказаны две позиции. На мой взгляд, обе стороны по-своему правы, но в разных отношениях. А. А. Гусейнов прав в том отношении, что этическая норма, запрещающая ложь, должна относиться ко всем случаям, иначе она теряет смысл в качестве общего правила, а тем самым и в качестве санкционирующего регулятива. Поэтому Кант и предлагает чисто формальное решение. Однако приложение этического (или юридического) принципа к конкретному случаю способно создавать парадоксальную ситуацию, требующую специального методологического анализа. Эти вопросы вынесены у Канта за скобки. Между тем этическая оценка конкретного поступка человека связана зачастую с учетом *ряда* этических норм, а не *одной* единственной. Но разные этические нормы такого же ценностного ранга, как «не лги» (например, «не убий» и т.п.), не имеют между собой однозначных логических отношений. Кроме того, само понятие лжи требует тщательного анализа (скажем, является ли ложью молчание в ответ на вопрос или двусмысленный ответ, который, хотя и не содержит ложных утверждений, допускает разную интерпретацию). Надо прямо сказать: какие бы удачные и логически безупречные теоретические конструкции мы ни создавали, какие бы незыблемые максимы ни провозглашали, их невозможно уберечь от контакта с эмпи-

рической реальностью и здравым смыслом. Я глубоко сомневаюсь, что Кант действительно выдал бы своего друга злонамеренным субъектам, следуя неукоснительно лишь одному формальному требованию. Ведь этим он нарушил бы другие не менее значимые нормы нравственности.

Поэтому я склонен поддержать Р.Г. Апресяна в его критике Канта. Мы здесь сталкиваемся с проблемой общего и единичного, теоретического и эмпирического, абсолютного и относительного. Я согласен, что требование «Не лги» вряд ли может быть принято в некоем абсолютном смысле, как единственный и достаточный критерий нравственности поступка. Апресян справедливо отмечает, что нормы морали негомогенны. Возникает проблема соотношения нескольких нравственных принципов, ибо ни один нравственный принцип не может быть изолирован, самодостаточен, он — часть некоторого морального канона. Эта проблема представляет главную теоретическую трудность. Моральные нормы — это утверждения теоретического вида, в отличие от эмпирических утверждений. Мы же рассуждали здесь, так сказать, эмпирически: как следует поступить в данном конкретном случае. Как оценить в нравственном отношении ответ хозяина дома? В такой ситуации всегда возникает задача соотношения теоретического и эмпирического. Это весьма интересная проблема, и я думаю, для специалиста по этике она очень важна в том плане, что отношение эмпирических суждений и теоретических — нелинейно, многомерно, существенно зависит, как сказали бы представители социальной эпистемологии, от *контекста*. Не вызывает сомнений определенная автономность эмпирических суждений, несмотря на то, что всякий факт теоретически нагружен. Здесь всегда возникает вопрос о мере этой нагруженности, об инвариантности факта в разных контекстах. Приложение общего правила к единичному случаю не представляет никакой проблемы, когда мы имеем дело с формализованной системой знания (как, например, в геометрии). Но этика не обладает концептуальной организацией такого типа, а постольку и средствами строго однозначного решения при логических переходах от общего к единичному.

На мой взгляд, *эпистемологический* анализ может быть весьма полезен при осмыслении проблемы, поставленной Кантом. Более того, здесь желателен не только эпистемологический подход, но и *онтологический* план анализа, который рассматривает вопрос о *способе существования* моральной нормы (как определенной социальной *реальности*), о ее воплощенности в структуре сознания индивидуального субъекта и, следовательно, о ее реальной действительности. А тем самым становится актуальным и *праксеологический* план анализа, ибо реальное существование моральной нормы, ее действительность зависит не только от знания содержания этой нормы и желания следовать ей, но от *воли*, от «обязующего волепринуждения». Слабость

воли — типичное препятствие для реализации высоких нравственных требований, причина соскальзывания на более низкие ценностные уровни и последующего выстраивания «убедительных» самооправданий, в которых, кстати, используются нередко формальные обоснования.

Я хотел бы обратить ваше внимание на один исторический эпизод. Это как раз аналогичный случай. События происходили во времена Нерона. Вольноотпущенница Эпихарида стала участником знаменитого заговора Пизона. У нее не было никаких личных счетов с Нероном, в отличие от других заговорщиков. Она просто его ненавидела как тирана, поправшего все нормы нравственности и человечности. Суть в том, что ее арестовали первую и жестоко пытали — жгли каленым железом, перебили ноги, поднимали на дыбу. Она всё отрицала. А Нерону уже многое было известно. Он сказал палачам: «Не может быть, чтобы женское тело выдержало такие пытки. Продолжайте!». Когда на следующий день, ее, изувеченную, вновь собрались пытать, она покончила жизнь самоубийством. Триста мужчин участников заговора, центурионы, сенаторы, которых даже не подвергали пыткам, все предали друг друга, все до единого. А Эпихарида, единственная женщина, которую жестоко пытали, не предала никого. В свое время меня этот факт настолько поразило, что я, собрав довольно обширный материал, написал об Эпихариде (эссе «Величие Эпихариды» вошло и в вышеупомянутую мою книгу о проблеме обмана). Разве не удивительно: триста мужчин предали, а одна женщина — нет! Какая нужна была для этого сила духа, сила верности! Главным доносчиком, открывшим Нерону правду, был Милих, вольноотпущенник сенатора Сцевина — одного из главных участников заговора; тем самым он предал своего патрона, который оказал ему столько благодеяний. Чей же поступок отвечает канонам морали и человечности — Милиха или Эпихариды?

Здесь уместно будет подчеркнуть, что проблема добродетельного обмана остается слабо исследованной, она включает сложные вопросы, которые не имеют общего решения. Тем не менее явления добродетельного обмана обладают убедительными эмпирическими подтверждениями, и они бросают вызов позиции Канта. Это в еще большей мере относится к феномену *самообмана*, как важнейшему фактору аутокоммуникации, способу поддержания идентичности и самооценности личности. Феномен самообмана присущ всем людям, в том числе и великим философам. Подлежит ли он этической оценке? И если да, то как можно подступить к решению подобного вопроса? Уже при первом шаге анализа здесь возникают те же теоретические трудности, та же парадоксальная ситуация, что и в сегодняшнем обсуждении случая Канта.

Однако я думаю все же, что эта парадоксальная ситуация — во многом следствие слабой разработки проблемы обмана и чрезмерной на-

шей укорененности в привычных клише классического этапа развития философии. В условиях информационного общества теоретическое осмысление феномена обмана приобретает исключительно высокую актуальность. И здесь вполне уместны так называемые постнеклассические подходы, которые, не отрицая достижений классики, способны выявить новые теоретические измерения данной проблемы и стимулировать создание новых средств для ее разработки.

Э. Ю. СОЛОВЬЕВ

Человек под допросом (нелживость, правдивость и право на молчание)

Серьезную заслугу Р.Г. Апресяна я вижу в демонстрации того, что статья Канта «О мнимом праве лгать из человеколюбия» логически небрежна и, строго говоря, не соответствует заголовку. В ней обсуждается вовсе не противоречие между *долгом* правдивости и человеколюбием как *склонностью*. Речь идет о конфликте *между обязанностями*. Первая — универсальное требование правдивости, вторая — добровольно принятая (особая) обязанность по защите человека, которому дается убежище. Вторая, как ни крутись, попирается, и трудно не согласиться с горьким обвинением Апресяна: моральное решение, которое отстаивает Кант, граничит с апологией предательства. Добавлю, что критика Апресяна вообще попадает в одну из самых болезненных точек кантовской моралистики, ибо последняя постоянно сталкивает с проблемой конфликта обязанностей и столь же постоянно обходит данную проблему с робкой осмотрительностью.

Вместе с тем моральное решение «ситуации третьего примера», которое считает правильным сам Апресян, меня тоже не устраивает.

Злодея, преследующего свою жертву, позволительно и даже следует обмануть, — так полагает Р.Г. Апресян и, я уверен, еще многие-многие люди.

С печалью заявляю: нет, по строгому нравственному счету, и злодея обманывать непозволительно, поскольку обман (как и убийство) подразумевает отношение к человеку как к нечеловеку¹. Права на такое отношение не может дать никакая особая обязанность.

«Третий пример» (в дальнейшем я буду называть его «пример Канта — Констанана») забрасывает нас в морально-практическую антино-

¹ В терминологии Канта — «как к средству и только средству».

мию: в общении с кантовским злодеем нельзя быть обманщиком (лжецом), но и правдивым ответчиком («правдецом») тоже нельзя. А что можно? А можно (и следует) не быть ни обманщиком, ни правдецом, или (что то же самое) быть *всего лишь и только нелжецом*. Как это понимать?

Краткий ответ на данный вопрос я попробовал дать в книге «Категорический императив нравственности и права». Позволю себе привести соответствующий текст: отвечая Констану, «Кант полемизировал столь запальчиво и страстно, что отождествил требование «никогда не лгать» с требованием «всегда говорить правду» и проскочил мимо возможности, скупой означенной в других его сочинениях, — возможности умолчания, мужественного и бескомпромиссного отказа от ответа. Между тем в ситуации, обрисованной Констаном (как и во многих других, ей подобных, — например, в ситуации воина, попавшего в плен к врагу, или гражданина, вызванного свидетелем на заведомо сфабрикованный судебный процесс), умолчание сплошь и рядом оказывается единственно моральным решением»².

Здесь я хотел бы разъяснить и развить данный тезис.

Прежде всего, о том, что могло остаться не расслышанным. Под умолчанием я понимаю не утаивание какой-либо «доли» или «аспекта» сообщаемой правды, а принципиальный отказ от разговора — общения по данному конкретному поводу. *Невысказывание* правды перестает при этом быть дипломатичной недоговоренностью и делается цельным, честным, открытым, а потому правдивым *поступком*. Более того, своим откровенным уведомлением об умолчании я утверждаю, что коммуникация *должна быть* обоюдно правдивой, что только таковую я *признаю*, и что мое поведение не имеет ничего общего ни с осмотровым уклонением от действия, ни с атмосферой фальшивого секретничанья и перешептывания.

То, что молчание может быть правилом действия правдеца, даже святого, понималось очень давно. Вспомним об имени Будды — Шакьямуни (молчальник из рода Шакья). Вспомним септическое «воздержание от суждений» или обеты речевой аскезы, известные и восточному, и западному монашеству. Вспомним, наконец, наш отечественный исихазм.

В эпоху Канта — эпоху Просвещения — ценность безмолвия, уважение к *умению молчать* потускнели и стерлись. Вся политическая антропология того времени была замкнута на идею первоначального общественного договора, т.е. всеобщего гласного конституирования человеческого общежития. Как бы ни мыслился этот договор по содержанию, он непременно предполагал публичную правдивость договаривающихся индивидов, их готовность обо всем высказываться откровенно и до конца.

² Соловьев Э. Ю. Категорический императив нравственности и права. М.: Прогресс-Традиция, 2005. С. 79.

Это принуждение к искренности выразительно заявляет о себе и в реальной истории первых демократических режимов. Такова публичная исповедь в протестантских общинах Новой Англии, первых очагах американской договорно-правовой культуры. Такова атмосфера диспутирующих собраний в эпоху французской революции. От каждого, кто поднимался на их трибуны, могли потребовать, чтобы он был «искренен, как на духу», отчитываясь и в своих заветных чаяниях, и в тайных пороках. Дух митинга соединялся с духом трибунала, а дискуссия быстро превращалась в перекрестный допрос. Глубокое недовольство этой формой публичной жизни, совершенно очевидное на момент крушения якобинской диктатуры, по-новому очертило вопрос о достоинстве молчания и, что особенно существенно, *о праве на высказывание или умолчание*. Статья Констан в журнале «Франция в 1797 году» пришлось на период продолжающихся критических расчетов с радикальным республиканизмом, и только что обозначенный вопрос стал для нее ключевым.

Кант следующим образом резюмирует основной тезис Констан: «*Говорить правду есть обязанность, но только в отношении того, кто имеет право на правду*»³. Резюме достаточно корректно, однако сразу обращает на себя внимание, что проблемного поля, откликом на которое был тезис Констан (обстановки публичной исповеди, дознания, допроса), Кант как бы вообще не замечает. Он атакует выражение «иметь право на правду» и переводит все рассуждение в совершенно иную, не интересовавшую Констан, смысловую плоскость.

Формула «иметь право на правду» действительно крайне неудачна. Выражаясь более точно, Констан должен был бы сказать: «Говорить правду есть обязанность, но только в отношении того, кто имеет право на получение составляющих ее сведений». Или, в соответствии с современной процессуально-правовой лексикой: «Сообщение информации может быть обязанностью, но только в отношении того, кто имеет право на ее получение». Если бы Констан более строго и определенно выделил и обозначил ситуацию *опроса и ответствования*, Кант, возможно, хоть какое-то время удерживал бы свою мысль в русле констановской (французской) полемики. Формула же «право на правду», в силу ее спекулятивной абстрактности, позволила искусно подменить тему.

В рассуждении Констан «право на правду» полагается и исследуется на стороне спрашивающего, выведывающего, дознающего. Кант переносит его на сторону ответствующего — на самого высказывающегося и мыслящего индивида, и демонстрирует, что в этом случае оно граничит с нелепостью. Правда (истина) противится различению «моего» и «твоего», столь очевидному в трактовке имущественных отношений; считать какую-либо истину «своей» значило бы допускать, будто «от нашей воли» зависит, чтобы известное положение было истинно или лож-

³ Кант И. О мнимом праве лгать из человеколюбия // Трактаты и письма / Ред. А. В. Гулыга. М.: Наука, 1980. С. 292.

но, а это была бы странная логика»⁴. Разъясняя данный тезис, Кант в заключении статьи декларирует: «Истина не есть владение, право на которое предоставляется одному и отнимается у другого»⁵.

Это заявление есть не что иное, как казуистическое оформление тезиса, неоднократно разъяснявшегося Кантом в его лекциях по логике: истина должна мыслиться как достояние *общечеловеческое* (в социальном обиходе — *ничейное*). Казуистика заключается в том, что это («анти-собственническое») понимание истины локализовано на фигуре домохозяина. Но спрашивается: разве оценка злоумышленника не должна подчиниться той же логике? Разве допустимо совершенно собственническое *посягательство* на то, что может быть всего лишь всеобщим достоянием?

Злоумышленник в примере Канта—Констана печется вовсе не о том, чтобы сделаться «совладельцем широкого общего богатства познания»⁶. Даже об оглашении (то бишь *обнародовании*) секрета, которым располагает домохозяин, он не помышляет. Злоумышленник просто требует, чтобы домохозяин как *собственник с собственником*, межлично и тайно поделился с ним шкурно необходимой для него фактической информацией. Но если так, то право *получить истину* (на стороне злоумышленника) должно отвергаться так же решительно, как и право *утаивать истину* (на стороне домохозяина). Рассуждение заводит в казуистический тупик и заставляет вернуться на проблемное поле, очерченное Констаном.

* * *

Нельзя сказать, что Кант этого проблемного поля вообще не видит. Нет, видит, но не работает на нем — не применяет к нему аналитический инструментарий трансцендентальной этики, что, на мой взгляд, могло бы дать весьма любопытные результаты.

Обращают на себя внимание два высказывания Канта: (1) «каждый человек имеет [...] строжайшую обязанность быть правдивым в *высказываниях, которых он не может избежать*»⁷; (2) для каждого человека «*если уж он должен высказаться*) правдивость есть его безусловная обязанность»⁸. Задумаемся над тем, что попадает здесь в оговорку, — над выражениями, которые я выделил курсивом. Что такое «высказывания, которых нельзя избежать»? Какое «если уж» имеет в виду Кант, когда говорит о долге высказывания? Совершенно очевидно, что

⁴ Там же.

⁵ Там же. С. 296.

⁶ Об этом понятии Канта см. Мясников А. Г. Трансрелигиозность морали // Свобода, собственность и нравственность. Пенза, 2003. С. 7.

⁷ Кант И. О мнимом праве лгать из человеколюбия. С. 295.

⁸ Там же. С. 296.

акт высказывания (акт сообщения известных сведений) вовсе не мыслится Кантом как нравственно неизбежный *при всех обстоятельствах* и что долг высказывания подразумевает какие-то условия, то есть, по строгому счету, *не является* категорически обязательным. Человек имеет полную свободу («естественное право») высказывания или невысказывания, и безусловный долг правдивости падает на него, только если («если уж») он выбрал именно высказывание. Выбор высказывания определяется так же, как и выбор любого другого поступка: высказывание обязательно (или, по крайней мере, желательно), если оно отвечает понятию доброго дела. Высказывание не только не обязательно, но и недозволительно, если оно вовлекает в дела сомнительные, дурные и преступные. Требовательность этого недозволения становится максимальной, коль скоро вовлечение моего слова в дурное дело приобретает агрессивно-принудительный характер. Там, где словесное обращение ко мне содержит покушение на саму свободу высказывания или невысказывания, где вопрошание превращается в *произвольный допрос под угрозой*, – невысказывание (молчание) делается долгом. Ситуация произвольного допроса снимает с человека обязанность правдивости, хотя сознание ее безусловной значимости при этом не оспаривается и не колеблется.

Такова точка зрения, которую я хотел бы противопоставить точке зрения Канта и которая, на мой взгляд, является не только правильной, но еще и *строгим кантовской*. Она адекватна теории категорического императива, устанавливающей взаимодополнительность всеобщих безусловных требований и их неперемного автономного признания. Начало всеобщее-безусловное прямо и непосредственно выражает себя в долге правдивости; начало автономии – в совершенной свободе выбора высказывания или невысказывания. Последняя может ограничиваться лишь в особых обстоятельствах и лишь по закону государства, отвечающему всеобщему принципу права. Грубейшим и типовым правонарушением в сфере речевого общения является произвольно учиняемый допрос (частный или государственный). В ответ на него нравственная личность обязана молчать и вправе даже затвориться в молчании.

Позволю себе вернуться к примеру Канта–Констана и еще раз рассмотреть его в свете только что сформулированных трансцендентально-практических деклараций.

Ключевые слова в тексте примера – это, на мой взгляд, «злоумышленник», «принуждение», «насилие», беседа «под угрозой». Домохозяин не просто расспрашивают; он подвергается произвольному и наглому дознанию. Злоумышленник, вторгшийся в его жилище, как бы присваивает себе прерогативу государства и его чиновников (скажем, судебных приставов) и применяет к домохозяину одну из процедур *тиранического правосудия*. Думается, как раз это и сообщает всей ситуации предельную, антиномическую остроту. Домохозяин сталки-

вается с конфликтом обязанностей, но не с тем, который Р.Г. Апресян ставит во главу угла, а с тем, который лишь между прочим, лишь «факультативно» им затрагивается. С одной стороны, обязанность откровенности и правдивости в отношении любого и всякого человека. С другой — обязанность не участвовать ни словом, ни делом ни в каких противоправных, тиранических акциях. Для гражданина государства это такой же всеобщий долг, как и быть правдивым. Он существует до и независимо от (особых) обязанностей дружбы и гостеприимства, которые подпитываются человеколюбием. Если обязанность правдивости — это нравственное требование, то обязанность не участвовать в тиранических акциях может быть названа требованием морально-правовым (требованием правосознания). Выбрав принципиальное умолчание в отношениях с допрашивающим злоумышленником, домохозяин отдал бы нравственное предпочтение *морально признанному праву*. При этом долг правдивости ни в коем случае не был бы ни по-пран, ни отринут. Он вполне мог бы быть выполнен как желательный и дополнительный.

Мыслимо и допустимо, что домохозяин в примере Канта—Констана решительно отказывается сообщать злоумышленнику какую-либо информацию о нахождении преследуемой им жертвы, а затем демонстрирует, что этим пресечением разговора он вовсе не подвергает своего собеседника полному ostracism, не собирается вытолкнуть его из мира прав, соглашений и договоров, не относит к разряду нелюдей. Это случилось бы, если бы домохозяин прибег к такому акту правдивости, которого единственно только и заслуживают правонарушители, — к попытке открытого (глаза в глаза), честного *осуждения, усовестления и вразумления*. Замечание, что подобная попытка была бы совершенно идеалистической, прагматически абсурдной, самоубийственной, этической силы не имеет, ибо в предельных ситуациях любое нравственное действие может трактоваться как идеалистическое. Никакая иная правда, кроме правды осуждения в примере Канта—Констана этически неуместна. В разъяснении нуждается лишь то, что и она непременно должна включать в себя правосознательную компоненту: с гражданской решительностью обращаться против феномена произвольно учиняемого допроса.

Ассоциации, относящиеся к тираническому правосудию, — самые оправданные из всех, какие может пробудить пример Канта—Констана. Именно по этому пути направляет читателя сам Кант, когда во второй части статьи оперирует термином «свидетельские показания» в строгом, процессуально-правовом его значении, воспроизводит всеобщий принцип права («равенство в свободе по всеобщему закону»), вспоминает о «судебных злоупотреблениях принуждающей власти» и, наконец, замыкает все свое рассуждение на центральный тезис трактата «К вечному миру»: «Политика должна приноравливаться к праву, а не право к политике»...

Статью «О мнимом праве...» я впервые прочел в 1980 г., вскоре по опубликовании ее русского перевода в издании «И. Кант. Трактаты и письма». Пример Канта—Констана сразу заставил меня вспомнить о событии, случившемся в недалеком прошлом.

В конце 1976 г. появились и тайно пошли по рукам «Зияющие высоты» А. Зиновьева. Вскоре в моем доме раздался звонок: «Эрих, тебя приветствует М. Мы с тобой оба учились на философском факультете МГУ, хотя на разных курсах. Сейчас в буфете Дома журналистов, в узком кругу, шел разговор об антисоветском зиновьевском опусе. Мне сказали, что у тебя с Зиновьевым отношения приятельские. Дай мне его домашний телефон, я очень хотел бы сказать ему пару ласковых». Я ответил так: «По факультету Вас не помню, в последующие годы ничего о Вас не слышал. Телефонов приятелей я незнакомым людям не даю».

Никаким этически значимым рассуждением я себя при этом не обременял, хотя ситуация Зиновьева еще до звонка М., конечно же, обстоятельно мною обдумывалась.

Зиновьев под колпаком: его домашний телефон, несомненно, прослушивается. Сколь многих это должно соблазнять к тому, чтобы, набрав номер Александра Александровича, разом вдуть и в его ухо, и в ухо госбезопасности верноподданнейшие поношения и упреки по адресу автора «Зияющих высот».

Человек, рассуждающий так, как рассуждает А. А. Гусейнов, мог бы спросить: а по какому праву вы сразу подвели вашего М. под юрисдикцию подозрительности? Откуда вы могли знать, что его разговор с Зиновьевым непременно свелся бы к поношениям и упрекам? Разговоры развертываются по-разному, и их смысловые итоги так же мало предвидимы, как фактические результаты любых и всяких действий, затеваемых бранными людьми. Разве можно было начисто исключать, что телефонный контакт Зиновьева и М. (как-никак однокорытников) завершился бы «ласковыми словами» в неироническом, непасквильнтском смысле этого выражения?

Не буду отрицать, что в подобном рассуждении есть свои резоны. Не буду заниматься моралистическими калькуляциями и доказывать, что ограждение от весьма вероятного оскорбления весит значительно больше, чем содействие маловероятной моральной поддержке. Было обстоятельство, которое раньше этих калькуляций качнуло стрелку весов в сторону умолчания.

Речь идет о том, что М. говорил со мной в формате гэбистски наглого фамильярно-товарищеского допроса и на этот коммуникативный формат моя совесть сразу, как бы помимо рассудка, среагировала требованием неучастия и пресечения.

Не могу не заметить, наконец, что своим ответом я не определял М. в существа, лишённые всякого достоинства (в заведомые подлецы, по-

просту говоря). Я сделал бы это, если бы (по логике Р.Г.Апресяна) находчиво солгал: назвал бы, например, номер телефона справочного бюро Курского вокзала, который всегда занят...

Еще раз хочу обратить внимание на то, что мой ответ на звонок М. был мгновенным и не предварялся каким-либо размышлением о добре и зле, честности и порядочности. Не означало ли это, что он целиком определялся неким моральным алгоритмом? — Нет, дело обстояло по-иному. Мгновенностью ответа я был обязан *опыту*, хотя не моему собственному, а чужому — горькому опыту диссидентов-правозащитников, которые к середине семидесятых уже хорошо знали, сколь неожиданными и многообразными бывают допросы и как под допросами следует держаться. С особой, педантической обстоятельностью об этом рассказывал А.Амальрик в специально подготовленной самиздатовской брошюре. Он вооружил интеллигенцию практическим руководством *по умению молчать*, настоятельно необходимым в тогдашней обстановке диффузной подследственности и доношительства.

Сегодня этой обстановки нет, хотя все еще рискованно считать соответствующие благие перемены необратимыми. Наглый произвольный допрос не перестал быть элементом повседневной социальной реальности.

И вот что, пожалуй, самое удивительное: допрос этот грозит нам сегодня и со стороны некоторых демократических завоеваний — со стороны гиперпубличности, или юридически неупорядоченной гласности, если говорить предельно обобщенно.

Под наглый допрос подводят некоторые телевизионные передачи, совершенно игнорирующие понятие приватной тайны. Сколь часто и с каким твердым ощущением правомочия телеведущие спрашивают: Вы допускаете супружескую измену? Вы считаете себя талантом? Вы разводитесь? Вы веруете? — В какого Бога вы веруете?

И как мало людей, готовых не теряться и посылать таких ведущих подалее с помощью политкорректной формулы: «Без комментариев!»

Бульварная пресса с ее *напарафрази* давно созрела для того, чтобы привлечь к себе внимание правозащитного движения, мужавшего в борьбе с органами госбезопасности. Ведь технология этой прессы сегодня совершенно та же, что и у коммунистической Лубянки: подслушивание и подглядывание, «стукачи» и «жучки», монтаж и шантаж. Бульварная пресса действует с хитростью, отличавшей сексотов, и с той наглостью, которую в примере Канта—Констана злодей обнаруживал в отношении хозяина.

В век массовых коммуникаций статья Канта «О мнимом праве лгать из человеколюбия» актуальна в двух отношениях. Во-первых, как до крайности решительная философская и политико-антропологическая прокламация борьбы со всякой ложью (вспомним компроматы черного пиара, за которые давно уже пора бы расплачиваться по обновленному

уголовному кодексу). Во вторых, как затрудненное рассуждение, в обмолвках и оглядках которого неумолимо обозначается вопрос о недопустимости принудительных исповедей и о праве на умолчание. Первая тема энергично очерчена в последние годы в ряде публикаций пензенского кантоведа А. Г. Мясникова. Ко второй я хотел бы привлечь внимание этим моим выступлением.

* * *

В день, когда погибла принцесса Диана, преследуемая папарацци, мне вдруг вспомнилась следующая наивно оптимистическая формула Канта: «мудрая природа поставила публику подлинным судьей наших мыслей».

Формула появилась в 1784 г. (в период наивысшей публицистической активности «кёнигсбергского затворника»), появилась в набросках одного из университетских лекционных курсов. Курс назывался «Человековедение, или философская антропология», но знаменательно, что квалифицированные историки философии непременно включают его еще и в корпус *логических работ* Канта.

Дело в том, что рассуждение о природе, которая делает публику судьей всякого частного мышления, — это фрагмент оригинальной теории верификации, а более точно — кантовского учения о «*сильном критерии истины*»⁹.

И вот что самое существенное: учение о «сильном критерии истины» представляет собой *ближайший смысловой контекст*, в который исторически встраивается статья «О мнимом праве лгать из человеколюбия». Тема прорабатывается Кантом регулярно, на протяжении тридцати лет и именно к середине девяностых годов обретает доктринально определенные выражения. Вот они:

(а) «Один критерий истины заключается в нас¹⁰, а другой лежит вне нас, т.е. в одобрении других»¹¹.

(б) «Свобода сообщения своих мнений, суждений, допущений — это, несомненно, единственное и самое надежное средство для того, чтобы по-настоящему проверять или верифицировать свои знания. И того, кто отнимает эту свободу, следует считать не только заядлым противником распространения человеческих познаний, но и врагом самих людей»¹².

(в) «Разум не создан для того, чтобы быть изолированным, но для того, чтобы полагать себя в общность»¹³.

⁹ «Сильный критерий истины, [т.е.] сравнение своих суждений с суждениями других» (*Kant I. AA, XXIV, 740*).

¹⁰ Этот критерий (т.е. внутреннюю достоверность, логические очевидности *cogito*) Кант склонен именовать «слабым».

¹¹ Immanuel Kant's Menschenkunde oder philosophische Anthropologie / Hrsg. von Fr. Chr. Starke. Hildesheim; New York: Worms, 1976. S. 34–35.

¹² *Kant I. Gesammelte Schriften. Akademie-Ausgabe. XXIV, 150*.

¹³ *Kant I. Refl. 897, AA, XV, 332*.

(г) Настоятельно необходим «такой образ мысли, при котором мы рассматриваем себя и ведем себя не как заключающие в свое Я целый мир, а как граждане мира».

Кантовская версия «сильного критерия истины» — самый энергичный этико-эпистемологический *манифест гласности*, который выработало Новое время. Она (как и весь политический дискурс эпохи ранних буржуазных революций) несовместима с традиционными культурами молчания и с нарождающимся мифо-поэтическим почитанием этих культов (см. прим. 1). Плюс к тому, она ставит под сомнение и любые еще сохраняющиеся институционально-политические формы утаивания и секретности: клановую, корпоративную, церковную и, наконец, государственную. Всему этому противопоставляется планетарная открытость человеческого разума.

Проект подобного открытого общества в конце концов грозит свети на нет и всякую приватную тайну.

Кант девяностых годов не замечает, что собственное его учение, как учение об *интеллектуальной автономии*, непременно запрашивает встречный, контрарный ход мысли.

Суждение отдельного человека, поскольку он разумен, уже от начала обладает вселенским, космополитическим статусом и достоинством (разума не всеобщего просто не может быть). Будучи ограниченным, индивидуальное мышление нуждается в публичной проверке, и эта нужда удовлетворяется через *свободную апелляцию* к неопределенному (в идеале планетарному) людскому сообществу. Но будучи разумно автономным, индивидуальное мышление сознает за собой право отклонить любое эмпирически наличное, локально-социальное *внешнее принуждение* к верификации, а потому и к публичному оглашению. Только этим способом можно противостоять авторитарному контролю над мыслью, который различные социальные институты (корпоративные, партийные, конфессиональные и, наконец, национально-державные) то и дело пытаются учинить *от имени «общества вообще»*. И разумеется, правомочие на такое противостояние обретает наивысшую достоверность и силу, когда принуждение к проверке и огласке исходит от наглого корыстного интереса (криминального или, скажем, кланово-журналистского).

В рамках нынешней дискуссии я, к сожалению, не могу убедительно обосновать и развернуть этот тезис, рассматривая кантовскую теорию верификации во всей ее многоплановости (см. прим. 2). Но два обстоятельства должны нами непременно учитываться и продумываться.

1. «Сильный критерий истины» — это контекстуальный пафос статьи «О мнимом праве лгать из человеколюбия», который взвинчивается в ней до предела. Перед нами максималистская передержка великого и благородного принципа гласности.

2. Предельному пафосу сопутствует доктринальная слепота. Прямое введение «сильного критерия истины» в собственное (заданное Кан-

станом) проблемное поле статьи «О мнимом праве ...» представляет собой, как ни горько это констатировать, усилие совершенно надуманное, предрасполагающее к казуистике и заводящее в тупик.

Усилие надуманно, поскольку пример Канта—Констана не содержит в себе ничего похожего на ситуацию *установления истины*, которая одна только и могла бы оправдать обращение к теории *критериев*.

Казуистические рассуждения делаются неизбежными с того момента, как приватный секрет, который два конкретных лица (домохозяин и его гость) согласно хранят от третьего конкретного лица (злоумышленника), выдан за *истину, укрываемую от общества*.

Вызов, брошенный Констаном, мог бы подвинуть Канта к существенной коррекции «сильного критерия истины», — заставить энергично подумать над тем, почему и каким образом интеллектуальная автономия сохраняет свою изначальную значимость в коммуникации (см. прим. 3). Ничего подобного, увы, не произошло.

Простим это автору статьи «О мнимом праве лгать из человеколюбия». Примем во внимание, что перед нами *старый Кант* (более молодой, чем я на сегодняшний день, но по возрастной мерке XVIII века очень старый). Вместе с тем воздержимся от того, чтобы видеть в позиции, которую Кант предъявляет Констану, просто неизбежную верность высокому принципу правдивости (в расхожем кантоведении это делается сплошь и рядом). Не будем выдавать инерцию усталого ума за образцовую этическую стойкость. — Не будем лгать из человеколюбия.

Примечания

1. Если бы Кант услышал замечательную сентенцию Тютчева «мысль изреченная есть ложь», он, скорее всего, отнесся бы к ней неприязненно и даже презрительно. Формула Тютчева, мог бы он сказать, заточает человека в его субъективном мнении и содействует своего рода эпистемологическому нарциссизму (именно в этом смысле Кант после 1790 г. использует осудительное понятие «логический эгоизм»).

Неприязненно встретил бы Кант и концовку пушкинского «Бориса Годунова»: «Народ безмолвствует». У Пушкина — это печальный эпилог, в котором просвечивает, однако, благородство и мудрость народа, — та последняя трезвая сдержанность, за которой начнется бессмысленный и беспощадный бунт мятежный субъективизм Смутного времени.

Для Канта концовка «Бориса Годунова» звучала бы как поэтическое санкционирование самого несчастного, жалкого и позорного состояния народа, — как свидетельство того, что «логический эгоизм» стал образом мысли большой толпы и что нация навсегда отрезала для себя путь к политико-правовой правде.

2. Она выходит далеко за рамки обычных интересов гносеологии: претендует на этико-эпистемологическое обоснование свободы печат-

ти (такова сквозная тема всех кантовских текстов, разъясняющих «сильный критерий истины»), открывает новые перспективы перед международным правом, авторским правом и даже — перед общей теорией собственности.

Заинтересованного читателя я отсылаю к прекрасной работе немецкого кантоведа Норберта Хински, которая совсем недавно появилась в добротном русском переводе, выполненном А. К. Судаковым и Н. В. Мотрошиловой — см. *Хински Н.* Между Просвещением и критикой разума (этюды о корпусе логических работ Канта). М.: Культурная революция, 2006. С. 99–120.

3. Может возникнуть впечатление, что я ставлю Канта перед задачей, запредельной для его образа мысли. В своем докладе Р. Г. Апресян говорит, что не находит в его этике никакого Ты, никакого полновесного Другого или других (то есть, строго говоря, настаивает на принципиальной акоммуникативности трансцендентально-практической философии).

Кант действительно не знает понятия, соразмерного тому полновесному Ты, которое впервые появится у Ф. Шлейермахера и Л. Фейербаха. Но дело в том, что тема и даже понятие коммуникации все-таки присутствует в его учении, и как раз в рассуждениях о «сильном критерии истины». «Проверка наших мыслей на мнении других, — пишет Кант, — есть, собственно говоря, превосходное логическое испытание нашего ума с помощью ума других. Человек весьма нуждается [...] в этой коммуникации». (Цит. по *Хински Н.* Указ. соч. С. 105).

Мне хотелось бы понять, как кантовское понятие автономии должно и могло бы звучать именно в этом проблемном контексте.

Кант сам подсказывает путь, когда в «Антропологии с прагматической точки зрения» (при определении «либерального образа мысли») говорит об обязанности «ставить себя при сообщении своего суждения на место всякого другого». (*Anthr.*, В 167). Интересно, что наибольших успехов в осмыслении этой нереализованной перспективы добилось в последние годы наше отечественное кантоведение, обсуждая проблему *этического мысленного эксперимента* (См. *Гусейнов А. А.* Сослагательное наклонение в морали // *Вопросы философии.* 2001. № 5. С. 3–32; *Соловьев Э. Ю. И. Кант: взаимодополнительность морали и права.* М.: Наука, 1993. С. 106–125).

А. К. СУДАКОВ

О праве лгать из человеколюбия (апология Канта примера)

1) В опыте «О мнимом праве лгать из человеколюбия» разбирается некоторая ситуация, как частный случай *юридической обязанности*, а не как частный случай *этической обязанности*. В противоположность этому, в «Метафизике нравов» обязанность правдивости рассматривается как безусловная этическая обязанность перед собою (а не перед другим). Поэтому, можно сказать, весь пафос работы Канта и состоит в том, что не следует «смешивать два эти ремесла», прилагая к случаю из юридической практики этические нормы в узком смысле, или к этическому контексту — юридическую казуистику. Еще раз обратим внимание: правдивость есть долг перед собою, ложь в изъвлениях (любого рода, в том числе лжесвидетельство) разрушает возможность уважения к себе, возможность нравственного достоинства личности (моей, а не чьей-либо другой). Если я лгу себе, я не могу уважать себя, недостойн быть Я. Так же точно, если я лгу другому, я недостойн себя.

2) Именно потому, что речь здесь идет о юридической обязанности, Кант не оспаривает в возражениях Констанана того, что обязанности одного должно соответствовать право другого, — и только уточняет характер этого «права другого», а именно: это не может быть право на правду, а, в лучшем случае, право на собственную правдивость как условие возможности частного права. Всякое лицо, вступающее в правоотношения с другими лицами, имеет право требовать от этих лиц правдивости в юридически значимых изъвлениях, и соответственно всякое лицо обязано быть правдивым в юридически значимых изъвлениях относительно всех лиц, с которыми состоит или может состоять в правоотношениях. Если лицо требует такого изъвления по праву, т.е. так, что мы не можем уклониться от дачи изъвления, мы должны быть правдивы в изъвлениях без каких-либо исключений, оговорок и пр.

Весь вопрос состоит только в том, в каком случае имеет место правомерное требование изъятия вообще.

3) В такой постановке вопроса, и эта юридическая обязанность внешней правдивости (в отношении других) также не есть обязанность собственно перед другим отдельно взятым лицом (лицами), но обязанность перед человечеством, как субъектом естественного права, есть обязанность перед всякими возможными другими, как условие возможности частного договорного права вообще. Постольку нарушение космополитической юридической обязанности не может пойти на пользу соблюдению нравственно-этической обязанности, — по той причине, что этическая обязанность, о которой может идти речь в данном случае, есть безусловная обязанность перед собой, следовательно, нарушение космополитической юридической обязанности правдивости перед другим (внешней правдивости) есть одновременное и неизбежное нарушение этической обязанности правдивости перед собой (внутренней правдивости). «Конфликт обязанностей» в данном случае исключен, ибо нарушение правовой обязанности автоматически предполагает нарушение обязанности этической. Человек, всегда и безоговорочно говорящий правду всем людям, есть просто надежный член общества (правового сообщества), гарантированный правосубъект. Человек, говорящий правду не всегда, а только в случаях, когда это делать ему представляется нравственной «стратегией», не может быть, по Канту, надежным субъектом правового сообщества. При этом человек, говорящий правду другим всегда и безоговорочно, не обязательно будет надежным членом этического сообщества, потому что основной закон этического сообщества требует большего, чем основной закон правового сообщества: не только не убивать, не лгать и пр., но положительно содействовать (законным) целям всякого другого без лицемерия. Исполнивший норму правового сообщества, отвечающий условиям возможности юридической правосубъектности, этим одним еще не исполнил нормы этического сообщества, условия действительности моральной воли, — хотя только он может ее исполнить: ибо нарушитель нормы правового сообщества самым нарушением ее исключает возможность своей общезначимой субъектности как в праве, так и в морали, не годен в царство целей. Таков, в кантовском мире, нарушивший норму «минимальной морали» по любым соображениям. Где допускается такое нарушение, там делается невозможной правовая интересубъективность. Следовательно, этика, такие исключения допускающая, затрудняет себе общезначимое обоснование принципов интересубъективности, выходящей за рамки эмпирической, ситуативно ограниченной общности.

«Невреждение» понимается Кантом юридически, как невреждение жизни, свободе и собственности другого. И вот Кант утверждает, что долг правдивости безусловен, сколь бы сильно ни нарушался долг невреждения, — что нарушение долга невреждения не отменяет долга правдивости, а вот нарушение долга правдивости в показаниях исклю-

чает самую возможность договорной гарантии права вообще и договорной гарантии права на жизнь, свободу и собственность в частности.

4) Разнородны ли по характеру мои обязанности в отношении одного и того же лица как (этически) близкого мне и как стоящего со мною в правоотношениях? Да, безусловно. Но разнородны ли они по силе? Сам такой вопрос неверно поставлен.

Юридические обязанности в отношении близких не сильнее юридических же обязанностей в отношении «чужих». Можно сказать, что, по Канту, у человека вообще *нет юридически чужих*.

Но юридические обязанности в отношении близких однозначно сильнее, по Канту, нравственных обязанностей относительно их же. С этим можно спорить теоретически, можно находить это пережитком римского права и языческим противоречием христианской морали, — но исторически у Канта это так.

5) В области права у нас нет специальных обязанностей в отношении конкретных частных лиц (а у этих лиц нет права требовать от нас соблюдения этих обязанностей), кроме случая, если эти частные лица: а) действуют от имени нашего государства; б) состоят с нами в граждански-правовых отношениях. Следовательно, частные лица, не относящиеся к пунктам (а) или (б), не имеют права требовать от нас исполнения наших юридических обязанностей по отношению к ним, ввиду отсутствия таковых, и если они этого все-таки требуют, поступают неправомерно. Принуждение со стороны таких лиц является несправедливым ввиду того простого факта, что они нам юридически никто. Поэтому все лица, за исключением служащих нашего государства, а также наших деловых партнеров, супругов, детей, слуг, работников, работодателей, поскольку эти лица требуют от нас дачи показаний о чем бы то ни было, поступают юридически незаконно и суть «злоумышленники» в смысле кантовского примера. Поэтому в отношениях наших с ними мы именно находимся в *естественном состоянии* (уточним: в *юридическом*, но не обязательно также и *этическом, естественном состоянии*). Напротив, с перечисленными выше категориями лиц мы состоим в правовом состоянии (все равно, находятся ли они в числе «спрятанных» или в числе «преследующих»). Пример предполагает, кроме того, что мы и вообще находимся в граждански-правовом состоянии; именно в силу этого мы можем по праву не допустить в свое жилище как желающего скрыться в нем, так и того, кто его разыскивает, еще до того, как они потребуют от нас чего бы то ни было. В правовом естественном состоянии этого права у нас нет, у нас нет здесь вообще никакого гарантированного законной силой права, как нет его и у нашего контрагента: поэтому в правовом естественном состоянии сила заменяет право; но именно поэтому в этом состоянии быть не может ни права убежища, ни долга открыть дверь незнакомцу. Рассматриваемый Кантом юридический казус подразумевает государственно-правовое состояние. Поэтому черты кантова примера показывают, что «хозяин»

не может находиться в правовом естественном состоянии (хотя может находиться в этическом естественном состоянии, но об этом здесь вовсе не идет речи).

6) Для государственных служащих и тех частных лиц, договором с которыми предусмотрены ограничения на исполнение нами всеобщей космополитически-правовой обязанности внешней правдивости, законом может быть предусмотрено исключение из этой нашей юридической обязанности. В этом случае наше уклонение от изъяснения (дачи показаний, свидетельства) является правомерным (легальным). Однако и такой закон может позволить нам несообщение истинных сведений третьим лицам (неразглашение), но не может обязать нас к сообщению третьим лицам ложных сведений, — такое обязательство было бы противоправно, поскольку оно по смыслу своему исключает возможность договорного частного права и вообще общественного согласия. Поэтому «полиция» и «партнеры по бизнесу» суть единственно интересные «уточнения ситуации» в отношении кантовского примера. Но с этими спецификациями также не должно возникать проблем.

7) «Архетипическими» в кантовском примере являются, несомненно, отношения «хозяина» с правоспособным согражданином вообще. Ибо, по Канту, нарушение долга внешней правдивости разрушает условие возможности именно этих отношений. Именно поэтому в кантовском примере, где речь идет об отношениях частных лиц, эта правовая обязанность не знает исключений, кроме как в пользу другой правовой обязанности. Конфронтация ее с нравственно-этической обязанностью только путает карты и правоведа, и этику. В рассматриваемом Кантом примере речь ведется так, словно у людей вообще *нет* этических обязанностей, не существует друзей. (*Meine lieben Freunde, es gibt keinen Freund*). Злодеев или тем паче злоумышленников в этой перспективе тоже не существует, впредь до решения законно назначенного суда. Есть правомерно и неправомерно действующие частные лица, которым может быть вменена правовая вина за их действия либо бездействия — и все. Их моральные качества в данном отношении не известны также и им самим. Именно поэтому одним из моментов анализа становится у Канта дефицит информации о положении дел (если относительно того, дома ли действительно «искомый», еще может быть дефицит информации, то о нравственном качестве любого постороннего могут быть только предположения — пока он словом или делом не выяснит нам свое нравственное умонстроение). Но правовые их качества однозначно известны нам, как известны и условия, препятствующие самой возможности иметь эти правовые качества. Одно из таких условий и есть лжесвидетельство. Поэтому Кант безусловно осуждает такое при любых обстоятельствах как правовед. Все, что он говорит — это: *лжесвидетельство есть неправоное дело (Unrecht)*. Он не говорит еще, как в «Метафизике нравов», что ложь есть грех: эта сторона дела его здесь не интересует.

8) Нет спора, что он это тоже скажет; что ложь будет у Канта-моралиста несправедливостью перед собой, что нарушение правдивости, от которого пострадает наш друг или от которого никто в мире не пострадает, все равно будет несправедливостью потому именно, что правдивость есть этическая обязанность перед собой. По Канту, у нас нет обязанности правдивости перед другими, нет обязанности защиты только перед другом. Обязанности «дружбы» суть в Кантовой системе этические обязанности благотворения (в терминах Канта — «обязанности любви»).

9) Что действительно привлекает внимание как мнимое упущение Канта-правоведа в данном случае — это то, что однозначно специфицирует данный случай как случай непереносимой необходимости дачи показаний, предполагая невозможным (неправомерным?) третий возможный вообще-то исход — уклонение от изъяснения (дачи показаний) вообще. Но это уклонение может быть правомерным, если к такому уклонению меня понуждает соблюдение государственной, коммерческой или приватной тайны (при условии, что данный случай явно предусмотрен в законодательстве или в частно-правовом договоре лиц как случай такой тайны, или если имеется обоснованное предположение, что он является таким случаем¹). Во всех остальных случаях уклонение от дачи показаний не является правомерным. Следовательно, оно либо юридически безразлично, либо прямо неправомерно (незаконно). Чтобы не усложнять рассуждения рассмотрением неправомерного уклонения от показаний, мы можем вместе с Кантом исходить из того, что уклонение от дачи показаний для субъекта *невозможно*.

¹ В связи с тем, что Р. Г. Апресян как бы уточняет сюжет, упоминая якобинский террор и революционных красногвардейцев и внося, так сказать, исторический колорит, стоит поставить вопрос: существуют ли популярные критерии определения правомерности власти, именем которой нас принуждают к изъяснению? Если такие критерии существуют, то у человека в рассматриваемой ситуации может быть право на ложь. Если таких критериев не существует, или, что для практики то же, если они имеют сугубо учено-юридический характер и их невозможно предполагать известными «простым людям», то права на ложь у «простых людей» в данной ситуации нет безусловно, потому что в этом случае субъект не может вообще знать достоверно, законную ли власть на самом деле представляют те, кто рекомендуются ему представителями законной власти.

О. В. АРТЕМЬЕВА

Об оправданности лжи из человеколюбия

В истории этики едва ли возможно найти хотя бы одного морального философа, считающего ложь как таковую морально достойной. И пожалуй, многие моралисты согласились бы с тем, что запрет на ложь абсолютен в том смысле, что ни в каком даже самом чрезвычайном случае использование лжи нельзя считать благом, а следует в лучшем случае считать наименьшим злом, которого, если это возможно, необходимо стремиться избегать. С таким пониманием солидаризируется и любой разумный человек. Разногласия же возникают касательно правомерности утверждения о *практической* абсолютности запрета на ложь, или утверждения о безусловной *практической* приоритетности данного требования по отношению ко всем другим моральным требованиям. Последнее означает, что ложь ни в каком случае не может рассматриваться как наименьшее зло, что она есть абсолютное зло, и поэтому запрет на ложь следует исполнять неукоснительно, при любых обстоятельствах, во что бы то ни стало, что нельзя и задуматься о допустимости солгать в ситуации, когда собственная правдивость может быть оплачена слишком высокой ценой, например, гибелью друга как возможного следствия соблюдения запрета.

Кант отстаивал данную позицию последовательно и бескомпромиссно. В работе «О мнимом праве лгать из человеколюбия» он откликается на рассуждение Б. Констан, ставившего под сомнение безусловность запрета на ложь. Кант подверг критике утверждение Констан о том, что правило правдивости, взятое в отдельности и само по себе, делает невозможным существование общества. Предлагаемым рассуждением я намерена продемонстрировать уязвимость кантовской позиции, а также высказать аргументы в пользу того, что ложь из человеколюбия морально допустима.

В чем состоит ложь?

В определении Канта, которое он дает в «Метафизике нравов», ложь есть «каждая преднамеренная неправда при высказывании своих мыслей»¹, «... передача своих мыслей другому в словах, которые (умышленно) содержат как раз противоположное тому, что при этом думает говорящий»². Иными словами, ложь, согласно Канту, состоит в намеренном вербальном сообщении информации, которая не соответствует действительности. При этом Кант не считал морально предосудительным преднамеренное введение в заблуждение других людей каким-либо иным образом. А. Макинтайр в работе «Правдивость и ложь: чему мы можем научиться у Канта» обращает внимание на историю, рассказанную самим Кантом о том, как ему удалось, не прибегая ко лжи, ввести в заблуждение Фридриха-Вильгельма II. Последний потребовал от Канта, чтобы тот воздержался от критики христианства в тот момент, когда Кант считал своим долгом публично излагать свои мысли в отношении религии. Кант понимал, что непослушание может обернуться для него самыми неблагоприятными последствиями. И тогда он, зная, что дни Фридриха-Вильгельма сочтены, написал ему послание, содержащее следующую фразу: «Как верноподданный Вашего Величества, я в будущем полностью прекращаю все публичные лекции или выступления по вопросу религии, будь то естественная религия или религия откровения»³. Прусские цензоры и король восприняли эти слова Канта как обещание *навсегда* отказаться от публичного изложения своих мыслей по поводу религии, в то время как Кант отказался от этого лишь в качестве верноподданного Фридриха-Вильгельма II. И сразу после смерти последнего считал себя свободным от данного обещания. Таким образом, Канту удалось, не произнося ложных утверждений, а значит, не прибегая ко лжи и не нарушая обязанность правдивости, ввести прусских цензоров в заблуждение, что полностью его удовлетворяло и не порождало никаких моральных сомнений. Преднамеренный обман другого человека, не предполагающий произнесения ложных утверждений, и ложь как вербальное сообщение заведомо недостоверной информации, по Канту не тождественны. И если первое допустимо и не предосудительно, с моральной точки зрения, то второе является предметом безусловного запрета, нарушение которого является чудовищным преступлением.

¹ Кант И. Метафизика нравов в двух частях. Ч. II. Метафизические начала учения о добродетели // Кант И. Собр. соч. в 6 т. Т. 4 (2). М.: Мысль, 1965. С. 366.

² Там же. С. 367.

³ Цит. по: MacIntyre A. Truthfulness and Lies: What Can We Learn from Kant? // MacIntyre A. Ethics and Politics: Selected Essays. Vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press. 2006. P. 123.

Кант говорит о лжи как преднамеренном высказывании не соответствующих действительности утверждений в двух значениях — как о таком пороке, который проявляется, во-первых, в нарушении человеком долга перед самим собой в качестве морального существа, и, во-вторых, в нарушении человеком долга перед другими людьми. Он также различает моральный и правовой контексты понимания лжи. В «Метафизике нравов» Кант упоминает о лжи в правовом контексте как о таком пороке, который непременно предполагает нарушение прав других людей или нанесение им ущерба⁴. В таком случае отличие морального понимания лжи от правового, в контексте рассуждений Канта, состоит в том, что ложь в данном значении является нарушением долга перед собой как моральным существом — злом самим по себе, независимо от последствий, к которым она ведет, будь то нарушение прав других людей, нанесение им ущерба, или же нанесение ущерба самому себе. Ложь как абсолютное зло несовместима с человеческим достоинством, напротив, она есть унижение и уничтожение человеческого достоинства, более того, в лице лжеца она оскорбляет достоинство всего человечества⁵. И какой бы ни была причина, по которой человек лжет, даже если он лжет из легкомыслия или добродушия, или из стремления к достижению действительно доброй цели, то «сам способ следовать лжи в одной только форме есть преступление человека в отношении к своему собственному лицу и подлость, которая должна делать человека достойным презрения в его собственных глазах»⁶.

В работе «О мнимом праве лгать из человеколюбия» Кант говорит о лжи в правовом контексте, определяя ее уже как нарушение «формального долга человека по отношению ко всякому», смысл которого — «умышленно неверное показание против другого человека», он также подчеркивает здесь, что такое показание против другого «не нуждается в дополнительной мысли, будто ложь должна непременно вредить другому, как этого требуют юристы для полного ее определения (*mendacium est falsiloquium in praejudicium alterius*)»⁷. Кант подчеркивает, что его данное рассуждение развивается в правовом контексте, и не предполагает обращения к рассмотрению последствий. Вне зависимости от последствий — вреда, которым обернется чья-то правдивость, и пользы, которая последует из чьей-то лжи, ложь как таковая в правовом смысле есть нарушение долга вообще — в самых существенных его частях, так как, прибегая ко лжи, человек содействует тому, «чтобы никаким показаниям (свидетельствам) вообще не давалось никакой веры и чтобы, следовательно, все права, основанные на договорах, разрушались

⁴ См.: Кант И. Метафизика нравов в двух частях. С. 366.

⁵ См.: там же. С. 366–367.

⁶ Там же. С. 367.

⁷ Кант И. О мнимом праве лгать из человеколюбия // Кант И. Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 293.

и теряли свою силу; а это есть несправедливость ко всему человечеству вообще». Поэтому, как считает Кант, хотя ложь есть зло само по себе вне зависимости от причиняемого ею вреда, она *всегда* причиняет вред «... если не отдельному лицу, то человечеству вообще, ибо она делает негодным к употреблению сам источник права»⁸.

Противостояние лжи и исполнение моральной обязанности правдивости утверждает достоинство человека как рационального существа, исполнение правовой обязанности, вопреки мнению Констан, обеспечивает возможность сообщества рациональных существ. Из рассуждений Канта в отношении лжи следует, что в практическом аспекте — понимается ли ложь как нарушение долга человека перед самим собой как моральным существом или как нарушение формального долга перед другими, рассматривается ли она в моральном или правовом контекстах, — ни в каком случае она не может привести ни к какой морально оправданной цели. Посредством лжи нельзя избежать зла, и само допущение мысли о возможности использовать ложь даже в критической ситуации автоматически делает лжецом и преступником того, кто о таком допущении лишь задумывается. Обязанность правдивости это «... священная, безусловно повелевающая и никакими внешними требованиями не ограничиваемая заповедь разума: во всех показаниях быть правдивым (честным)»⁹.

Отсюда следует, что требование правдивости является безусловным не только в качестве принципа, признание которого определяет идентичность человека как морального существа, но и в качестве повседневного правила прямого действия, не допускающего ни единого исключения, в качестве непосредственной детерминации поступков. Например в отношении правовой обязанности правдивости Кант подчеркивает, что она является безусловной не только в рамках метафизики права, отвлеченной от опыта, но и в рамках политики, которая как раз должна в значительной мере на этот опыт опираться. При этом задача политики состоит в формулировании суждений, опосредующих аподиктические основоположения в их применении к конкретным ситуациям, но никак не в обосновании исключений из этих основоположений.

Абсолютный запрет и моральное суждение

Замечание о необходимости в практических сферах опосредующих моральных суждений очень важно. Казалось бы, Кант признает, что для совершения адекватных с точки зрения и морали, и права, поступков недостаточно соблюдать безусловные принципы, а необходимо также учитывать предметно-содержательную составляющую поступков для того, чтобы применение принципа было уместным и своевременным. И это

⁸ Там же.

⁹ Там же. С. 294.

неизбежно, поскольку человек принадлежит не только ноуменальному миру, но и феноменальному, и совершает поступки именно в феноменальном мире. Более того, сама потребность в морали и праве порождена обстоятельством принадлежности человека феноменальному миру. Ни богам, ни ангелам мораль и право не нужны. Мораль нужна именно человеку с его непреодолимым несовершенством и неискоренимым стремлением это несовершенство преодолевать.

Но каким же образом моральное суждение могло бы опосредовать применение безусловного принципа к конкретной ситуации? Можно было бы предположить, что во-первых, благодаря моральному суждению применение принципа оказывается релевантным смыслу конкретной ситуации, так что моральное суждение, опосредующее применение принципа, по меньшей мере должно выражать понимание этого смысла. Именно благодаря такому пониманию применение принципа оказывается уместным и своевременным. Во-вторых, обращение к моральному суждению может оказаться необходимым в ситуации конфликта принципов.

О.О'Нил, рассматривая роль практического морального суждения в выборе поступка, замечает, что понимание практического морального суждения как перцептивного, т.е. такого, в котором схватывается смысл и особенности конкретной ситуации, является, по меньшей мере, ограниченным, поскольку практическое моральное суждение, направлено на формирование конкретного действия или практической установки, а не на понимание ситуации, ее оценку и т.п. Сведение же практического морального суждения к перцептивному «равно сильно игнорированию сущностной черты этического суждения в угоду интересу к «видению» ситуации, предшествующей действию, или к ее «прочитыванию»¹⁰. О'Нил заключает: «Как ни важно воспринимать или прочитывать контекст, в котором совершают правильные действия, для решения вопроса о том, что следует делать, этого недостаточно. Для управления действием одного утонченного морального понимания недостаточно»¹¹. С последним нельзя не согласиться. Но очевидно и то, что без понимания контекста, без понимания смысла ситуации, выраженном в моральном суждении, адекватный моральный поступок состояться не может.

Кант же, как можно судить по его анализу трех принципиально разных ситуаций использования лжи, как раз не считал необходимым при принятии решения относительно совершения поступка вникать в смысл ситуаций. И в ситуации дачи заведомо ложного обещания ради реализации корыстного интереса, и в ситуации, когда слуга лжет по принуждению своего господина и по его прихоти, и в ситуации, ког-

¹⁰ О'Нил О. Практические принципы и практическое суждение // Этическая мысль. Вып. 3. М.: ИФРАН, 2002. С. 49.

¹¹ Там же.

да сообщение лжи злоумышленнику открывает единственную, пусть даже не гарантированную, возможность для спасения друга, согласно Канту, лгать недопустимо. Во всех этих ситуациях, несмотря на их очевидно разную природу, обязанность правдивости, по Канту, должна выполняться как раз не взирая на обстоятельства, или так, как будто бы все эти ситуации были неразличимо одинаковыми, и не взирая на лица. Слова: «не взирая на обстоятельства и лица», следует понимать буквально — не в том возвышенном смысле, что как бы ни гибли человека обстоятельства, в своих убеждениях и поступках он должен оставаться равным самому себе в духе лютеровского «стою на том и не могу иначе», а в том смысле, что для выбирающего поступок человека значимыми оказываются исключительно основоположения и никакого значения не имеют ни конкретность самого совершающего выбор морального субъекта, ни конкретные люди, вовлеченные в ситуацию, ни их потребности, ни его с ними отношения — ничего, что конституирует смысл ситуации и определяет тем самым ее своеобразие или даже уникальность. «Обязанность говорить правду (о которой здесь только и идет речь), — подчеркивает Кант, — не делает никакого различия между теми лицами, по отношению к которым нужно ее исполнять, и теми, относительно которых можно и не исполнять; напротив, это безусловная обязанность, которая имеет силу во всяких отношениях»¹². Если же обязанность правдивости «не делает никакого различия» между лицами, то ее следует исполнять в равной степени и одинаковым образом по отношению ко всем — и к потенциальному заимодавцу, и к злоумышленнику-убийце.

Кантовский моральный субъект рационален, равен в своей рациональности всякому другому, обособлен и независим. Описывая этику кантовского образца Л. Блюм замечает, что в ее контексте моральные субъекты рассматриваются как «носители морально значимых, но всецело общих и повторяющихся характеристик», ключевое моральное отношение — это не отношение к конкретному другому, а «отношение к самой морали к морально правильному действию и принципу»¹³. При такой установке, разумеется, никакой потребности в понимании обстоятельств совершения поступков и дифференциации лиц, по отношению к которым поступки совершаются, не существует. Можно было бы предположить, что основоположения задают рамки морального пространства. Внутри этих рамок моральный субъект может поступать как ему заблагорассудится, в том числе — опираясь на понимание ситуаций, потребностей собственных и других людей и т.п. Главное — не переступать рамок, и тем самым остаться внутри морали. Но можно ли остаться внутри морали исключительно посредством соблюдения безусловных

¹² Кант И. О праве лгать из человеколюбия. С. 296.

¹³ Blum L. Gilligan and Kohlberg: Implications for Moral Theory // Ethics, 1988, No. 98. P. 477.

принципов, не взирая на ситуации и вовлеченных в них людей? Такая возможность вызывает серьезное сомнение, и этика Канта его не развеивает, а только усугубляет.

Существенным для понимания ситуации, о которой упомянул Кант и коллизию которой четко и без колебаний разрешил Кант, является, во-первых, тот факт, что хозяин дома предоставляет убежище именно другу; во-вторых, вопрос убийцы-злоумышленника сформулирован таким образом, что от ответа «да» или «нет» уклониться невозможно. По условию данного примера по отношению к злоумышленнику невозможно поступить так, как Кант поступил по отношению к Фридриху-Вильгельму II и прусским цензорам. Следует отметить также, что умолчание как мужественный и бескомпромиссный отказ от ответа, которое Э. Ю. Соловьев¹⁴ рассматривает в качестве морально обоснованного способа поведения в данной ситуации, равносильно молчаливому признанию в том, что друг находится в доме. Молчание хозяина дома едва ли остановит злоумышленника от вторжения в дом и от последующего исполнения его намерения. Единственное преимущество умолчания от правдивого признания в данном случае состоит в том, что у хозяина дома будет меньше поводов для моральных упреков в свой адрес, ведь не говоря ни слова, он сможет избежать нарушения долга правдивости перед злоумышленником и формально (но не по существу) — предательства друга.

Кант признает, что давая ложные показания убийце, хозяин дома не совершит против него несправедливости, поскольку убийца принуждает его к показаниям не по праву. Однако Кант убежден, что сообщая ложь убийце, хозяин дома причинит несправедливость всему человечеству, поскольку лишает его тем самым источника права. Избежать этого можно лишь посредством неукоснительного выполнения обязанности правдивости перед *каждым*, никакого значения не имеет, является ли этот каждый законопослушным гражданином или злоумышленником-убийцей. При исполнении безусловных обязанностей данные подробности излишни. Поэтому в данной ситуации морально обоснованным оказывается одно-единственное решение — сообщить убийце правду о местонахождении друга.

Следует отметить, что данное решение в контексте кантовского рассуждения определено еще и тем, что спасти друга при помощи лжи невозможно. Как только моральный субъект преступает безусловные запреты, он оказывается в стихийном мире непредсказуемых последствий и случайного стечения обстоятельств, в отношении которых у него не может быть достоверного знания, и которые он не может подчинить своей воле. В этике Канта моральный субъект не обладает рассудительностью-фронезисом (*frönsiz*) — моральной способностью,

¹⁴ См.: Соловьев Э. Ю. Категорический императив нравственности и права. М.: Прогресс-Традиция, 2005. С. 79.

которую Аристотель считал ключевой, поскольку она позволяла принимать решения и совершать поступки в конкретных обстоятельствах. Хозяин дома не знает и не может знать с абсолютной достоверностью, чем обернутся его ложь или правдивость для друга. Между исполнением обязанности правдивости или нарушением ее, с одной стороны, и гибелью или спасением друга, с другой, не существует необходимой связи. Солгав злоумышленнику, хозяин дома вполне может навредить другу, полагает Кант. Ведь друг, услышав вопрос злоумышленника, может выбраться из дома, а злоумышленник, поверив хозяину дома, пойдет искать друга на улицу, встретит его там и реализует свой злобный замысел. Может случиться и так, что пока хозяин дома выкладывает всю правду злоумышленнику, прибегут соседи и схватят негодяя. При признании отсутствия связи между исполнением или нарушением обязанности и последствиями того и другого, остается одно — выполнять обязанности и не думать о последствиях. И в том случае, если хозяин дома сообщил злоумышленнику о присутствии друга в своем доме, а друг не смог выбраться из дома или не собирался этого делать, уверенный в надежности убежища и того, кто это убежище предоставил, а злоумышленник смог осуществить свое вполне определенное по отношению к другу хозяина дома намерение, то, по Канту, последний не должен считать себя виновным в гибели друга, так как не он сам своими показаниями причинил другу вред, а случай¹⁵.

Если О.О'Нил считает, что одного лишь понимания ситуации, выраженного в моральном суждении, *недостаточно* для выбора и совершения поступка, то по логике Канта, такое понимание не имеет никакого отношения к совершению поступка и в принципе не достижимо. Раз о ситуации поступка во всей ее полноте и сложности с абсолютной достоверностью знать ничего нельзя, то и поступать следует, исходя из безусловных принципов, а не из зыбкого представления об обстоятельствах, о включенных в ситуацию людях, их потребностях, ценностях о своих отношениях с ними и т.п.

Тезис о принципиальной невозможности абсолютного знания о конкретной ситуации во всей ее полноте и сложности имеет важное значение, которое состоит в предостережении против самоуверенности и самодовольства, догматизма, навязывания другим собственных партикулярных представлений об их благе, часто (возможно неосознанно) мотивированных корыстными соображениями, и т.п. Настаивая на невозможности абсолютного знания конкретной ситуации поступка Кант как будто бы мыслит в русле европейской традиции ученого незнания, истоки которого можно обнаружить уже в философии Сократа. Однако в устах Канта — автора рассуждения «О мнимом праве лгать из человеколюбия» незнание перестает быть ученым, и тезис о незнании обращается в догму. Если ситуацию нельзя познать с абсолютной

¹⁵ См.: *Кант И.* О мнимом праве лгать из человеколюбия. С. 295.

достоверностью, то познавать не надо, необходимо крепко держаться за безусловные принципы, что обеспечит субъекту поступка гарантированное моральное спасение. Моральному суждению в контексте данного рассуждения Канта места не находится.

Кантовский моральный субъект подобен непроницаемой монаде, он ничему не учится в опыте своей жизни и общения с другими людьми, этот опыт, по Канту, вообще не релевантен морали. Получается, что мораль — это не особый путь соединения конкретных людей в их телесно-душевно-разумной, социальной, культурной, исторической конкретности, в их уязвимости и несовершенстве друг с другом, а лишь способ связи разумных монад через их рациональность и через соблюдение безусловных принципов. При этом оказывается неважным, что связь через соблюдение рациональных принципов в каких-то случаях может быть установлена только ценой разрыва реальных значимых отношений с конкретными людьми или даже ценой гибели кого-то из них. Кантовский моральный субъект — друг человечеству, а не конкретному другому. Как человеческий опыт не релевантен морали, так и мораль не релевантна человеческому опыту. Она не является сферой выбора на свой страх и риск, сферой принятия решений по поводу дел, исход которых неясен, поэтому она не предполагает восприимчивости морального субъекта к людям с их потребностями и к ситуациям, а также — наличия такта, рассудительности (в аристотелевском смысле слова). Она представляет собой сферу безусловных принципов, в отношении к которым человек не свободен, ему не предоставлено выбора следовать этим принципам или нарушать их. В отношении принципа, запрещающего ложь, человек в любой ситуации «... вовсе не свободен в выборе, так как правдивость (если он уж должен высказаться) есть его безусловная обязанность»¹⁶.

Любопытно, что для Канта весьма существенно было подчеркнуть безусловность моральных принципов. Безусловность, в частности, означает, что нельзя указать никаких дополнительных оснований для соблюдения принципов, таких, например, как польза, удовольствие, потребность выживания человеческого рода и пр. Однако в отношении принципа, запрещающего ложь, Кант дает нам такое основание. Соблюдая моральный запрет на ложь, человек оказывается «в пределах строгой истины», он не превышает своих полномочий и не берет на себя ответственность за то, над чем он не властен. Поэтому в случае гибели друга его никто не сможет призвать к ответственности. Превышая же полномочия, он безмерно расширяет сферу своей ответственности. Отвечать, по Канту, придется за все возможные последствия, как предвидимые, так и не предвидимые, и не только перед собой, но и перед гражданским судом¹⁷. В случае неспасения друга при использовании лжи, он

¹⁶ Кант И. О мнимом праве лгать из человеколюбия. С. 295.

¹⁷ См.: Там же. С. 294.

должен отвечать не только за нарушение безусловного принципа, но и за спасение друга. А в случае гибели друга, при неукоснительном соблюдении обязанности правдивости, он не только не несет ответственности за гибель друга, но и освобождает себя от страдания по поводу нарушения этой обязанности. Так что чем бы ни обернулось следование принципу, пусть даже гибелью друга, следующий принципу субъект останется морально безупречным. Получается, что соблюдение безусловных обязанностей оказывается для него выгодным во многих отношениях, хотя, разумеется, такого рода выгода, в контексте кантовской этики, не должна быть целью или мотивом исполнения моральных обязанностей, а лишь естественным образом сопутствует ему. Как это видно из кантовских объяснений, речь не идет о выгоде исключительно в фигуральном смысле слова — о выгоде оставаться человеком в любых, самых жестоких и бесчеловечных обстоятельствах, но и о выгоде освобождения от реальных тягот в виде юридической ответственности и излишних страданий.

Можно было бы предположить, что Кант в анализе данной ситуации предстает в облике стоического мудреца, для которого ценность заключается не в результате (спасение друга), а в усилиях, предпринимаемых ради его спасения. Однако это не так, поскольку в рассматриваемом примере хозяин дома для спасения друга не предпринимает никаких усилий¹⁸. Точнее, он делает единственный для этого шаг, а именно — обещает другу укрытие. Но это обещание в случае исполнения долга правдивости перед злоумышленником попросту оказывается ложным. Спасение друга хозяин предоставляет самому другу, своим соседям или случаю. Позицию Канта от позиции стоического мудреца существенно отличает и то, что безусловные принципы сами по себе вне контекста поступка для мудреца не обладают практической значимостью. Ценность принципа для стоика вторична по отношению к решению самого мудреца и не является в этом смысле абсолютной. Своим решением мудрец может полностью дезавуировать значимость принципа. Если он решит, что в конкретной ситуации усилия по спасению друга предполагают сообщение лжи злоумышленнику, то солжет. И если друга не удастся спасти, то он не будет сокрушаться не только по этому поводу, но и по поводу нарушения принципа. В примере же Канта высшей ценностью наделены именно безусловные принципы, ценность усилий по спасению друга допускается, друг же во всей истории играет исключительно инструментальную роль, он служит лишь средством для драматизации

¹⁸ А. Макинтайр, разбирая кантовскую трактовку данного примера, говорит о том, что Кант допускает совершение хозяином дома усилий по спасению друга. Например, он может попытаться отвлечь внимание убийцы, подставить ему ножку, повалить или воспрепятствовать ему каким-то иным образом, хранить молчание, разозлить убийцу и направить его агрессию против себя и т.п. (См.: *MacIntyre A. Op. cit. P. 133*). Однако в самом тексте Канта никаких такого рода допущений не содержится.

сюжета и особого акцентирования недопустимости лжи во что бы то ни стало. Кант стремится нас убедить в том, что лгать нельзя никогда, даже злоумышленнику, даже убийце, даже если он посягает на жизнь друга. На это указывает и Макинтайр: «То, что жизнь, которую нужно спасти — это жизнь друга, для Канта не является основанием для лжи»¹⁹. И находит этому объяснение, обращая внимание на то, что в контексте кантовской этики нуждающийся и обнаруживающий свою нужду друг обладает невысокой ценностью.

Согласно Канту, наивысшим видом дружбы является моральная дружба как «полное доверие между двумя людьми в раскрытии друг перед другом своих тайных мыслей и переживаний, насколько это возможно при соблюдении взаимного уважения»²⁰. Но не более того. Дружбу, которая предполагает оказание какой бы то ни было помощи другу Кант называет прагматической и считает, разумеется, менее значимой, чем моральную: ведь обременяя себя целями других людей, она «... не может обладать ни чистотой, ни желательным совершенством...»²¹. Из рассуждений Канта следует, что прагматическая дружба необязательно направлена на получение выгоды, или существует ради выгоды. Это дружба, которая *допускает* реальное оказание помощи одного друга другому, мотивированное любовью, и не сводится к раскрытию сокровенных тайн и переживаний в строгих рамках, устанавливаемых взаимным уважением. Невысокая значимость прагматической дружбы, с точки зрения Канта, обусловлена тем, что, в результате оказания помощи нарушается равенство, и тот, кому ее оказывают, уже не может быть достойным уважением, ведь, получая помощь, он становится ступенькой ниже и, имея обязательство, не может наложить его на другого²². Готовность помочь другу Кант оценивает довольно высоко, но рассматривает ее «лишь как внешний признак глубокого душевного благоволения, которое не следует, однако, подвергать испытанию, всегда таящему в себе опасность»²³. Каждый подлинный друг, по Канту, «намеревается великодушно избавить другого от этого бремени, вынести все самому и даже проделать это в полной тайне...»²⁴. Получается, что друг, обратившийся за помощью, не является подлинным, и необходимость оказать ему помощь не может рассматриваться в качестве обстоятельства, порождающего хоть какое-то сомнение относительно необходимости исполнения безусловной обязанности.

Если, по логике Канта, в моральном суждении, опосредующем применение безусловного принципа, не может схватываться смысл кон-

¹⁹ MacIntyre A. Op. cit. P. 131.

²⁰ Кант И. Метафизика нравов в двух частях. С. 415.

²¹ Там же. С. 416.

²² См.: Там же. С. 414.

²³ Там же. С. 414.

²⁴ Там же.

кретной ситуации, то может ли моральное суждение быть способом разрешения конфликта принципов в конкретной ситуации? О.О'Нил, например, видит роль практических моральных суждений именно в том, что посредством таких суждений решается задача «поиска некоторого действия, модели действия или линии поведения, которые удовлетворяют множеству требований и рекомендаций разнообразных видов»²⁵. В особенности, с ее точки зрения, роль практического суждения велика в ситуации конфликта принципов, вменяющих не совместимые в конкретной ситуации обязанности. В этой ситуации принимаются неизбежно несовершенные решения — несовершенные в том смысле, что они предполагают отказ от соблюдения какого-то принципа в пользу других, более уместных, своевременных и значимых в данных конкретных обстоятельствах: «Там, где реальность принуждает к трудному выбору, люди могут оказаться не в состоянии выполнить все одинаково значимые для них, но взаимопротиворечивые требования <...>. Все, что они могут сделать в такой ситуации — так это признать правомочность невыполненных, и в силу случайных обстоятельств, действительно невыполнимых требований и рекомендаций»²⁶. При этом невозможность выполнения всех принципов, с точки зрения О'Нил, не освобождает человека от ответственности за их несоблюдение. Невыполненные обязанности, вменяемые принципами, оставляют о себе напоминания — в виде сожаления, выражения оправдания, готовности и преобразованию и т.п.²⁷

С точки же зрения Канта, возможность конфликта обязанностей в конкретных условиях в принципе исключена. Поскольку понятие обязательности выражает практическую необходимость соответствующих поступков, то два противоположных друг другу правила не могут быть одновременно необходимыми. Обязанность правдивости безусловна, она не может оказаться в конфликте ни с какой иной обязанностью. В ситуации, когда исполнение обязанности правдивости невозможно одновременно с исполнением других обязанностей, вопрос о выборе даже не возникает. Действительно, Кант в описываемой им ситуации не видит никакого конфликта между обязанностями правдивости и спасения друга, или противостояния злу в лице злоумышленника.

Если принцип, запрещающий ложь, безусловен, то есть безотносителен к обстоятельствам, к лицам, служит основанием для других принципов, его требования не могут оказаться в конфликте с требованиями других принципов, то для его применения в конкретных обстоятельствах не требуется никакого опосредующего морального суждения. Сожалея о том, что Констан отказывается от безусловного принципа правдивости, поскольку ему не удалось найти никакого посредующе-

²⁵ О'Нил О. Практические принципы и практическое суждение. Указ. изд. С. 55.

²⁶ Там же. С. 57.

²⁷ Там же.

го положения, которое заключало бы в себе способ применения безусловного принципа к реальности, Кант утверждает: «... здесь и в самом деле никакого такого положения нельзя указать»²⁸.

Казалось бы, Кант дает человеку твердую точку опоры. Он формулирует два предельно простых и понятных, исключающих двусмысленные толкования принципа «Не убий» и «Не лги», приверженность которым позволяет человеку всегда и в любых обстоятельствах оставаться в пределах морали, не утруждая себя проникновением в смысл конкретных ситуации во всей их целостности и полноте или совершением усилий по разрешению конфликта принципов в конкретных обстоятельствах. Однако именно в силу принципиального невнимания к содержательному контексту Кант не замечает, что предлагаемая им точка опоры весьма ненадежна. Даже если допустить, что основание обязанности правдивости в силу особого статуса последней не может конфликтовать с другими основаниями обязанности в конкретных обстоятельствах, то очевидно, что исполнение самой этой обязанности вполне может оказаться внутренне конфликтным. Моральный субъект может оказаться в ситуации, когда исполнение обязанности правдивости по отношению к одному лицу невозможно без нарушения этой обязанности по отношению к другому лицу. Пример именно такой ситуации дает Кант в своем рассуждении. Другое дело, что сам он этого не замечает, поскольку представляет ситуацию односторонне, то есть в ложном свете. Для Канта моральный смысл ситуации конституируют отношения хозяина дома со злоумышленником, все остальные аспекты ситуации, в том числе и факт обещания хозяином дома убежища другу, Кант игнорирует. Он не видит того, что, исполняя долг правдивости перед злоумышленником, хозяин нарушает этот же самый безусловный долг перед другом. И это тем более странно, что по определению, данному самим Кантом в «Метафизике нравов», соблюдение обещаний является разновидностью обязанности правдивости, или добросовестностью: «*Правдивость* в объяснениях называется также *честностью*, если они к тому же и обещания — *добросовестностью*, а вообще-то — *искренностью*»²⁹. Исполнение обязанности правдивости по отношению к другу в данном случае является очевидно приоритетным хотя бы в силу предшествования во времени, даже если не взирать на лица — на то, кто здесь друг, а кто злоумышленник. Кант же предлагает хозяину дома нарушить обещание, ранее данное другу, и тем самым — и обязанность правдивости перед ним. Следуя Канту, хозяин дома совершит поступок, который А. Шопенгауэр охарактеризовал бы как *двойную несправедливость*. Он принял обязательство укрыть друга от злоумышленников, а сам, сообщая злоумышленникам правду о местонахождении друга, обманывает друга и наносит ему ущерб именно в том, в чем должен был его оберегать. А ведь Кант под-

²⁸ Кант И. О праве лгать из человеколюбия. С. 295.

²⁹ Кант И. Метафизика нравов в двух частях. С. 367.

черкивал, что обязанность правдивости должна исполняться по отношению ко всем лицам без исключения. В данном же случае он исключает друга из круга лиц, по отношению к которым должна исполняться эта обязанность, и тем самым вступает в противоречие со своими утверждениями. Совершенно очевидно, что беспрекословное исполнение безусловных принципов не служит моральному субъекту никакой гарантией его моральной безупречности. Оказывается, что сами принципы невозможно исполнить, если не взирать на обстоятельства и лица.

Внимательный взгляд на ситуацию Констанана–Канта радикальным образом ее преобразует. На это указал В. С. Соловьев, заметив, что, если мы будем исходить из целостного восприятия ситуации и из ее внутреннего смысла, то вопрос злоумышленников о местонахождении друга предстанет иначе — как выражение обращенной к хозяину дома просьбы помочь им в совершении убийства, и «правдивый» ответ хозяина будет означать исполнение этой просьбы. В данной ситуации Соловьев считал уместным «отведение глаз» злоумышленников от местонахождения жертвы, которое может быть представлено в форме всеобщего правила, значимость которого не может не признать даже потенциальный убийца, так как в качестве нравственного существа он не может не хотеть, чтобы «отведением глаз» ему помешали совершить убийство³⁰. А если это правило может быть представлено в качестве всеобщего, оно оказывается морально обоснованным и в рамках этики Канта.

Однако Соловьев в своей интерпретации игнорирует логику кантовского рассуждения, а именно — принципиальную убежденность в том, что из целостного восприятия ситуации и ее внутреннего смысла мы исходить не можем, поскольку мы не можем знать ни ситуации, тем более — ее внутреннего смысла, ни того, что в действительности означает вопрос злоумышленника, ни того, какими последствиями обернется та или иная линия поведения и пр. Соловьев же исходил из того, что субъект в действительности способен к пониманию ситуаций, людей, их потребностей и ценностей, и должен действовать, исходя из этого понимания, а не только из безусловных принципов. И лишь в этом случае поступок оказывается морально обоснованным.

Следует заметить, что из двух высших, с точки зрения Канта, и равных в своей безусловности моральных принципов, запрещающих убийство и ложь, именно запрет на ложь оказывается не допускающим никаких исключений. А нарушение принципа «не убий» в определенных случаях может быть морально обоснованным и даже обязательным, по крайней мере — в случае наказания за «противозаконное умерщвление другого», то есть за убийство. Смертную казнь Кант рассматривает как единственно возможный в данном случае способ восстановления справедливости, без которой, нельзя помыслить существования ника-

³⁰ См.: Соловьев В. С. Оправдания добра. Нравственная философия // Соловьев В. С. Собр. соч. в 2 т. Т. 1. М.: Мысль. С. 202.

кого общества. А «противозаконное умерщвление» разрушает справедливость, поэтому наказание за убийство в виде смертной казни должно быть непреложным, оно выступает в качестве категорического императива карательной справедливости. Кант подчеркивает, что если даже гражданское общество по общему согласию приняло бы решение о своем роспуске, то прежде чем распуститься, оно должно выполнить свой долг — казнить последнего находящегося в тюрьме убийцу, чтобы вина за его злодеяния не пристала к народу и его нельзя было считать соучастником нарушения справедливости.

Примечательно, что Кант разделяет смертную казнь, убийство и умерщвление как принципиально разные, с моральной точки зрения, действия, а в отношении сообщения заведомо ложной информации не проводит никаких различий. Во всех трех примерах нарушения запрета на ложь Кант предлагает одну и ту же аргументацию, с его точки зрения, убедительно доказывающую недопустимость лжи ни в каких обстоятельствах. Думается, что абсолютная неприемлемость для Канта лжи объясняется единственно возможным для новоевропейского рационалиста отношением к истине как абсолютной и безусловной цели познания. В гносеологическом контексте ложь как противоположность истине является антиценностью и не может быть допустима, оправдана или хотя бы извинительна ни при каких условиях. Отношение Канта ко лжи в моральной сфере такое же, как и в сфере познания. Как бы он ни уточнял значение лжи в правовом и моральном контекстах, его рассуждение «О мнимом праве лгать из человеколюбия» выстроено так, как если бы он считал правдивость высшей, абсолютной и безусловной, а потому и единственной, целью права и морали и, соответственно, ложь — абсолютной антиценностью. Именно поэтому для Канта практические контексты нарушения запрета на ложь не имеют никакого значения и заведомая ложь в обещании неплатежеспособного должника вернуть долг ничем не отличается от лжи как единственной возможности спасения друга от руки злоумышленников. Ложь во всех ситуациях по отношению ко всем людям, включая злоумышленников, недопустима, а правдивость является непреложной обязанностью. Однако этика — не гносеология, и моральные ценности иные, нежели ценности познания. В морали ценность истины не является такой же безусловной, как в сфере познания. Какие же моральные ценности можно считать приоритетными по отношению к ценности истины, а значит, оправдывающими в определенных случаях отступление от нее?

Моральная допустимость лжи

При попытке ответить на этот вопрос, следует принять во внимание установку самого Канта, который был убежден в том, что «... в вопросе, касающемся всех людей без различия, природу нельзя обвинять в пристрастном распределении своих даров, и в отношении существенных

целей человеческой природы высшая философия может вести не иначе как путем, предначертанным природой также и самому обыденному рассудку»³¹. В задачу морального философа, по Канту, не входит изобретение новой системы моральных принципов. Философ может лишь прояснить обыденное моральное сознание, очистить его от искажений, порожденных слабостью воли обычного человека. Но когда слабость воли не искажает его моральное сознание, он вполне способен адекватно судить и о высших целях, и о высших принципах, и о том, что является приоритетным в конкретной ситуации. Исходя из этого, можно попытаться проанализировать, с точки зрения морального сознания обычного человека, реальную ситуацию, в которой выполнение обязанности правдивости так же, как в примере Константа—Канта, сопряжено для обычного человека с нелегким моральным выбором.

О такого рода реальной ситуации рассказывает Макинтайр в упомянутой выше работе. Ситуация состояла в следующем. Во время фашистской оккупации Голландии, одна домохозяйка укрывала у себя дома ребенка из соседской еврейской семьи с обещанием заботиться о нем. Спустя некоторое время сосед был схвачен и брошен в лагерь смерти. На вопрос посетившего ее нацистского чиновника о том, все ли дети, находящиеся в ее доме, являются ее собственными детьми, она солгала, ответив утвердительно. Как и в примере Канта—Констана, домохозяйка не могла избежать дачи показаний в форме «да—нет», как не могла избрать умолчание в качестве морально легитимного способа действия. Совершенно очевидно, что домохозяйка нарушила запрет на ложь, оказалась несостоятельной в выполнении безусловной обязанности, однако трудно представить человека, который оценил бы ее поступок как преступление человека перед самой собой, как подлость, делающую ее достойной презрения, или как причинение несправедливости всему человечеству. Вряд ли найдется человек, искренне убежденный в том, что в данной ситуации домохозяйка должна была сказать правду нацистскому чиновнику и лишь это обеспечило бы ей место в пространстве морали. Обычный человек с неискаженным слабостью воли моральным сознанием скорее всего оценит поступок домохозяйки как героический. Трудность выбора для обычного человека в подобных ситуациях обусловлена вовсе не тем, что выбирать придется между исполнением обязанности правдивости и спасением другого, а в том, что совершение выбора в пользу спасения другого сопряжено с реальным риском для собственной жизни и жизни зависимых от него людей. И далеко не каждый способен решиться на такой выбор. Вопрос состоит в том, можно ли обосновать моральную легитимность лжи в такого рода ситуациях и, если можно, то каким образом.

Макинтайр предлагает свою версию ответа на данный вопрос, которая кажется убедительной и адекватной моральному опыту челове-

³¹ Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Указ. изд. Т. 3., 1964. С. 679.

чества. В своем обосновании допустимости лжи в исключительных ситуациях Макинтайр стремится быть таким же последовательным, как и Кант в своем обосновании ее безусловной недопустимости. Последовательность обоснования, с точки зрения Макинтайра, достигается благодаря выявлению более фундаментального, чем запрет на ложь, морального принципа, который определяет как недопустимость лжи в обычных ситуациях, так и ее допустимость в ситуациях исключительных. При этом запрет на ложь оказывается не безусловным, а обусловленным этим фундаментальным принципом, допустимость же лжи формулируется не как исключение из фундаментального морального принципа, а как его прямое следствие.

Данный принцип, по мнению Макинтайра, должен быть ответом на главный моральный вопрос, он должен отвечать самому назначению морали. И это назначение Макинтайр понимает иначе, чем Кант. Для Канта главный моральный вопрос состоит в том «какими принципами я как рациональное существо связан?», для Макинтайра же таким вопросом является следующий: «какими принципами мы в качестве потенциально или реально рациональных существ связаны в наших взаимоотношениях?»³². Если для Канта, понимающего ложь как словесное сообщение другому заведомо недостоверной информации, порочность лжи определяется тем, что она выражает отказ от своей личности, то для Макинтайра, понимающего ложь как преднамеренный обман другого человека, будь то словесное сообщение заведомо недостоверной информации или введение в заблуждение каким-то иным способом, порочность лжи обусловлена тем, что она разрушает доверие между людьми и тем самым оказывается деструктивной для человеческих отношений.

Высшую ценность в рамках концепции Макинтайра составляют доверительные человеческие отношения, соответственно самым тяжким моральным преступлением является намеренное разрушение отношений между людьми. С этой точки зрения, ложь как преднамеренный обман в любой форме, включая ложное утверждение, может как разрушать человеческие отношения, так и выступать в качестве единственно возможного средства их защиты. Когда конкретные отношения оказываются под угрозой со стороны разного рода злоумышленников, ложь может оказаться оправданной и даже необходимой. Так что запрет на ложь не является ни безусловным, ни условием всех моральных обязанностей. Кстати сказать, по той же причине, с позиции Макинтайра, запрет на насилие также не может быть безусловным. Моральный принцип, определяющий как недопустимость лжи в обычных случаях, так и ее оправданность в случаях исключительных, Макинтайр сформулировал следующим образом: «Придерживайтесь правдивости во всех ваших действиях, будучи безусловно правдивыми во всех ваших отноше-

³² См.: *MacIntyre A. Op. cit.* P. 135.

ниях и допуская сообщение лжи агрессорам только для того, чтобы защитить эти правдивые отношения от них и только тогда, когда ложь является наименьшим злом (harm), с помощью которого можно обеспечить эффективную защиту от нападения»³³.

В свете этого принципа поведение голландской домохозяйки оказывается абсолютно понятным. Понятным оказывается и то, почему она не избрала умолчание в качестве морально легитимного способа действия. В рамках сформулированного Макинтайром принципа, умолчание не может быть легитимным в данной конкретной ситуации, поскольку непосредственная цель домохозяйки состояла не в моральном самосохранении, а в спасении вверенного ее заботам ребенка, и в обеспечении возможности заботиться о нем и дальше. Главная цель умолчания — ненарушение принципа и формальное освобождение себя от ответственности за предательство, но никак не спасение другого. Благодаря умолчанию голландская домохозяйка могла бы, во-первых, исполнить запрет на ложь, а, во-вторых, не выдала бы чужого ребенка прямо, поскольку не сообщила бы нацистскому чиновнику о его местонахождении в своем доме. По канонам кантовской этики, ей было бы не в чем упрекнуть себя. Но могло ли умолчание — «мужественный и бескомпромиссный отказ от ответа» — в этой ситуации спасти ребенка? Моральной же безупречностью, которая достигается исключительно посредством соблюдения рациональных принципов, голландская домохозяйка была озабочена меньше всего.

Можно было бы избрать еще одну компромиссную линию поведения. Скажем, домохозяйка могла бы совершить интеллектуальное усилие и попытаться ответить чиновнику в духе написанного Кантом письма к Фридриху-Вильгельму II, то есть постараться ввести нацистского чиновника в заблуждение, не прибегая к ложному утверждению. Однако она даже не задумалась над такой возможностью. Почему? Потому что ее цели и представление о том, что является главным и второстепенным, или даже третьестепенным, в данной ситуации были совершенно иные. Ее поступок определяло скорее макинтайровское, нежели кантовское, представление о морали. Быть в пространстве морали для нее означало отвечать за конкретных других в конкретных обстоятельствах, а не держаться за безусловные принципы, абстрагируясь от этих других и от обстоятельств. Ее моральная и интеллектуальная энергии были направлены не на изобретение остроумного ответа нацисту, который мог бы ввести его в заблуждение, а на поиск одного-единственного правильного в данной ситуации решения, обеспечивающего спасение ребенка. Правильного — то есть такого, которое не могло бы повредить другим людям, ее собственным детям, и которое не лишило бы ее возможности продолжать заботиться о всех, кто от нее зависел и за чье благополучие она несла ответственность. Для принятия правильного в данных обсто-

³³ MacIntyre A. Op. cit. P. 139.

ательствах решения ей пришлось учитывать множество подробностей. И она не знала, что знание и понимание этих подробностей ей в принципе не доступно, как и всякому другому рациональному существу. Она интуитивно разделяла философскую позицию, ярко и точно выраженную М. Бахтиным: «...изнутри поступка сам ответственно поступающий знает ясный и отчетливый свет, в котором ориентируется. Событие может быть ясно и отчетливо для участного в его поступке во всех своих моментах. <...> он ясно видит и этих индивидуальных единственных людей, которых он любит, и небо, и землю, и эти деревья, и время, вместе с тем ему дана и ценность, конкретно, действительно утвержденная ценность этих людей, этих предметов, он интуирует и их внутренние жизни и желания, ему ясен и действительный и должный смысл взаимоотношений между ним и этими людьми и предметами — правда этого обстоятельства — и его долженствование поступочное, не отвлеченный закон поступка, а действительное конкретное долженствование, обусловленное его единственным местом в данном контексте события, — все эти моменты, составляющие событие в его целом, даны и заданы ему в едином свете, едином и единственном ответственном сознании, и осуществляется в едином и единственном ответственном поступке»³⁴. Голландская домохозяйка в данной ситуации существенным образом отличается от кантовского морального субъекта, который не видит ни небо, ни землю, ни деревья, ни людей, не понимает ценности этих людей, их внутреннюю жизнь и желания, которому неясен смысл взаимоотношений между ним и этими людьми, а ясен лишь безусловный принцип и то, что этот принцип нарушить нельзя ни при каких обстоятельствах.

Можно ли сказать, что домохозяйка, прибегая ко лжи в данной ситуации, совершает безупречный, или идеальный, моральный поступок? Думается, этого сказать нельзя. Ложь сама по себе как преднамеренное введение в заблуждение ни в каком случае не является благом. Она есть зло. И использование лжи есть зло. Но мораль и не требует от нас совершения идеальных поступков, они попросту невозможны. Мораль требует от нас совершать поступки наилучшие из доступных в данной ситуации. Возможно, ценой собственной моральной стерильности, или выбора зла, которое в данной ситуации является *наименьшим*.

Ситуация лжи из человеколюбия, которое в кантовском определении, представляет собой деятельное благоволение в отношении другого и долг всех людей друг перед другом, являет пример ситуации выбора наименьшего зла — ситуации, когда невозможно одновременно исполнить обязанность правдивости и спасти другого человека или хотя бы не навредить ему. По сравнению с ценностью жизни зависимого от морального субъекта значимого другого, ценность принципа правдивости в отношении со злоумышленником, ничтожно мала, так что

³⁴ Бахтин М. М. К философии поступка // Философия и социология науки и техники. Ежегодник 1984–1985. М.: Наука, 1986. С. 104.

именно нарушение запрета на ложь в данном случае является наименьшим злом, а использование лжи оказывается морально оправданным и допустимым.

Нарушение морального запрета иногда оказывается неизбежным, поскольку в безупречную моральную логику вмешивается весьма специфичная логика жизни. А вне жизни с ее логикой или отсутствием таковой морали не существует. В жизни мораль далеко не всегда подвигает на возвышенные деяния. Чаще она принуждает к тяжелому выбору, порой гораздо более тяжелому, нежели выбор лжи, к выбору, обрекающему нас на переживания и вечно напоминающему нам, о нашем неискоренимом несовершенстве.

А. В. ПРОКОФЬЕВ

Кант, обман, применение силы...¹

Запреты на применение насилия и на ложь выступают в качестве фундаментальных оснований морального сознания. Любые исключения из них являются крайне болезненной для этической мысли темой, поскольку обсуждающий их философ морали неизбежно вынужден разрываться между двумя одинаково весомыми опасениями. Ввести подобные исключения — значит потерять нечто безусловное и незыблемое в сфере нормативных оснований человеческого поведения, лишиться строго фиксированных ориентиров для разграничения нравственно допустимых и недопустимых поступков. Не ввести — значит морально санкционировать тот шокирующий нравственное чувство ничем не заслуженный ущерб другим людям, который подчас возникает вследствие ригористичного исполнения действующим субъектом фундаментальных запретов морали. Окончательный вывод по проблеме исключений возникает на основе более или менее аргументированного предпочтения одного из этих опасений. Используемая при этом аргументация может исходить из полного нормативного подобия вопросов о моральном оправдании применения силы и моральном оправдании обмана либо из их асимметрии. Кантовская этика, утверждающая допустимость морально обоснованного принуждения и недопустимость любых форм «лжи во спасение», представляет собой пример второго решения, что создает принципиальную возможность для обращения к Канту упрека в теоретической непоследовательности².

¹ Статья подготовлена в рамках исследовательского проекта «Понятие меньшего зла: содержание, критерии, условия применения» (грант Президента РФ МД — 1557.2008.6). Выражаю также свою благодарность «Фонду содействия отечественной науке» за поддержку моей научно-исследовательской деятельности.

² Этот упрек может быть развернут как в пользу допустимости обмана, так и в пользу недопустимости применения силы. К примеру, в дискуссии, инициировавшей данную подборку статей, Р. Г. Апресян высказался в пользу возможности использовать

В данной статье я попытаюсь решить следующую составную задачу. Во-первых, разобраться в основаниях, позволивших Канту утверждать различие между запретом на применение силы и запретом на высказывание неправды в отношении их абсолютности. И, во-вторых, отталкиваясь от его собственных отправных посылок, показать, что вывод о ситуативной моральной допустимости силового принуждения неизбежно влечет за собой решение в пользу ситуативной моральной допустимости обмана. В ходе решения этой задачи я буду опираться на некоторые интерпретации кантовской этики, выдвинутые современными философами, в том числе, на те, которые реконструируют мысль Канта с использованием логически неизбежных дополнений или допускают исключение одних его утверждений в пользу других. Этот путь является изначально рискованным в историко-философском смысле, однако он совершенно неизбежен, поскольку позиция немецкого философа по многим вопросам, значимым для целей данного исследования, часто выражена излишне лаконично, нередко двусмысленно, а порой и противоречиво. Общая логика статьи определяется переходом от параллельного анализа кантовского обоснования двух запретов к аналитическому соотнесению используемых им аргументов.

Кант об обязанности «не лгать»

Ложь, с точки зрения Канта, представляет собой высказывание суждений, которые по убеждению высказывающегося не соответствуют истине и призваны ввести в заблуждение другого человека. Лжец имеет двойную цель: он пытается убедить другого в том, что его утверждение или отрицание соответствует действительности, и в том, что сам он убежден в этом соответствии. Ложь у Канта изначально отграничена от тех, сопряженных с высказыванием неправды действий, которые из-за своего контекста не могут никого ввести в заблуждение: от шутки, художественного вымысла, стандартных формул вежливости и галантности. Она не включает в себя также вводящие в заблуждение практические и лингвистические уловки, если те не предполагают прямого высказыванием неправды. Ложь, по Канту, не следует смешивать и с сокрытием истины. Немецкий философ специально разграничивает оппозицию «истинности» и «лжи» с оппозицией «сдержанности» и «искренности». «Сдержанность» (невывысказывание «всей правды»), в отличие от лжи,

логику, оправдывающую спасение друга с помощью лжи, применительно к запрету на насилие, а А. А. Гусейнов настаивал на том, что допускавшиеся Кантом исключения из заповеди «не убий», такие как смертная казнь преступников, не укладываются в его собственное концептуальное рассуждение (см.: *Апфесян Р. Г.* О допустимости неправды по обязанности и из заботы. Один случай Канта (теоретический семинар сектора этики ИФ РАН, 20 декабря 2007 г., доклад и обсуждение) // URL=http://ethicscenter.ru/sem/apr_q.html).

вполне может рассматриваться как исполнение «долга добродетели»³. В своих работах и письмах Кант обсуждает наряду с внешней внутренней ложью, то есть ложью самому себе, или самообман. Однако для целей задуманного сравнения двух запретов нам будет необходимо лишь первое из ее проявлений⁴.

Обоснование запрета на ложь у Канта связано с несоответствием ложных утверждений, ставящих целью обмануть другого человека, категорическому императиву в его первой и второй формулировке. В «Основании метафизики нравов» максима, предполагающая использование лжи (ложного обещания вернуть долг) для выхода из затруднительного положения (преодоления нехватки денег), рассматривается как неуниверсализуемая, разрушающая самое себя. Если бы она получила силу всеобщего закона, никто не верил бы чужим объявлениям воли в отношении будущих поступков, и ложное обещание уже не могло бы быть эффективным средством выхода из затруднительного положения⁵. Таким образом, лжец хочет, чтобы долг правдивости соблюдался каждым, но с одним исключением — исключением для «его склонности» и для «данного случая». В перспективе второй формулировки категорического императива, требующей использовать человечество «как цель и никогда — только как средство», ложь предстает в качестве примера исключительно инструментального отношения к другому человеку. Она лишает обманываемых возможности осуществлять полноценный выбор на основе применения собственного разума. Обманываемый человек перестает контролировать течение собственной жизни и оказывается лишен свободы, или автономии, служащей основанием его достоинства. Словами К. Корсгаард, он начинает функционировать как «машина», чьи действия предопределяются не изнутри — на основе учета значимых для решения фактов, а извне — намеренной фальсификацией фактов, произведенной лжецом⁶. Отсюда следует невозможность согласия на то, чтобы быть обманутым: «тот, кем я хочу пользоваться для своих целей посредством... [ложного] обещания, никак не может согласиться с таким образом действия по отношению к нему»⁷. Своеобразной точкой пересечения двух этих перспектив обоснования катего-

³ Кант И. Метафизика нравов // Кант И. Соч.: В 8 т. Т. 6. М.: Чоро, 1994. С. 476.

⁴ Подробный анализ кантовского словоупотребления см.: Mahon J. E. Kant on Lies, Candor and Reticence // Kantian Review. 2003. Vol. 7. P. 102–133.

⁵ Кант И. Основание метафизики нравов // Кант И. Лекции по этике. М.: Республика, 2000. С. 236. Дж.Э.Мэхон показывает, что во всех случаях обсуждения «ложного обещания» в «Основании метафизики нравов» Кант имеет в виду долг правдивости в целом, хотя напрямую в связи с обещанием тот упоминается лишь в первой части этой работы (Mahon J. E. Kant and the Perfect Duty to Others not to Lie // British Journal for the History of Philosophy Vol. 14. № 4. 2006. P. 662).

⁶ Korsgaard C. M. The Right to Lie: Kant on Dealing with Evil // Philosophy and Public Affairs. 1986. Vol. 15. №. 4. P. 334.

⁷ Кант И. Основание метафизики нравов. С. 257.

рического запрета на ложь является ее понимание в качестве безбилетничества или эксплуатации. Тем, что лжец делает для себя исключение из общего правила, от исполнения которого окружающими зависит сама возможность эффективной лжи, он пренебрегает достоинством других людей. Принимая неуниверсализуемую максиму поведения, он начинает рассматривать их в качестве существ неравных себе, имеющих приниженный статус.

В кантовской классификации обязанностей долг правдивости в отношении к другому человеку представлен в разных рубриках: как долг перед самим собой и как долг перед другими, как долг этический и как долг правовой. Что касается долга перед самим собой, то ложь выступает у Канта как «подлость, которая должна делать человека достойным презрения в его собственных глазах». Причина столь резкой оценки состоит в том, что обман другого «есть цель, прямо противоположная естественной целесообразности его способности сообщать свои мысли, стало быть отказ от своей личности и лишь обманчивая видимость человека, а не сам человек». Параллельно Кант утверждает, что лжец не просто относится к себе как к вещи, но в силу своей ненадежности для других превращается в нечто, лишенное даже той «действительности и данности», которой обладает всякая вещь⁸.

Затем следует не правовая, а сугубо этическая, или относящаяся к сфере добродетели обязанность перед другими людьми воздерживаться от внешней лжи. Текст «Метафизики нравов» ее не упоминает, как и текст заметки о «Мнимом праве лгать из человеколюбия». Однако я полагаю, что заслуживает доверия позиция Дж.Э.Мэхона, который пытается показать, что такая обязанность все же присутствует в кантовской этике. Кант прямо обсуждает ее в разных версиях «Лекций по этике» (1762–1764, 1784–1786, 1793–1794) и обращается к ее анализу, правда, без терминологического обозначения, в «Основании метафизики нравов»⁹. Приведенное выше обсуждение лжи в свете второй формулировки категорического императива, по всей видимости, относится именно к ней. Так как основную роль в нем играет не возможный ущерб от лжи, причиняемый другому человеку, а само по себе особое отношение к нему, то анализируемая Кантом обязанность не может быть правовой¹⁰. Мне представляется, что в этом смысле прямой параллелью этического долга правдивости перед другими являются обсуждаемые в «Метафизике нравов» обязанности уважения. Человек, склон-

⁸ Кант И. Метафизика нравов. С. 472.

⁹ См: Mahon J. E. Kant and the Perfect Duty to Others not to Lie. P. 656–666.

¹⁰ Кант специально дополняет обсуждение лжи обсуждением «покушений на собственность и свободу других», называя последние более ярким примером отношения к другому только как к средству (Кант И. Основание метафизики нравов. С. 257). Показательно, что он делает это, несмотря на то, что ложное обещание должника, выступающее как пример лжи, само по себе также является формой покушения на собственность.

ный к высокомерию, злословию и издевательству, как и лжец, «ставит себя выше других», превращает их «в рабов своей цели»¹¹. Он также нарушает обязанность, состоящую в необходимости воздерживаться от определенных действий, но его поступки сами по себе не являются чем-то таким, за что можно было бы привлечь к суду. Все это, без сомнения, роднит долг уважения с долгом правдивости, и поэтому кантовский ряд обязанностей уважения вполне мог бы быть дополнен еще одной. Это никак не нарушило бы архитектуру кантовской «Метафизики нравов» и даже, наоборот, сняло бы некоторые противоречия в его учении об обязанностях.

Наконец, долг правдивости присутствует у Канта среди правовых обязанностей. Последние являются следствием запрета на совершение поступков, препятствующих реализации другими людьми свободы, сообразной со всеобщим законом. Их неисполнение влечет за собой принуждение, применяющееся по отношению к нарушителю, и условием оправданности такого принуждения служит не просто ущемление «законных притязаний» другого человека, а буквальный и очевидный вред его свободе и собственности. На этом основании в «Метафизике нравов» среди нарушений правовых обязанностей оказывается только такое высказывание неправды, которое «наносит другому ущерб в его правах, например ложная ссылка на якобы заключенный с кем-то договор, дабы лишить его своего». Иной, более тривиальный урон, такой как превращение доверяющего неправде человека в посмешище для других, в рамках учения о праве не может быть принят во внимание. Согласно мнению Канта, каждый из нас имеет *правомочие* «рассказывать или обещать что-нибудь другим, будь то честно и искренне или нечестно и неискренне (*veriloquium aut falsiloquium*), потому что только от них зависит, хотят ли они этому человеку верить или нет»¹².

Как известно, вывод о правовой нейтральности лжи, не сопряженной с «ущербом» или «вредом» другому, Кант пересматривает в заметке о «Мнимом праве лгать из человеколюбия». Здесь он вводит известный тезис, что «ложь всегда вредна кому-нибудь, если не отдельному лицу, то человечеству вообще, ибо она делает неприменимым самый источник права». Своим поведением лжец «содействует тому, чтобы никаким высказываниям (свидетельствам) вообще не давалось никакой веры и чтобы, следовательно, все права, основанные на договорах, разрушались и теряли свою силу; а это есть несправедливость по отношению ко человечеству вообще»¹³. Для того чтобы обязанность «не лгать» получила статус правовой во всех своих проявлениях, Кант

¹¹ Кант И. Метафизика нравов. С. 495.

¹² Кант И. Метафизика нравов. С. 261–262.

¹³ Кант И. О мнимом праве лгать из человеколюбия // Кант И. Соч.: В 8 т. Т. 8. М.: Чоро, 1994. С. 257–258.

включает «добродушную ложь», целью которой является спасение другого человека, в число деяний, за которые следует наказание по гражданским законам¹⁴.

Кант о возможности морально оправданного применения силы

Рассуждение Канта о моральной неприемлемости покушений на свободу с помощью применения силы (таких как убийство, физическое принуждение или причинение физического вреда) опирается на использовании различных формулировок категорического императива. Эти покушения на свободу не могут пройти тест на универсализацию. Вместе с покушениями на собственность они являются *более яркими*, чем ложь, примерами отношения к другому человеку «только как к средству»¹⁵. Однако, несмотря на это, Кант обсуждает целый ряд примеров оправданного применения силы, ограничивающего свободу другого. Общий принцип оправдания таков: «Когда определенное проявление свободы само оказывается препятствием к свободе, сообразной со всеобщими законами (т.е. неправым), тогда направленное против такого применения принуждение как то, что воспрепятствует препятствию для свободы, совместимо со свободой, сообразной со всеобщими законами, т.е. бывает правым; стало быть, по закону противоречия с правом также связано правомочие применять принуждение к тому, кто наносит ущерб этому праву»¹⁶.

Можно указать на три основных примера морально обоснованного применения силы у Канта.

Во-первых, *силовое ограничение свободы другого человека, которое осуществляет частное лицо в ответ на агрессию против него*. У Канта нет развернутой концепции индивидуальной силовой самообороны. Однако в «Лекциях по этике» в разделе «О мести» констатируется прямое «требование и при помощи насилия удовлетворять оскорбленное право»¹⁷, а в трактате «К вечному миру» мы встречаем ту же идею, но выраженную в категориях моральной допустимости: «враждебные действия [в гражданско-правовом состоянии] допускаются лишь по отношению к тому, кто уже делом *покусился* на право другого»¹⁸. В «Метафизике нравов» Кант прямо упоминает ситуацию с «человеком, несправедливо покушающемся на мою жизнь, которого я опережаю, отнимая жизнь у него»¹⁹. Здесь право на самооборону декларируется как совершенно очевидное, в от-

¹⁴ Там же. С. 258.

¹⁵ Кант И. Основание метафизики нравов. С. 257.

¹⁶ Кант И. Метафизика нравов. С. 255.

¹⁷ Кант И. Лекции по этике // Кант И. Лекции по этике. М.: Республика, 2000. С. 193.

¹⁸ Кант И. К вечному миру. Философский проект // Кант И. Соч.: В 8 т. Т. 7. М.: Чоро, 1994. С. 13.

¹⁹ Кант И. Метафизика нравов. С. 258.

личие от сомнительного права причинять ущерб в условиях крайней необходимости. Тот, кто находится в состоянии необходимой самообороны, по Канту, не только «ненаказуем», но и «невиновен». При этом не совсем ясно, что имеет в виду Кант, говоря об этической (а не правовой) необходимости быть «воздержным» в условиях самообороны²⁰. Вполне допустимой, по Канту, является и приватная силовая защита другого человека, о чем явно свидетельствует упоминание в заметке «О мнимом праве лгать из человеколюбия» соседей, которые могли бы связать злодея, разыскивающего своего «врага»²¹.

Во-вторых, *силовое ограничение свободы, которое осуществляется государством при осуществлении своих внутренних функций*. Оно выражается в виде предупреждающего применения силы для обеспечения «общественного спокойствия»²² и в виде наказания, общий принцип назначения которого у Канта выглядит следующим образом: «то зло, которое ты причиняешь кому-нибудь другому в народе, не заслужившему его, ты причиняешь и самому себе». Для преступлений против собственности он конкретизируется в таком рассуждении: «Тот, кто что-то украл, делает ненадежной собственностью всех остальных; следовательно, он отнимает у себя (согласно праву возмездия) надежность всякой возможной собственности; он ничего не приобрел и ничего не может приобрести»²³. Если построить прямую параллель этого рассуждения для преступлений против жизни, то тот, кто убил другого, делает ненадежной жизнь всех остальных, тем самым он отнимает у себя надежность жизни, или теряет право на жизнь (в сокращенном, собственно кантовском виде: «если... он убил, то он должен умереть»)²⁴.

В-третьих, *силовое ограничение свободы, которое осуществляет государство, ведущее морально оправданную войну, по отношению к солдатам противоположной стороны*. Кант часто воспринимается как противник идеи о том, что военные действия могут вестись в соответствии с правом. Он утверждает изначальную несправедливость всей системы отношений между государствами, не вышедшими из естественного состояния²⁵. Он уподобляет военные действия практике «божьего суда», в которой лишь случайность победы той или иной стороны решает вопрос о том, «на чьей стороне право»²⁶. Он утверждает, что «разум с высоты морально законодательствующей власти, безусловно, осуждает войну как правовую процедуру»²⁷. Наконец, он указывает на бессилие классических теорий справедливой войны, которые неспособны побудить

²⁰ Там же. С. 259.

²¹ Кант И. О мнимом праве лгать из человеколюбия. С. 258.

²² Кант И. Метафизика нравов. С. 359.

²³ Там же. С. 368

²⁴ Там же.

²⁵ Там же. С. 380.

²⁶ Кант И. К вечному миру. С. 10–11.

²⁷ Там же. С. 21.

государства отказаться от своих агрессивных замыслов, и вместе с тем легко превращаются в инструмент оправдания «военных нападений»²⁸. Это ведет многих историков философии к утверждению о категорическом неприятии Кантом идеи справедливой войны²⁹.

Однако подобный вывод был бы очевидно односторонним, базирующимся на преимущественном выделении одних фрагментов кантовского наследия в ущерб другим, не учитывающим комплексный и противоречивый характер кантовской мысли. Как полагает канадский исследователь Б. Оренд, многие фрагменты соответствующего раздела «Метафизики нравов» вполне позволяют показать, что по отношению к международным (или межгосударственным) делам сохраняет свою силу принцип допустимости действий, представляющих собой эффективный способ «воспрепятствовать препятствию для свободы». Его конечный вывод состоит в том, что по Канту, «каждый рациональный деятель, будь то индивидуальный или коллективный, мог бы одобрить максимум допустимой самообороны»³⁰. Опираясь на этот вывод, Б. Оренд произвел очень удачную реконструкцию кантовского набора принципов справедливой войны, который, по его мнению, отличается от традиционного тем, что из него исключены принципы, имеющие откровенно консеквенциалистский характер, и придано особое значение сомнительному для многих классических и современных теоретиков справедливой войны принципу «относительной справедливости». Именно он позволяет обсуждать ситуации, в которых *каждая* из враждующих сторон может апеллировать к правоте собственного дела, именно он является ключом к преодолению уязвимости теории справедливой войны для идеологических манипуляций.

Два запрета в сравнительной перспективе

Все приведенные выше примеры являются примерами регулируемого применения силы для противодействия злу. Они создают своего рода модель для морального оправдания других средств его пресечения, исключающих свободное самоопределение злодея. В самом общем виде она такова: если у человека, защищающего свою или чужую свободу, совместимую со всеобщим законом, нет возможности добиться своей цели за счет апелляции к разуму агрессора, то способность последнего продолжать агрессию должна быть устранена другими средствами. Кант не прибегает при этом к приему соотнесения обязанностей перед тем, кто препятствует свободе, и перед тем, кто является жерт-

²⁸ Там же. С. 20.

²⁹ См. в качестве примера: *Teson F. The Kantian Theory of International Law // Columbia Law Review. Vol. 92. № 1. 1992. P. 90.*

³⁰ *Orend B. War and International Justice: A Kantian Perspective. Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, 2000. P. 52*

вой этого препятствия, по их силе. Он не предполагает, что ответное принуждение есть своего рода «меньшее зло», допустимое для того, чтобы избежать большего. Вместо этого он утверждает, что человек, препятствующий правомерным проявлениям свободы, лишается своего иммунитета от определенных действий со стороны других, а тот, кто «препятствует препятствию» свободы получает соответствующее «правомочие».

Кант не переносит это рассуждение со случаев насилия на случаи лжи. Он допускает оправданность «противления злу силой», но не допускает оправданности «противления злу неправдой». Можно предположить, что это происходит потому, что у Канта обязанность правдивости выступает как «глубоко эшелонированная» и «многосоставная» обязанность. Она опирается на несколько линий обоснования, и допустимость лжи, противодействующей злу, должна быть доказана в перспективе каждой из них. Если свою силу сохраняет хотя бы одно из оснований запрета «не лги», ложь как средство достижения благой цели все равно остается недопустимой. Обобщая сказанное в первом разделе статьи можно сказать, что ложь находится под запретом, поскольку:

- она не проходит проверки на универсализацию;
- она выражает отношение к другому человеку только как к средству;
- она причиняет ущерб человечеству вообще (или выражает отношение к нему только как средству);
- она выражает отношение к себе самому только как к средству³¹.

Что касается обязанностей, связанных с силовым покушением на свободу, то по их поводу мы не встречаем у Канта подобной нюансировки. Его рассуждение касается только первых двух «линий обороны». Но и в их отношении применение силы по каким-то причинам может качественно отличаться от применения обмана. Таким образом, для того, чтобы решить задачу, связанную с доказательством подобия двух запретов в том, что касается их ситуативной гибкости, следует показать, что обман, используемый как средство противостояния злу, проходит все четыре кантовских теста. То обстоятельство, что для самого Канта применение силы в ситуациях «противодействия противодействию свободы» вполне оправданно, превращается при этом в серьезное теоретическое подспорье.

³¹ Данное обобщение и многие дальнейшие мои рассуждения опираются на предположение о прямой связи категорического императива, охарактеризованного в «Основании метафизики нравов», и правовых обязанностей из «Метафизики нравов». Подобное прочтение Канта традиционно, однако принимается не всеми исследователями. См., напр.: Wood A. The Final Form of Kant's Practical Philosophy // *Kant's Metaphysics of Morals: Interpretative Essays* / Ed. by M. Timmons. Oxford, N.Y.: Oxford University Press, 2002. P. 1–22; Pogge T. W. Is Kant's Rechtslehre a «Comprehensive Liberalism»? // *Ibidem*. P. 133–139.

Оборонительная ложь и всеобщий закон

Прежде всего, необходимо указать на то обстоятельство, что ложь как средство противодействия злу вполне может пройти кантовский тест на универсализацию максим. Первый шаг в этом направлении состоит в том, что некоторые случаи лжи агрессору следует рассматривать как «ложь лжецу». Если бы максима «лги тому, кто сам является лжецом», стала всеобщим законом, то ее носитель вполне мог бы достигать своей цели, поскольку лжец не знает наверняка, раскрыта ли его ложь, не знает о том, воспринимает ли себя обманываемый им человек в качестве защищающегося от последствий чужой лжи или нет. Когда у лжеца нет оснований для таких подозрений, он вполне может поверить ответной лжи. Именно на эту мысль опиралась К. Корсгаард, в своей работе «Право лгать: Кант о противостоянии злу».

Однако подобное рассуждение применимо лишь для довольно узкого ряда случаев. Условием его убедительности является даже не просто попытка агрессора скрыть свои намерения, но прямая ложь в их отношении. Поэтому К. Корсгаард, стремясь сохранить за своей аргументацией статус полноценного ответа на кантовскую ситуацию с домохозяином, спасающим скрывающегося в его доме друга от нападения злодея, вынуждена достраивать свое рассуждение тезисом о том, что злодей может обращаться с вопросом о местонахождении жертвы, только выдвинув ложный предлог своих поисков³². Во всяком случае ему придется солгать в ответ на встречный вопрос своего *vis-à-vis*.

Однако это совершенно не так. Злодей может не знать о дружеских отношениях жертвы и домохозяина и при этом может быть уверен, что его дело правое и что все окружающие люди должны с этим согласиться. В таком случае он правдиво объявит свои цели, ожидая добровольного сотрудничества. С другой стороны, злодей может задавать свой вопрос без всякой маскировки, сопровождая его угрозой последующей расправы и полагая, что гарантией сотрудничества станет страх домохозяина. Обе описанные ситуации вполне возможны, в особенности, учитывая «якобинские» корни примера, подброшенного Канту Б. Констаном. Но тогда окажется, что в перспективе, предложенной К. Корсгаард, допустимость или недопустимость защиты друга от намеренного убийства будет зависеть в конечном итоге от таких морально безразличных обстоятельств, как знает или не знает злодей о дружеских отношениях жертвы и домохозяина, прямолинеен ли он, полагается ли на угрозу как средство воздействия на других людей и т.д. Такой вывод не кажется убедительным.

Для того чтобы его избежать, можно проанализировать на предмет соответствия первой формулировке категорического императива не максимуму «лжи лживому агрессору», а максимуму «лжи правдивому агрес-

³² Korsgaard C. M. The Right to Lie: Kant on Dealing with Evil. P. 329.

сору». Как выглядит результат такого анализа? Конечно, если бы все лгали агрессорам, чтобы предотвратить нарушение права на жизнь с их стороны, то ни один агрессор в кантовско-констановской ситуации не был бы остановлен ложью и ни один друг не был бы спасен таким образом от смерти. Злодей, как и потенциальный заемщик из «Основания метафизики нравов», мог бы посмеяться над тщетной претензией манипулировать им с помощью лжи. Но параллельно универсализация этой максимы означает и то, что ни один агрессор, сохраняющий открытость своих намерений, не стал бы спрашивать о местонахождении своей жертвы. Ложь, как вероятное действие защитника, была бы попросту снята с повестки дня в таких ситуациях. В этом состоит существенное различие между кантовским примером с ложным обещанием и примером с ложью правдивому агрессору. Причина в том, что ложное обещание представляет собой инициативное действие, а ложь агрессору — реактивное. Для них процедура универсализации разворачивается по-разному.

В первом случае. Если бы все обещающие отдать долг лгали, то никто не стал бы давать денег в обмен на обещание. Тому, кто хочет, проявляя инициативу, получить деньги таким образом, пришлось бы отказаться от подобных действий. Отсюда следует, что он не мог бы желать превращения своей максимы во всеобщий закон.

Во втором случае. Если бы все, у кого агрессор спрашивает о местонахождении своей потенциальной жертвы, лгали, то ни один агрессор не поверил бы ответу на свой вопрос. В результате ложь домохозяйина не могла бы спасти друга, но и вопрос, на который он вынужден отвечать, превратился бы в бессмыслицу с точки зрения прагматики злодеяния. Отказаться пришлось бы не домохозяйину от своей реактивной лжи, а злодею от самой попытки спрашивать. Таким образом, максима лжи агрессору оказывается разрушительна не для практики спасения друзей от агрессивных действий, а для практики использования тех людей, которые руководствуются долгом правдивости, в целях нарушения права на жизнь. Это показывает, что домохозяйин вполне мог бы желать превращения своей максимы во всеобщий закон.

Оборонительная ложь и приоритет совершенных обязанностей

Следующая линия защиты абсолютного характера запрета на ложь связана со второй формулировкой категорического императива, спроецированной на конкретного другого человека: ложь является способом его использования исключительно в качестве средства. Обман агрессора, нацеленный на предотвращение или приостановку его покушения, в этом смысле ничем не лучше, чем обман человека, не представляющего угрозы чьим бы то ни было правам и интересам. И тот, и другой в равной мере лишаются свободы выбора по отношению к собственной жизни. Отсюда следует, что манипуляция злодеем с помощью

лжи запретна в не меньшей степени, чем манипуляция любым другим человеком³³.

Первая из проблем, возникающая в связи с этим утверждением, касается того, что в ситуации лжи, призванной предотвратить злодеяние, присутствует еще одно лицо, также обладающее человеческим достоинством. Речь идет о потенциальной жертве злодея (агрессора). Можно предположить, что отказ от манипуляции агрессором с помощью лжи, будет тождественен отношению к ней в качестве средства: практически-му безразличию к ее участи, мотивированному заботой о возможности злодея свободно практиковать свою способность к выбору. Таким образом, для обоснования недопустимости оборонительной лжи необходимо показать, что отказ от обмана не является отказом от признания достоинства жертвы злодеяния.

В соответствии с кантовским видением системы нравственного долга, эту задачу могло бы выполнить обращение к двум базовым разграничениям: между совершенными и несовершенными обязанностями, а также между долгом в узком смысле слова и долгом в широком смысле слова. Обязанности, являющиеся совершенными и относящиеся к долгу в узком смысле слова, строго и недвусмысленно предписывают определенные поступки, не оставляя пространства для ситуативно-индивидуализированного поиска наилучших средств морального самовыражения. Они предполагают возможность исчерпывающего исполнения, носят негативный характер, то есть обязывают воздерживаться от совершения тех или иных действий и, наконец, обладают абсолютным приоритетом в отношении обязанностей несовершенных³⁴.

³³ Это обстоятельство заставляет К. Корсгаард рассматривать кантовскую этику в качестве двухуровневой теории, в которой принципом, регулирующим взаимодействия между людьми в неидеальном мире, где сохраняется необходимость противостояния злу, служит первая формулировка категорического императива, а принципом, устанавливающим идеал межчеловеческих отношений — его вторая формулировка совместно с представлением о царстве целей (*Korsgaard C. M. The Right to Lie: Kant on Dealing with Evil*. P. 341–348). Дальнейшее рассуждение покажет, что если кантовская этика и носит двухуровневый характер, то граница между уровнями проходит иначе.

³⁴ Кантовское употребление терминов «(не)совершенная обязанность» и «долг в узком (широком) смысле слова» не является строгим. Более того, эти понятия далеко не во всем разграничены у Канта между собой. Приведенные мной пункты являются наиболее распространенными в современной историко-философской литературе характеристиками двух предельно общих ниш в кантовской классификации обязанностей (непосредственные источники обобщения: *Hill T. E. Jr. Kant on Imperfect Duty and Supererogation // Immanuel Kant: Critical Assessment / Ed. by R. F. Chadwick. Vol. III. L., N.Y.: Routledge, 1992. P. 346–369; Hill T. E. Jr. Meeting Needs and Doing Favors // Hill T. E. Jr. Human Welfare and Moral Worth: Kantian Perspectives. Oxford: Clarendon Press, 2002. P. 201–243; Korsgaard C. Creating the Kingdom of Ends. N.Y.: Cambridge University Press, 1996. P. 19–22; Korsgaard C. Kant // Ethics in the History of Western Philosophy / Ed. by R. J. Cavalier. L.: Macmillan Press Ltd., 1989. P. 217–218; O'Neill O. Acting on Principle: Essay on Kantian Ethics. N.Y.: Columbia Uni-*

Обязанность «не лгать» представляет собой пример совершенной обязанности и долга в узком смысле слова. Спасение же другого человека от агрессора попадает под определение обязанности «благотворения», требующей от нас рассматривать «людей... как ближних, т. е. как нуждающихся [в помощи] разумных существ, собранных природой на одном и том же пространстве для взаимной поддержки»³⁵. «Обязанность благотворения» относится к сфере долга в широком смысле слова и является несовершенной. Она носит позитивный характер, регулирует не поступки, а максимы (или цели) поступков, полнота ее исполнения невозможна, а способ воплощения в конкретном деянии зависит от индивидуальных предпочтений. В ситуации противостояния она не просто перевешивается любой из совершенных обязанностей, но и полностью теряет свою силу, поскольку Кант ведет речь не о конфликте обязанностей, а конфликте их оснований³⁶.

Таким образом, согласованность кантовской системы обязанностей обеспечивается тремя обстоятельствами. Во-первых, тем, что хотя конфликт двух требований долга в узком смысле слова и двух совершенных обязанностей был бы неразрешим, он оказывается и невозможен, поскольку те носят сугубо негативный характер. Каждый моральный субъект может одновременно не причинять ущерб и не выказывать своего неуважения всем без исключения представителям человечества. Во-вторых, тем, что конфликт оснований несовершенной и совершенной обязанности урегулирован независимым от практической ситуации приоритетом последней. И, наконец, в-третьих, тем, что конфликт основа-

iversity Press, 1978. P. 43–58; *O'Neill O. Constructions of Reason*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. P. 87–89). Против подобного использования кантовских терминов можно было бы привести тот факт, что правовые обязанности и обязанности уважения Кант не называет напрямую «совершенными». Однако даже те исследователи, которые оставляют наименование «совершенных» только для части обязанностей перед самим собой, указывают на сходстве последних с долгом уважения и правовым долгом по указанным в тексте пунктам (*Wood A. Kant's Ethical Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. P. 323–325). Нечто подобное можно сказать и о «долге в узком смысле слова». У Канта есть прямое утверждение, что к нему относятся только правовые обязанности (*Кант И. Метафизика нравов* С. 453). Однако спорадически и довольно двусмысленно он использует это понятие и по отношению к некоторым обязанностям добродетели. В любом случае, существует неоспоримое родство правового долга с обязанностями уважения и совершенными обязанностями перед самим собой в том, что все они выражаются в избегании определенных действий. Такое родство заставило О.О'Нил ввести для всех этих обязанностей дополнительное обозначение: «требования в узком смысле слова» (*O'Neill O. Acting on Principle*. P. 47, термин используется также Дж.Ролзом: *Ralvus J. Lectures on the History of Moral Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 2000. P. 185–187). Чтобы не усложнять своего дальнейшего рассуждения терминологическим разнообразием, я буду использовать широкое понимание обоих терминов.

³⁵ *Кант И. Метафизика нравов*. С. 499.

³⁶ Там же. С. 246–247.

ний двух несовершенных обязанностей разрешается в индивидуализированном и ситуативном порядке на основе «способности суждения по (прагматическим) правилам благоразумия»³⁷. На фоне подобной классификации и, одновременно, системы взаимоотношений различных обязанностей ложь для помощи другому человеку оказывается заведомо недопустимой. Использование жертвы злодеяния как только средства могло бы иметь место лишь в том случае, если действия ее потенциального спасителя находились бы в сфере морально допустимого.

Однако дело в том, что в своей классификации обязанностей Кант или упускает, или сознательно не учитывает одно существенное разграничение, традиционно подчеркивавшееся в этической теории. Имеется в виду разграничение между помощью, которая является простой поддержкой другого человека, и помощью, которая представляет собой устранение угрозы его праву. Классически эта идея выражена Цицероном в трактате «Об обязанностях». Проводя деление обязанностей на обязанности «справедливости» и обязанности «благотворительности», Цицерон специально подчеркивал двухчастный характер долга справедливости и, соответственно, его нарушений: «несправедливость бывает двух видов: один — со стороны тех, кто совершает ее; другой — со стороны тех, кто, хотя и может, не отводит противозакония от тех, по отношению к кому его совершают»³⁸. Современные комментаторы говорят об «активной» и «пассивной» справедливости у Цицерона³⁹. Обязанности «активной» справедливости, в отличие от обязанностей благотворительности, не ограничиваются у него избыточностью жертв, требуемых для их исполнения, и никак не варьируются в связи индивидуализированными предпочтениями, связями и привязанностями. Если говорить в кантовских терминах, они имеют, по крайней мере, некоторые из черт совершенных обязанностей.

Нельзя сказать, что Кант просто «проглядел» Цицеронову «активную» справедливость⁴⁰. Мы легко сможем обнаружить ее проявления

³⁷ Там же. С. 476.

³⁸ Цицерон. Об обязанностях // Цицерон. О старости. О дружбе. Об обязанностях. М.: Наука, 1993. С. 64.

³⁹ Некоторые из них считают это разграничение самым ценным теоретическим наследием римского философа. См.: *Shklar J.* Faces of Injustice. New Haven: Yale University Press, 1990. P. 40–42; *Yack B.* The Problems of a Political Animal. Berkeley: University of California Press, 1992. P. 161–163.

⁴⁰ Параллельный анализ взглядов Канта и Цицерона интересен не только в смысле их структурного сопоставления, но и в историко-философском отношении. Знакомство Канта с трактатом Цицерона несомненно. Существует даже кантоведческий спор о том, в какой мере это произведение повлияло на кантовское учение о категорическом императиве (он вкратце охарактеризован А. Вудом, см.: *Wood A.* The Supreme Principle of Morality // *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy* // Ed. by P. Guyer. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. P. 361–364). Так что и двойное понимание долга справедливости должно было быть известно Канту.

в тексте «Метафизики нравов». Как уже было сказано, Кант постулирует «правомочие применять принуждение к тому, кто наносит ущерб... праву», поскольку такое принуждение есть «препятствие препятствию свободы». Ситуация, в которой осуществляется «препятствие препятствию свободы», снимает некоторые нравственные ограничения, порожденные человеческим достоинством агрессора. Если справедливое наказание у Канта напрямую противостоит манипуляциям с нарушителем и в определенном смысле само выражает отношение к нему как к цели, то пресечение агрессии всего лишь не противоречит подобному отношению⁴¹. Значит, те действия, которые эффективно препятствуют агрессии и не выходят при этом за рамки достаточности, нельзя рассматривать как использование агрессора исключительно в качестве средства. Это обстоятельство полностью снимает конфликт двух оснований долга и необходимость соотносить два случая ущемления человеческого достоинства по степени тяжести. Таким образом, в момент, когда агрессия продолжается, нет никаких нормативных препятствий для того, чтобы цель жертвы (спасти свою жизнь, физическую целостность или имущество от нападения) стала целью другого человека, и тот взял на себя роль защитника. Более того, в условиях, когда защита не может быть обеспечена уполномоченными государством лицами, она превращается в долг каждого, кто способен ее осуществить.

Обозначим условно этот долг как «долг защиты». Он имеет ряд структурных сходств с «обязанностями любви», в особенности, с «долгом благотворения»: он представляет собой позитивный долг помощи, отвечающий на неудовлетворенную потребность другого человека (или на «беду» последнего); его исчерпывающее исполнение не может быть гарантировано за счет усилий добросовестного действующего субъекта и т.д. Однако у него есть и существенные отличия от «обязанностей любви». Это долг перед конкретным человеком, предъявляющим свое «законное притязание». Отсюда следует, что тот, кто «препятствует препятствию свободы» не обладает при выборе получателей помощи «простором», связанным с его личными склонностями или «истинными потребностями»⁴². Отсюда следует также, что неисполнение такого

⁴¹ Кстати, в этом состоит существенное отличие Канта от некоторых российских критиков идеи ненасилия. Как Вл. Соловьев, так и И. А. Ильин склонны рассматривать приостановку злодеяния как часть нравственного долга не только перед жертвой, но и перед самим агрессором, как предоставление ему возможности «стать хотя бы только порядочным человеком» (*Соловьев В. С. Право и нравственность*. Минск; М.: Харвест – АСТ, 2001. С. 37). Для Канта же долг «содействия моральному благополучию других» во всех случаях является сугубо негативным, он состоит лишь в том, чтобы не соблазнять другого к совершению безнравственных поступков (*Кант И. Метафизика нравов*. С. 436).

⁴² Это различие сохраняется вне зависимости от того, какую из интерпретаций кантовского долга добродетели мы примем: «ригористичную», которая предполагает, что исполнение одного из выражений этого долга в каждый данный момент может быть приостановлено только исполнением другого его выражения, или более сво-

долга уже не будет простым «прегрешением против нравственности», не оскорбляющим никого конкретно. В этом смысле справедливо упомянутое выше замечание о том, что отказ от защиты представляет собой пренебрежение достоинством конкретного человека, чья свобода стала объектом злонамеренного покушения. Обобщая эти наблюдения, можно сказать, что в ситуации частичной приостановки одной из совершенных обязанностей действиями, противоречащими свободе в соответствии со всеобщим законом, несовершенные обязанности по отношению к жертве этих действий приобретают новое качество.

Значит, Кант все же обсуждает «активную справедливость» в виде «долга защиты», но не включает ее в общую систему нравственных обязанностей. Можно предположить, что это связано с угрозой простоте, стройности и непротиворечивости системы. Однако отсутствие «долга защиты» в классификации обязанностей само по себе является не меньшим противоречием. Какие следствия этот вывод может иметь для вопроса об оправданности оборонительной лжи? Хотя он и не решает ничего окончательно, но все же снимает одно из препятствий на пути ее обоснования, показывая, что ни проблема силового противостояния агрессии, ни проблема противостояния агрессии с помощью обмана, не могут быть разрешены за счет одной лишь отсылки к приоритету совершенных (негативных) обязанностей над несовершенными (позитивными).

Особый статус лжи среди покушений на свободу

Недопустимость лжи агрессору на фоне утверждения о допустимости силового противостояния ему, может быть обоснована только в том случае, если удастся доказать, что ложь представляет собой совершенно специфический тип покушения на свободу другого человека. Такой, который в свете второй формулировки категорического императива, примененной к отношениям с конкретными другими, ни при каких условиях не может фигурировать в числе средств «противодействия противодействию свободы». Дает ли этика Канта достаточные ресурсы для такого утверждения?

Отвечая на этот вопрос, можно было бы воспользоваться уже отмеченным ранее сходством между обязанностью «не лгать» и кантовским долгом уважения. В примерах, иллюстрирующих долг уважения в «Метафизике нравов», фигурируют два типа действий по отношению к друго-

бодную, которая допускает, что исполнение долга добродетели может время от времени приостанавливать забота о собственном благополучии. Хотя, конечно, во втором случае контраст значительнее. О возможных параллельных интерпретациях «простора» в исполнении долга добродетели у Канта см.: *Baron M. W. Latitude in Kant's Imperfect Duties // Baron M. W. Kantian Ethics Almost without Apology. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1995. P. 88–107.*

му человеку: действия, которые причиняют ему особый ущерб, заведомо попирающий человеческое достоинство (пытки, позорные виды казни и т.д.), и действий, которые, хотя и выражают неуважение к другому, не являются причинением ему ущерба, или «лишением своего» (высокомерие, злословие, словесное издевательство). Оба типа действий строго табуированы даже по отношению к порочному человеку, нарушающему нравственные запреты⁴³, и, значит, они не могут быть проявлением «противодействия противодействию свободы». Типологически ложь наиболее близка ко второму из них, в особенности, к словесному издевательству. Как и издевательство, она превращается в «лишение своего» лишь за счет привходящих обстоятельств. Во всяком случае в парадигмальном для Канта примере с попыткой домохозяина спасти своего друга фигурирует как раз такая ложь, которая вреда никому не причиняет.

Именно поэтому так важно понять, почему действия, подобные словесному издевательству, не вписываются в логику «противодействия противодействию свободы». Если следовать букве «Метафизики нравов», то ничего нового в сравнении с кантовским обоснованием недопустимости убийства, причинения физического ущерба или несанкционированного использования чужой собственности, мы не найдем. Категорически запрещены те действия, которые выражают собой низведение другого человека «до степени простого средства для достижения моих целей» и «практическое непризнание» его достоинства⁴⁴. Кант утверждает, что долг уважения («не ставить себя выше других») *аналогичен* правовому долгу («никого не лишать своего»)⁴⁵. Но, в принципе, долг уважения мог бы рассматриваться и как *общее основание* правового долга, в особенности, принимая во внимание то, что нарушитель *любого* нравственного запрета делает для себя исключение из общего правила, то есть ставит себя над всеми другими. На этом фоне не очень понятна разница выводов, касающихся возможности прибегать к применению силы и к словесному издевательству, исполняя «долг защиты». За неимением точных текстуальных свидетельств можно высказать два основных предположения.

Можно было бы подумать, что лишь практическая бессмысленность, своего рода избыточность издеательства исключает его из арсенала тех, кто «препятствует препятствиям свободы». Однако такая избыточность неочевидна сама по себе, да и ссылка на нее не соответствовала бы антиконсексенциалистской сути кантовской этики. Значит, остается предположить, что за различным отношением к возможности морально оправданного физического принуждения, с одной стороны, и морально оправданного словесного издеательства, с другой – стоит различие в нравственном качестве самих деяний. Например, здесь

⁴³ Кант И. Метафизика нравов. С. 510.

⁴⁴ Там же. С. 495, 510.

⁴⁵ Там же. С. 495.

могло бы играть роль то обстоятельство, что, хотя причиняющий физический ущерб человек не принимает во внимание ограничений, накладываемых на него достоинством другого, унижение чужого достоинства не является для него *обязательной непосредственной* целью. Нарушителя этого запрета может мотивировать желание овладеть какой-то вещью, самочинно воздать за мнимый или действительный вред и т.д. и т.п. Конечно, сила может применяться и напрямую ради того, чтобы унижить, но это не входит в обязательные квалификации таких деяний, как убийство или причинение физического ущерба. Однако есть действия, само назначение которых состоит в том, чтобы продемонстрировать другому человеку его приниженный статус, заставить его почувствовать собственную негодность или никчемность. Они представляют собой прямое сообщение другому, что он, с моей точки зрения, лишен всякой ценности, и в этом смысле являются настоящими декларациями презрения. Это и делает недопустимым обращение к ним в качестве способа «воспрепятствовать препятствиям свободы». Ведь невозможно защищать человеческое достоинство посредством прямых деклараций его непризнания⁴⁶.

Итак, если за кантовским абсолютным запретом на издевательство стоит именно такая аргументация, то нечто подобное должно стоять и за абсолютным запретом на ложь. Однако прямого тождества доводов в этих случаях быть не может. Ложь никак нельзя помыслить в качестве действия, прямо нацеленного на унижение. Если рассматривать ее в как проявление неуважения к другому человеку, то это такое неуважение, которое по замыслу действующего лица призвано оставаться тайным для тех, кто является жертвой обмана. Либо навсегда, либо до определенного момента. Как и физическое принуждение, ложь *может* служить тому, чтобы другой в конечном итоге почувствовал себя униженным. Однако это не входит в число неотъемлемых свойств данного деяния.

Если, несмотря на это, между ложью и физическим принуждением сохраняется фундаментальное различие, касающееся условий их допустимости, то это означает, что какое-то обстоятельство играет для лжи ту же структурную роль, которую играла прямая связь издеательства с презрением к человеку. Что-то заставляет Канта рассматривать ложь как действие, стоящее в иерархии ограничений свободы рационального субъекта выше физического принуждения. Вполне возможно, что такая иерархизация связана со спецификой тех способов, которыми ложь и физическое принуждение покушаются на свободу. На этом делает специальный акцент К. Корсгаард. Уже известное нам замечание о том, что лжец превращает объект своей лжи в «машину», в лишенный свободы выбора автомат, механически реагирующий на фальсифици-

⁴⁶ Как своего рода исключение можно воспринимать кантовское казуистическое рассуждение о допустимости ответа насмешкой на насмешку, снабженное, правда, серьезными оговорками (Там же. С. 515).

рованную информацию, становится основой для следующего вывода-соотнесения: «Физическое принуждение относится как к инструменту к личности другого, ложь относится как к инструменту к разуму другого. Вот почему Кант находит ее настолько ужасной. Она есть непосредственное нарушение автономии» (курсив. — К.К.)⁴⁷.

Не ограничиваясь аргументом К. Корсгаард, можно добавить к специфике лжи, которая проблематизирует ее в качестве средства противостояния злу, еще одно обстоятельство. Ложь очень плохо вписывается в последовательность перехода от тех способов противодействия агрессии, которые апеллируют к рациональному выбору агрессора, к тем, которые полностью им пренебрегают. В своей идеальной форме эта последовательность предполагает переход от убеждения к угрозе, а от угрозы к прямому ограничению свободы. Ложь прерывает или блокирует подобные переходы. Во-первых, трудно представить себе, как убеждение может выступать в качестве прелюдии ко лжи. Это очень контрастно демонстрирует кантовский пример с домохозяином. В нем попытка убедить злодея не покушаться на жизнь друга не может смениться такой ложью, которая была бы эффективным средством спасения последнего. Таким образом, перед домохозяином стоит выбор между тем, чтобы солгать, не дав злодею шанса откликнуться на рациональные доводы, или использовать такой шанс, но при этом лишиться себя одного из средств спасения друга. Во-вторых, ложь по своей сути не может предваряться угрозой солгать. Последняя разрушает саму возможность ввести кого бы то ни было в заблуждение. По обоим основаниям применение силы, выступающее в качестве крайнего средства, оказывается более соответствующим уважению к человеческому достоинству агрессора, чем обман.

Однако дело в том, что по иным критериям именно физическое принуждение будет выглядеть как несравнимо более тяжкое ущемление человеческого достоинства. Например, по критерию, связанному с непреодолимостью тех ограничений, которые не позволяют определенному лицу принимать и воплощать решения, опирающиеся на применение рациональной способности. Этот критерий был задействован самим Кантом при обсуждении разных случаев лжи и примыкающих к ней явлений. Так, например, Кант включает высказывание неправды, не относящееся к юридическим договорам, в число «правомочий, заложенных... в самом принципе прирожденной свободы», поскольку у обманываемых сохраняется полная возможность не верить другому человеку («если кто-то просто излагает свои мысли, то другой *волен* принять их

⁴⁷ Korsgaard C. M. The Right to Lie: Kant on Dealing with Evil. P. 334. Б. Херман также характеризует насилие в качестве покушения на условия рациональной деятельности, а ложь в качестве покушения на эту деятельность как таковую (Herman B. Murder and Mayhem // Herman B. The Practice of Moral Judgment. Cambridge, L.: Harvard University Press, 1993. P. 126).

так, как он хочет») (курсив мой. — А.П.)⁴⁸. Тот же принцип используется Кантом при обсуждении словесных и практических уловок, вводящих в заблуждение без прямого обмана. Они исключены из числа нарушений долга именно на том основании, что «угодные» хитрецу выводы сделаны другими *самостоятельно*, с помощью их собственной рациональной способности, хотя и на основе отсортированной и специально оформленной информации⁴⁹.

Если применить этот подход к использованию силы, то кантовское замечание о том, что противоречие покушений против свободы и собственности второй формулировке категорического императива является *более ярким*, чем в случае с ложным обещанием, можно трансформировать в вывод о том, что эти покушения представляют собой *более существенное* нарушение принципа, чем ложь. В отличие от лжи, которая всегда оставляет обманутому возможность полагаться на собственные силы и проверить истинность некоего высказывания, применение силы не позволяет его жертве просто уклониться от использования в качестве средства. Для того чтобы гарантированно избежать последствий лжи, можно не задавать вопросов или скептически относиться к ответам на них, но для того чтобы избежать насилия, нет ни одного универсального и безотказного рецепта.

Таким образом, в вопросе о сравнительной тяжести лжи и физического принуждения нет строгой определенности: критерий непосредственности подталкивает нас к одному выводу, а критерий непреодолимости — к прямо противоположному. Это означает, что в перспективе, заданной уважением к достоинству другого человека, ложь не выглядит как нечто абсолютно недопустимое в качестве способа «воспрепятствовать препятствию свободы». Во всяком случае пока физическое принуждение признается в этом отношении допустимым. И даже более того, если суммировать упомянутые выше критерии, то именно ложь может оказаться предпочтительной альтернативой наиболее разрушительным и непоправимым по своим результатам формам применения физической силы в тех ситуациях, где присутствует выбор между разными способами противодействия агрессии⁵⁰.

Оборонительная ложь и проблема согласия

Обсуждая статус лжи, препятствующей агрессивным действиям, в свете запрета на использование другого человека в качестве только средства,

⁴⁸ Кант И. Метафизика нравов. С. 261–262.

⁴⁹ Кант И. Лекции по этике. С. 202.

⁵⁰ Именно так рассуждает А. Макинтайр, анализирующий ситуацию голландской домохозяйки, вынужденной солгать немецкому офицеру, спасая нашедших у нее убежище еврейских детей (MacIntyre A. Truthfulness and Lies: What Can We Learn from Kant // Ethics and Politics. Selected Essays. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. P. 139).

нельзя пренебречь еще одной теоретической темой. Обсуждая пример ложного обещания, Кант прямо утверждает, что на такое обращение невозможно было бы согласиться. Некоторые из современных кантианцев готовы рассматривать возможность или невозможность согласия тех, на кого направлено действие, в качестве систематического теста на его моральную допустимость. Другие чрезвычайно скептически в этом отношении⁵¹. Несмотря на их скепсис, попробуем применить этот прием. Сначала в самой простой и прямолинейной версии, согласно которой у страдающей стороны нет *логической возможности* дать свое *актуальное* согласие на определенное действие⁵².

С этой точки зрения согласие на ложь и на принуждение необходимо воспринимать как своего рода оксиморон, в отличие, например, от согласия на ущерб или на то, чтобы подвергнуться риску ущерба. В случае с принуждением согласие исключает или, вернее, аннулирует принудительный характер действий другого человека. Такое согласие автоматически превращается из согласия на принуждение в согласие на то, чтобы понести определенные потери. В случае с ложью даже не само согласие, а необходимое для него предварительное знание о том, что меня собираются обмануть, исключает возможность обмана. Значит, во всех ситуациях, когда ложь и принуждение все же осуществляются, они заведомо пренебрегают свободой того, кто является их объектом, ибо не оставляют ему никаких шансов одобрить совершаемое по отношению к нему действие.

Впрочем, для лжи в рамках подобной аргументации остается определенный зазор. Его использует Дж.Э.Мэхон. Он полагает, что если нельзя согласиться на конкретный акт лжи, строго локализованный во времени и пространстве, поскольку тогда я соглашусь не на то, чтобы быть обманутым, а на то, чтобы притвориться таковым, можно согласиться на ложь заранее, еще не зная точно, какое из будущих высказываний другого человека будет ложным⁵³. Например, можно выразить согласие на будущую ложь, которая сохранит возможность приятного сюрприза, или на ложь, которая уберезет тебя от негативных последствий предъявления истины в момент особой уязвимости. Подобное согласие без сомнения усложнит отношения с тем, кому оно будет дано, или даже подорвет их бесконечными подозрениями. Так, если бы я дал согла-

⁵¹ Согласие имеет периферийное значение для тех концепций, в которых отношение к другому человеку как к цели соотносено с расширенным, содержательным понятием автономии или с понятием блага (см., напр.: Wood A. *Autonomy as the Ground of Morality* (O'Neil Memorial Lectures. University of New Mexico. 1999) // URL=<http://www.stanford.edu/allenw/papers/Autonomy.doc>); Velleman J. D. *Beyond Price // Ethics*. 2008. Vol. 118. № 1. P. 191–212).

⁵² Эта позиция выдвинута К. Корсгаард и О. О'Нил (См.: Korsgaard C. M. *The Right to Lie: Kant on Dealing with Evil*. P. 331; O'Neill O. *Constructions of Reason*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. P. 106–109, 112–117).

⁵³ Mahon J. E. *Kant and the Perfect Duty to Others not to Lie*. P. 681–684.

сие врачу на то, чтобы он не говорил мне об истинном положении дел с моими почками, в том случае, если состояние моего сердца будет таково, что плохие новости могут меня убить, то каждое его сообщение о состоянии моих почек вызывало бы у меня вполне понятное недоверие. Однако согласие на ложь при этом все же остается возможным. Правда, это обстоятельство не может стать прямым аргументом в пользу допустимости лжи агрессору, поскольку агрессор не одобряет не только самого способа обращения с ним — лжи, но и цели такого обращения — приостановки покушения⁵⁴.

Последний вывод не должен рассматриваться как обескураживающий, поскольку обращение к актуальному согласию или к его возможности довольно сомнительно в качестве универсального критерия моральной допустимости. Как замечает Т. Хилл, «актуальное согласие имеет только выводное и ограниченное значение для определения того, какое отношение к нам является допустимым»⁵⁵. Необходимость актуального согласия присутствует в рамках лишь некоторых из практик, общая легитимность которых устанавливается на основе иного согласия, согласия гипотетического, то есть того, которое мог бы дать рациональный субъект. Противодействие агрессии, равно как и осуществление справедливого наказания, очевидным образом находятся вне сферы таких практик. Для определения их допустимости актуальное согласие страдающей стороны не является существенным. Если же переключить наше внимание на согласие гипотетическое, то агрессор в качестве рационального субъекта вполне мог бы утверждать, что *допустимо* или даже *следует солгать любому* человеку, если эта ложь будет эффективным средством для того, чтобы инициированное этим человеком покушение не увенчалось успехом. Раз *любому*, то и *ему самому*, в том случае, если уже не в качестве рационального субъекта, а в качестве человека «во плоти и крови» он окажется инициатором агрессии.

При этом необходимо учитывать, что процедура гипотетического согласия не должна быть круговой в логическом отношении: нравственный человек соглашается на некое действие в отношении самого себя, поскольку оно правильно с точки зрения нравственности. Это устраняло бы всякую эвристическую ценность мысленных экспериментов с согласием. Поэтому Д. Парфит предлагает переформулировать принцип гипотетического согласия следующим образом: мы должны обращаться с другими людьми только таким способом, на который они могли бы рационально согласиться на *внеморальной* основе, или на основе доводов,

⁵⁴ Аргументация самого Дж. Э. Мэхона построена на том, что любые исключения из принципа согласия позволяют считать обязанность правдивости несовершенной обязанностью со всеми вытекающими отсюда последствиями (*Mahon J. E. Kant and the Perfect Duty to Others not to Lie. P. 684*).

⁵⁵ *Hill T. E. Jr. Hypothetical Consent in Kantian Constructivism // Hill T. E. Jr. Human Welfare and Moral Worth: Kantian Perspectives. Oxford: Clarendon Press, 2002. P. 94.*

которые не содержат указание на допустимость или правильность именно этого действия⁵⁶. Подобной поправке вполне соответствует процедура выбора за занавесом неведения: в ее ходе субъект, руководствующийся исключительно продвижением своего собственного интереса, но не знающий при этом ни своего места в рамках анализируемого взаимодействия, ни вероятности занять любое из таких мест, выражает свое согласие на определенное общее правило поведения. Стремясь уменьшить уровень потерь в самой проигрышной для себя ситуации (в случае с агрессией — в ситуации ее жертвы), он неизбежно согласится на правило пресечения или нейтрализации агрессии с помощью обмана.

Как известно, в своем рассуждении о смертной казни Кант отказывается рассматривать такую процедуру, как согласие, поскольку «Я» как лицо способное совершить преступление (*homo phaenomenon*) и «Я» как носитель чистого разума (*homo noumenon*) не совпадают между собой. «Сказать: я хочу быть наказанным, когда кого-нибудь убью, означает не что иное, как: я вместе со всеми прочими подчиняюсь законам, которые естественным образом становятся карающими, если в составе народа имеются преступники»⁵⁷. Однако, на мой взгляд, это рассуждение является всего лишь способом подчеркнуть разницу между гипотетическим и актуальным согласием и полную иррелевантность актуального согласия в вопросах, связанных с наказанием. Ведь Кант не отбрасывает рассуждение Беккариа о «первоначальном гражданском договоре», присоединение к которому есть не что иное, как согласие. Он лишь пытается показать, что его оппонент смешивает два уровня, на которых идея согласия используется в этике⁵⁸. Но в любом случае предложенный в этом фрагменте «Метафизики нравов» теоретический и терминологический аппарат позволяет обосновать как противодействие агрессии силой (в том числе, самооборону), так и противодействие агрессии с помощью обмана агрессора.

Оборонительная ложь и обязанности перед человечеством в целом

Представленные выше рассуждения показали невозможность обосновать абсолютность запрета на ложь в свете второй формулировки категорического императива, спроецированной на других людей, взятых

⁵⁶ Parfit D. What We Could Rationally Will // The Tanner Lectures on Human Values / Ed. by G. V. Peterson. Vol. 24. University of Utah Press: Salt Lake City, 2004. P. 313–314.

⁵⁷ Кант И. Метафизика нравов. С. 370–371.

⁵⁸ Подтверждение этого вывода можно обнаружить несколькими абзацами ранее. Кант утверждает, что никто из приговоренных к смерти за убийство не жалуется на свою судьбу, а если попытался бы, то это жалоба была бы неправомерной (Кант И. Метафизика нравов. С. 369). Можно ли отсутствие жалоб и их неправомерность понимать как-то иначе, чем актуальное и гипотетическое согласие на наказание? В данном случае актуальное согласие является простым отражением гипотетического и не играет никакой самостоятельной роли.

в качестве единичных представителей человечества. Однако необходимо учитывать, что последняя по времени кантовская инвектива против любых форм лжи во спасение опирается на ее проекцию в отношении к человечеству в целом. В заметке «О мнимом праве лгать из человеколюбия» Кант специально подчеркивает, что «тому, кто принуждает меня к показанию, не имея на это права, я не делаю несправедливости, если искажаю истину». Такая ложь не вредна «отдельному лицу». При этом она вредна человечеству в целом, содействуя разрушению «всех прав, основанных на договорах»⁵⁹. Более того, ложь в защиту жертвы агрессора рассматривается Кантом как нечто более тяжкое, чем ложь из соображений личной выгоды, поскольку она связана с претензией обманывающего на строгое соответствие его поступка принципам морали⁶⁰. Эта линия аргументации, казалось бы, свободна от параллелизма с обоснованием применения силы. Во всяком случае сам Кант нигде не обсуждает покушения на свободу и собственность в качестве деяний, причиняющих вред человечеству в целом.

Существенным аргументом против кантовской мысли, что обязанность «не лгать» является правовой обязанностью, неисполнение которой подрывает «самый источник права», служит предположение А. Жупанчич, что ложь не может подрывать основ права, поскольку соблюдение договоров в правовой сфере обеспечивается не добровольной правдивостью их сторон, а другими, институционально-принудительными средствами⁶¹. Однако я попытаюсь использовать иную аргументацию, которая в конечном итоге вернет нас к параллелизму между силовой самообороной и оборонительной ложью. Если Кант причисляет обязанность правдиво отвечать на любой поставленный прямо вопрос к правовым, то он не может вести при этом речь только о гипотетическом разрушении договорной практики в том случае, если бы максима «обманывай, когда тебе выгодно» (или «обманывай, когда можешь спасти чью-то жизнь от покушения») превратилась во всеобщий закон. В этом случае он ничего не добавлял бы к рассуждению невозможности универсализации таких максим, которая является процедурой обоснования как правовых, так и сугубо этических обязанностей. Существенное отличие аргументов, содержащихся в знаменитой заметке, от обсуждения универсализации как таковой состоит в том, что подрыв «источника права» характеризуется Кантом как «вред», то есть *фактическое* разрушение юридически-договорных отношений. Только в связи с этим может быть понятно ведение дискуссии о лжи агрессору в рамках учения о праве.

В чем же может состоять этот вред, если обсуждается не ложь как таковая, а именно ложь злодею, покушающемуся на чью-то свободу? Я мо-

⁵⁹ Кант И. О мнимом праве лгать из человеколюбия. С. 257.

⁶⁰ Там же. С. 261.

⁶¹ Župančič A. Ethics of the Real. Verso: New York, 2000. P. 49.

гу предположить только одно более или менее очевидное его измерение. Если ложь злодею признается допустимой, то это создает широкий простор для произвольных решений, по поводу того, кто может быть обманут. Каждый человек наделяется в этом случае правом устанавливать, кто именно является злодеем, нарушающим чужую свободу, соответствующую всеобщему закону. В итоге данная норма неизбежно превращается в фактор, многократно умножающий количество лжи в межчеловеческих отношениях, в том числе в фактор, ведущий к увеличению лжи в области отношений юридически-договорных. Каждый, кто ею руководствуется и поддерживает общее убеждение в допустимости «добродушной лжи», наносит тем самым ущерб человечеству в целом.

Вполне резонно было бы предположить, что способом устранения такого вреда служит уточнение (или ужесточение) критериев, позволяющих устанавливать объекты оправданного обмана. Однако для Канта этот путь закрыт по вполне понятной причине. Единственной приемлемой процедурой установления того, кто является злодеем, для него было бы судебное решение по делу, связанному с незаконным ущемлением свободы. Судебное же решение может быть вынесено только *post factum*, и это означает, что ложь, противодействующая покушению, никогда не может опираться на результаты процедуры, соответствующей праву. До завершения злодеяния (преступления) она противоправна, после завершения она бессмысленна.

Если представленное выше понимание вреда человечеству в целом, причиняемого оборонительной ложью, является верным, то параллелизм между ней и самообороной сохраняется в полной мере. «Противодействие противодействию свободы», осуществляющееся в порядке самообороны или государственных мер по поддержанию общественного порядка, следовало бы также рассматривать как несправедливость по отношению к человечеству, подрыв источника права и т.д. Ведь в этих случаях идентификация исходного противодействия свободе, которому допустимо противодействовать извне, также осуществляется без судебной процедуры, на основе одной только индивидуальной (или коллективной) оценки реальности покушения. Однако для этих двух случаев Кант не приводит никаких возражений, совпадающих по смыслу с возражениями против оборонительной лжи. Более того, в своей теории международных отношений он допускает оправданность даже превентивной войны против государства, чьи намерения совершить агрессию подтверждаются исключительно наращиванием военной мощи (что, конечно, объясняется отсутствием самой возможности судебной процедуры в международном контексте). Значит, в случае силовой самообороны «вред человечеству в целом» оказывается либо фиктивным, либо скомпенсированным. Случай оборонительной лжи ничем не отличается от него в этом отношении.

После такого вывода остается лишь один способ использовать проекцию второй формулировки категорического императива на челове-

чество в целом для обоснования кантовского убеждения в недопустимости оборонительной лжи. Ложь агрессору может быть сопряжена не с *вредом*, а с особым, пренебрежительным *отношением* к человечеству в целом и к той системе правил, которая позволяет сохранить кооперативные и доверительные взаимосвязи между людьми. Мне представляется, что с подобным утверждением также нельзя согласиться, поскольку ложь агрессору призвана защитить сферу доверия и правдивости, существующую в обществе. В этом смысле можно считать справедливым замечание А. Макинтайра, что правдивость в обычных условиях и ложь для предотвращения покушений на жизнь и свободу не представляют собой правило и исключение, а вытекают из единого морального принципа. «Сохраняй правдивость во всех своих действиях: с помощью безусловного высказывания правды во всех своих отношениях [с другими людьми] и с помощью лжи агрессорам, но исключительно для того, чтобы защитить от них свои правдивые отношения и... лишь тогда, когда ложь является наименьшим вредом, который может обеспечить эффективную защиту от агрессии»⁶².

Оборонительная ложь и обязанности перед самим собой

Наконец, правдивость выступает у Канта как обязанность перед самим собой. Кант упоминает последнюю в заметке и более подробно обсуждает в «Метафизике нравов». Именно в этой точке он наиболее ярко демонстрирует асимметрию между ложью и физическим принуждением в том, что касается их морального статуса. Физическое принуждение оказывается в числе запрещенных деяний, поскольку причиняет вред другому человеку и выражает пренебрежение к его достоинству. Ложь, в дополнение к этому, является, по Канту, унижением собственного достоинства того, кто к ней прибегает. В первом случае остается возможность продемонстрировать, что другой своим поведением лишил себя иммунитета от определенных действий и, тем самым, легитимизировать их. Во втором случае это обстоятельство уже не является решающим. Определенное действие может быть направленным на того, кто лишил себя иммунитета от подобных действий, но, если оно сохраняет статус нарушения обязанности перед самим собой, то оно остается под запретом. Исполнение таких обязанностей по определению не зависит от истории наших взаимоотношений с другими людьми. Таким образом, даже если все высказанное выше в качестве критики Канта верно, одна его апелляция к обязанностям перед самим собой способна поставить точку в споре о допустимости или недопустимости лжи агрессору.

Однако мне представляется, что вопрос не закрыт и в этом случае. Против тезиса о несоответствии лжи агрессору обязанностям перед са-

⁶² MacIntyre A. Truthfulness and Lies: What Can We Learn from Kant. P. 139.

мим собой можно выдвинуть целый ряд серьезных контраргументов. Начать можно было бы с того, что само понятие обязанностей перед самим собой проблематично. На это многократно указывали классические и современные теоретики морали⁶³. Это понимал и сам Кант, всеми силами стремясь преодолеть противоречие между самообязыванием и свободой освобождать себя от обязательств⁶⁴. Однако посчитаем, что ему это удалось, и обязанности перед собой есть неотъемлемая часть нравственного долга. Являются ли они достаточным основанием для воздержания от лжи в случае противодействия агрессии? Для ответа на этот вопрос необходимо обратиться к кантовскому обоснованию обязанности «не лги» в качестве обязанности перед самим собой.

В соответствующем фрагменте «Метафизики нравов», не содержащем развернутого, последовательного и проиллюстрированного рассуждения, присутствуют два потенциальных хода мысли. Первый задан утверждением Канта о том, что ложно представляющий свои мысли человек отказывается от своей личности. Эту мысль Канта взяла на вооружение Л. Денис, для которой ложь демонстрирует, что субъект недостаточно привержен точному выражению своей «идентичности в качестве рационального существа»⁶⁵. Однако у лжи, касающейся внешних событий и происшествий, в отличие от ложных сообщений о своих душевных состояниях или самообмана, присутствует лишь косвенная связь с отказом от собственной личности, со стремлением выдавать себя за того, кем ты не являешься. Подобный характер связи указывает на то, что ложь другому человеку по вопросам, не касающимся существенных характеристик моей личности, выступает как незначительное отклонение от долга перед самим собой. Воздержание от нее в этой перспективе представляет собой способ педантичного обеспечения абсолютной моральной чистоты.

И как только ценность достижения этой чистоты соотносится с ценностью жизни друга (или иного человека, которого можно спасти посредством обмана), становится очевидной их несоизмеримость⁶⁶. В этой точке рассуждение о допустимости лжи агрессору смыкается с традиционной аргументацией против этики ненасилия, включающей обвине-

⁶³ Можно было бы проследить историю критики этого кантовского концепта от Милля и Шопенгауэра до философов XX века (см: *Baier K. The Moral Point of View: A Rational Basis of Ethics. N.Y.: Cornell University Press, 1958. P. 215, 231; Singer M. Duties and Duties to Oneself // Ethics. 1963. Vol. 73. P. 133–142; Williams B. Ethics and the Limits of Philosophy. Cambridge: Harvard University Press, 1985. P. 181–182).*

⁶⁴ *Kant И. Метафизика нравов. С. 458–460.*

⁶⁵ *Denis L. Moral Self-Regard: Duties to Oneself in Kant's Moral Theory. L., N.Y.: Garland Publishing, Inc., 2001. P. 93.*

⁶⁶ Мне представляется, что подобный расклад не может изменить даже рассуждение о том, что в случае лжи, касающейся внешних событий и происшествий, я представляю себя другим в качестве правдивого человека, а на самом деле являюсь способным на ложь.

ние ее сторонников в «моральном эгоцентризме» (И. А. Ильин)⁶⁷ или «моральном безбилетничестве» (А. Макинтайр)⁶⁸. И это не случайно, поскольку для некоторых адептов этики ненасилия обязанность неприменения силы по своему статусу соответствует кантовским обязанностям перед самим собой.

Можно, конечно, возразить, что для самого Канта подобная логика была бы в принципе невозможна. Та часть обязанностей перед самим собой, к которой принадлежит долг правдивости, относится к совершенным обязанностям. Последние не могут вытеснять друг друга по принципу меньшего зла. Обосновывая «противодействие противодействию свободы» как стратегию поведения, которая соответствует уважению к достоинству другого человека, Кант принципиально избегал подобного хода мысли. Однако в отношении обязанностей перед самим собой он оказывается уже не столь категоричен. Это показывают некоторые из казуистических вопросов по поводу обязанностей по отношению к самому себе как животному существу.

В общей форме, в виде критерия допустимости этот теоретический прием возникает при обсуждении распутства: «Существует ли дозволяющий закон морально практического разума, (как бы снисходительно) допускающий при столкновении определяющих оснований этого разума нечто само по себе недопустимое ради предупреждения еще большего нарушения⁶⁹?» А при обсуждении самоубийства Кант указывает на предметную конкретизацию этого критерия: «Человек принял водобоязнь за следствие укуса бешеной собаки и, объявив, что он знает, что эта болезнь неизлечима, покончил с собой, дабы своим бешенством (начало которого он уже почувствовал) не сделать несчастными и других людей, как сказано в написанной им перед смертью записке. Спрашивается, совершил ли он несправедливость?»⁷⁰. Крайне существенным является при этом то обстоятельство, что, в отличие от других случаев, например, от случая, связанного с оценкой действий слуги, своей ложью покрывающего хозяина, который пытается скрыться от «высланной за ним охраны», здесь Кант не дает прямого ответа на вопросы об оправданности или неоправданности самого критерия и его ситуативного применения. Это значит, что поставленные им вопросы в качестве казуистических остаются открытыми для индивидуального суждения⁷¹.

⁶⁷ Ильин И. А. О сопротивлении злу силой // Ильин И. А. Путь к очевидности. М.: Республика, 1993. С. 50.

⁶⁸ MacIntyre A. Truthfulness and Lies: What Can We Learn from Kant. P. 134.

⁶⁹ Кант И. Метафизика нравов. С. 468–469.

⁷⁰ Там же. С. 466.

⁷¹ О том, что логика меньшего зла не совсем уж чужда кантовской этике ярко свидетельствует известная работа Т. Хилла «Моральная чистота и меньшее зло» (см: Hill T. E. Jr. Moral Purity and the Lesser Evil // Hill T. E. Jr. *Autonomy and Self-Respect*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. P. 67–84).

Однако существует и иная, параллельная интерпретация кантовского долга правдивости перед самим собой. Она акцентирует тот тезис Канта, что цель обманывающего человека «прямо противоположна естественной целесообразности его способности сообщать свои мысли»⁷². Тогда ложь занимает следующее место в последовательности нарушений долга перед самим собой: самоубийство есть уничтожение своей животной природы — субстрата человеческой рациональности, распутство или пьянство есть поглощение рациональной природы природой животной, а ложь, в свою очередь, — «нецелевое» употребление рациональной природы. В том же русле можно рассматривать фрагмент, характеризующий весь ряд обязанностей перед собой как перед моральным существом. «Этот долг, — замечает Кант, — состоит в формальном [элементе] соответствия между максимами воли человека и достоинством человечества в его лице; следовательно, долг человека перед самим собой состоит здесь в запрещении лишать себя преимущества морального существа, состоящего в том, чтобы поступать согласно принципам, т. е. в запрещении лишать себя внутренней свободы и тем самым делаться игрушкой одних лишь склонностей, стало быть вещью»⁷³.

Однако обоснованность данного подхода всерьез зависит от ответа на вопрос, в чем же состоит «естественная целесообразность» речевой способности. Далеко не очевидно, что естественная цель речи есть точное выражение содержания нашего сознания, позволяющее другим людям в любых обстоятельствах полагаться на сказанное. Вернее было бы говорить о некоей более общей цели. Речь обеспечивает кооперативно-доверительные отношения между людьми. И, сделав такой вывод, мы неизбежно возвращаемся к мысли А. Макинтайра, что подобная система отношений поддерживается в одних случаях строгой правдивостью, а в других — исключительных — оборонительной ложью. Не меньшие сомнения вызывает мысль Канта, что оборонительная ложь агрессору лишает человека преимущества «поступать согласно принципам» и превращает в «игрушку... склонностей». Ложь агрессору, в особенности, если предположить, что спасаемый от его покушения человек не является другом, представляет собой действие не по склонности, а из принципа. Как уже было показано ранее, этот принцип способен пройти через тест на универсализацию. Таким образом, «нецелевое использование» рациональности проявляется только во лжи по прагматическим соображениям, и в этой перспективе только она и является нарушением обязанностей перед самим собой.

⁷² Кант И. Метафизика нравов С. 472.

⁷³ Там же. С. 461–462. В современном кантоведении такую интерпретацию поддерживает С. Керстейн. См.: *Kerstein S. Treating Oneself Merely as a Means // Kant's Ethics of Virtue / Ed by M. Betzler. Berlin, N.Y.: Gruyter, 2008. P. 201–218.*

Заключительные соображения

Таким образом, проанализировав различные подходы к обоснованию запрета на высказывание неправды, использовавшиеся Кантом, можно утверждать, что, кантовская этика не содержит доводов, которые могли бы обеспечить доказательство абсолютной недопустимости любых форм лжи во спасение. Существует очевидный параллелизм между выстроенной Кантом системой аргументов в пользу легитимного принуждения, неизбежно сопряженного с ограничением чужой свободы и причинением вреда другому человеку, и *возможным* обоснованием оборонительной лжи, опирающимся на отправные посылки кантовской этики. Те теоретические приемы, которые Кант использует в первом случае, вполне могут быть применены и во втором. В итоге они подрывают весь набор кантовских рассуждений, нацеленных на демонстрацию абсолютной неприемлемости обмана агрессора в целях приостановки и нейтрализации его покушения.

Для полноты картины и для сохранения исследовательской честности необходимо также иметь в виду возможность того хода мысли, который разворачивает упрек в непоследовательности, обращенный к кантовскому асимметричному отношению к проблеме лжи и к проблеме насилия, в обратном направлении. Этот ход мысли построен на основе использования возражений Канта против оборонительной лжи для демонстрации того, что и применение силы против агрессора или по отношению к преступнику также не соответствует духу или нормативно-теоретическим основаниям кантовской этической системы. Конечно, это потребовало бы отнести всю концепцию «противодействия противодействиям свободы», занимающую центральное место в кантовском учении о нравственности, на счет традиционалистских предрассудков Канта. Но кто из философов не поддавался напору собственных идиосинкразий? Для усиления данной интерпретации можно было бы начать рассматривать вторую формулировку категорического императива не как общий принцип, а как непосредственно действующее правило поведения, или преобразовать всю систему нравственных обязанностей таким образом, чтобы каждая из них выступала в качестве вывода из долга перед самим собой.

Однако я полагаю, что, прибегая к такому ходу мысли, мы неизбежно создаем образ морали, который не учитывает различие между двумя уровнями морального мышления: уровнем, который прямо фиксирует идеал межлических отношений и индивидуальных психологических свойств, и уровнем, который позволяет, опираясь на этот идеал, принимать ответственные решения в ситуациях сложного переплетения и противостояния человеческих интересов. На первом уровне все ограничения свободы равно тяжки и равно недопустимы. Поступки, ведущие к ним, попирают достоинство другого и ведут к потере достоинства тем, кто их совершает. Умение восходить к этому уровню крайне

важно для понимания взыскательным к себе нравственным субъектом своего места в мире, для понимания им меры собственного несовершенства и несовершенства социальной реальности, в которую он погружен. Однако применение свойственных для этого уровня принципов оценки в некоторых конкретных экстремальных ситуациях создаст лишь практические тупики и неразрешимые парадоксы. Кантовская формула «противодействия противодействиям свободы» отражает глубокое понимание этого обстоятельства, кантовская ригористическая позиция по вопросу об обмане агрессора полностью его игнорирует. Вряд ли стоит превращать ее в основу для реконструкции духа кантовской этики.

О. П. ЗУБЕЦ

Ложь как самоустранение

Кто утверждает на лжи, тот пасет ветры, тот гоняется за птицами летающими: ибо он оставил пути своего виноградника и блуждает по тропинкам поля своего; проходит чрез безводную пустыню и землю, обреченную на жажду; собирает руками бесплодие.

Притч 9:12

Философско-этическое обращение к проблеме лжи, очевидно, имеет в первую очередь нормативный смысл и чаще всего принимает вид обоснования абсолютности запрета на ложь или, наоборот, оправдания лжи на самых разнообразных — как моральных, так и неморальных основаниях. В то же время существует и несколько иной путь, связанный с постановкой вопроса о самой возможности лжи при сохранении человеком качества морального субъекта. Особая выделенность запрета на ложь (наряду с запретом убийства) в ряду классических заповедей позволяет предположить, что он связан с фундаментальными основаниями самой способности человека быть существом моральным. Пусть это и станет главной темой данного рассмотрения.

Ситуация, описанная Кантом, являясь примером, отличается исходной ясностью и предзаданностью: стоящему перед выбором человеку известно, по крайней мере, кто злодей, а кто друг, хотя он — что очевидно и подчеркнуто автором — не может предвидеть результатов своих действий. Попытка вывести эту ситуацию из кантовского теоретического контекста и рассмотреть ее как некую реальность имеет право на существование, но она предполагает отказ от предзаданных условий и помещение человека в ситуацию еще большего неведения: он является в мир в качестве морального субъекта именно в облике человека незнающего (сократовское и попперовское незнание можно рассматривать в качестве исходного постулата для подхода к этическому, к задаче бытия человеком вне знания), ибо иначе вопрос о моральном выборе

был бы счастливо сведен к познавательной задаче — к более или менее умелому просчитыванию условий и последствий своих действий, выстраиванию иерархической системы взаимных обязанностей (или просто разнообразных взаимностей) и сведению морали к одной из хитростей освоения человеческих отношений, а также превращению ее в объект исключительно социологически-психологического исследования. Но задача философско-этического рассмотрения заключается, по-видимому, в обращении к морали как принципиально не сводимому к познавательной задаче явлению — как к ценностному феномену.

Специфика ценностного сознания такова, что человек выступает посредством него не в качестве познающего данный ему мир, а в качестве созидającego его в качестве себя самого, подобно тому как бог создает мир, и этот мир есть он сам. (Не знаю, насколько удачно выражение Х. Плеснера, что мир несет на себе личность, будучи в то же время несомым и конструируемым ею). В этом смысле, в качестве морального субъекта он противостоит всей ограниченности познавательного отношения — то есть утверждает возможность поступать не в силу знания об ином, о мире причинно-следственных связей и выражающей их логики. Он способен поступать в мире, в котором он занимает исключительное — авторское или божественное — место, исключающее присутствие равного Другого. Иными словами, он обладает способностью действовать на основе устранения Других — во всей непознаваемости их мотивов, интересов и возможностей, без каких-либо ориентиров вне собственного Я. Если принять это за исходное, ситуация выбора перестает быть ситуацией анализа, но становится ситуацией безусловного поступания (в простом смысле невидимости условий поступка и его изначальности). Кант замечает, что, понимая свое несовершенство, человек не решается ничего предпринять, склоняется к бездеятельности¹. То, что дает основание человеку действовать даже в условиях совершенной невозможности действовать, есть гордость: способность на внутреннее законодательство, когда физический человек чувствует себя принужденным уважать в своем собственном лице морального человека, обладающим внутренней ценностью, в результате которой он не может быть предметом продажи² — то есть когда его поступание, его объективация себя в поступке не является результатом обмена, эмпирического расчета, промысливания эмпирической успешности — когда он сам выступает в качестве центра, творца ценностного мира, единственного источника его ценностной бытийственности.

Именно в силу этого, даже будучи вынужденным лгать — что Кант явным образом признает в «Лекциях по этике» (См. «Об этических обязанностях по отношению к другим, а именно, о правдивости») — человек как единственный, и в силу этого — абсолютный — источник цен-

¹ См. *Кант И.* Лекции по этике. М.: Республика, 2005. С. 128–129.

² См. Там же.

ностного мира разрушает себя в этом качестве, по Канту — он разрушает мораль. В своих лекциях Кант описывает целый ряд ситуаций вынужденной лжи, порожденных несовершенством человека, он даже оговаривает, что ложь по принуждению может быть оправдана, когда признание вынужденно и человек уверен, что другой использует его в неправедных целях. Ложь в этом случае рассматривается им как ответное оружие, средство защиты, но при этом она не перестает быть ложью, разрушающей основы человеческого бытия. Это разрушение, на мой взгляд, является таковым в силу того, что оно уничтожает само основание ценностного сознания, для которого некоторые поступки являются невозможными и абсурдными: совершение их воспроизводит тот факт, что мир более не является «мноим», в силу того, что я отношусь к нему не как к себе. Если человек воплощает, разворачивает себя в ценностном мире, помещая себя в его центр, на вершину, то абсолютность установления «не лги!» вытекает непосредственно из невозможности лгать самому себе, из бессмысленности такой заповеди. Можно предположить, что *содержание* всех основных моральных запретов коренится в этом исходном отношении человека к себе — он, как единственный автор, творец ценностного мира, устанавливает в качестве запрета то, что вообще абсурдно, бессмысленно и невозможно в отношении к самому себе — и в этом смысле абсолютно и неодолимо. Человек не может совершать насилие над собой — то есть поступать против собственной воли, не может лгать себе, не может украсть у себя, да и прелюбодеяние неосуществимо в собственном ценностном пространстве. Возможно, степень абсолютности здесь превышает возможности воображения, ибо это то, что невозможно даже для бога. Убийство себя для него также абсурдно и невозможно, ибо оно выступает лишь формой продолжения бытия, преддверием воскресения. Иными словами, смерть автора не может стать данностью в ценностном мире, не может быть совершена в нем, так как сам этот мир не допускает собственного небытия. Конечно, *форма* запрета нелепа и бессмысленна в мире единственности и вершинности морального субъекта, но она возникает, когда человек оказывается в мире множества равноположенных людей — именно тогда из невозможности и абсурдности лжи по отношению к себе рождается форма запрета. Эстетизированная, то есть воплощенная даже во внешних формах — в своеобразной позе — жесткость аристократизма проистекает не из отношения равных других, а именно из полной определенности невозможности некоторых поступков человека по отношению к самому себе, при том, что он сам равен своему ценностному миру, или миру как ценностному творению., .

Попытки несогласия с Кантом не могут игнорировать того, что он совершенно определенно сформулировал свою задачу как поиск основы обязательности морального требования и далее, что ее следует искать не в природе человека и *не в тех обстоятельствах в мире, в какие он поставлен*, но а priori исключительно в понятиях чистого разума. Таким

образом, невозможно начинать критику именно с этих обстоятельств, не противопоставив изначально иной точки зрения на основу моральной обязательности. Складывается впечатление, что последняя превращается в предложенном рассмотрении во множество взаимоотношений или систему обязанностей человека по отношению к разным (различающимся по степени близости, по намерениям, по оценкам) людям. Мир человеческих отношений действительно весьма разнообразен, но, во-первых, это не значит, что ложь и насилие являются качественно разными в разных обстоятельствах, а во-вторых, если речь идет об их оправдании, то необходимо определить то направление взгляда, которое лежит в основе такого оправдания. Позиционирует ли себя этик в качестве верховной судящей силы (социальной или духовно возвышенной), или он рассматривает возможность самооправдания, то есть ставит себя на место морального субъекта? На мой взгляд, именно второе соответствует доминирующему понятию морали (или следует предварительно задать иное), но тогда вопрос о допустимости лжи или приобретает форму абсолютной негации (и тогда человек может совершить поступок несанкционированный, недопустимый с точки зрения морали, в ущерб себе), или превращается в «математическую» задачу соизмерения мотивов, целей, обязанностей и пр.

Можно обратиться и к более общему встающему перед философом выбору: выступить ли ему трезвым наблюдателем многообразия человеческих поступков, обосновывающим разнообразные — вполне рациональные — основания лжи, насилия, и пр., для которых существует множество благих мотивов, и, таким образом, надеть на себя мантию профессора обыденного сознания или осуществить свою философскую способность противопоставить ему иное мышление, иной понятийный строй — в конечном итоге выстроить иной мир. На мой взгляд, речь идет не о стремлении к интеллектуально безответственной экстравагантности, а об осуществлении философствования как такового — более решительного и принципиального, чем любое обыденное умствование. Конечно, многообразная и очевидная практика насилия чаще всего сопровождается апелляцией к благим намерениям (а просчет иерархии обязанностей относится к тому же роду обоснований): не только Кальвин, но даже Гитлер не был лишен подобных самообоснований. Может показаться, что между таким насилием ради блага человечества и насилием родителя над собственным ребенком — так же ради его блага — есть существенная разница, но ни одна попытка различить и развести подобные деяния (в том числе известная идея Ильина о заставлении) не выдерживает критики: насилие как действие вопреки воле человека остается таковым во всем богатстве разрушающих человеческие отношения последствий независимо от наличия или отсутствия благих намерений или от допускаемого неравенства воли. Конечно, сила человеческого интеллекта такова, что он может превратить насилие в благодеяние с помощью простого переопределения. Но он же спосо-

бен признать, что каковы бы ни были потребности и задачи человеческой жизни, как бы ни были многообразны человеческие отношения, у философа может быть достаточно мужества, чтобы не пытаться выступить в роли поставщика оправдательных аргументов, отказаться от преодоления насилия или лжи путем их переопределения или вписания в систему эмпирических детерминаций. Тогда ложь, совершенная ради спасения друга (подобно насилию ради исправления человеческих нравов), останется ложью — со всеми последствиями лжи, подобно тому как убийство ради спасения жизни остается убийством в мире ценностей и переживается совершившим его все равно именно в качестве максимального зла, трагедии, греха, собственного падения. В том-то и беда морального субъекта, что никакие эмпирические и духовные оправдания не выполняют функции обезболивания. Иными словами, ложь, насилие, измена являются таковыми независимо от конкретных ситуационных условий, независимо от мотивации, результативности и т.д. — их ценностное содержание не рождается ситуацией, а предшествует ей, даже создает ее. Как бы ни были убедительны причины таких поступков, человек как свободное моральное существо никогда не избрал бы их, если не был бы вынужден идти на это в качестве эмпирического существа, живущего в несовершенном мире и детерминированного множеством моментов. Вынужденность и оправданность лжи и насилия не устраняют тех разрушительных ценностных последствий, которые имеют ложь и насилие вообще. Совершая их, я разрушаю себя как ценностного субъекта — ибо совершаю то, что невозможно в мире, обустроенном на основе моей ценностной природы, и что воспроизводит мое (уже не-мое) отношение к себе как к отчужденному не-Я. В этом смысле, ложь является формой самоустранения человека — формой признания им, что он не является подлинным субъектом своего поступания, что он вынужден действовать в ценностно внеположенном ему мире в качестве детерминированного существа.

В допущении возможности лжи человек признает или делает явным для самого себя, что он находится на периферии ценностного мира, он смещает себя из центра (ибо лгать самому себе невозможно, если лжешь — значит мир уже не только ты, в нем есть другой, и вы оба на периферии по отношению к ответственности «за все»), что он уже, таким образом, живет не в своем мире — вне «долженствовательной единственности» Бахтина — а значит, и не способен поставить подпись под поступком — в том числе — под самой своей ложью — это означает, что поступок совершения лжи вообще невозможен. Иными словами, я не могу быть моральным субъектом, совершающим поступки, в «совершении лжи». В этом акте я с необходимостью вписываю себя в многообразное переплетение причин и следствий в качестве детерминированного ими — и перестаю быть свободным субъектом поступка: именно тогда для меня обретает смысл заповедь «Не лги»: она выступает в качестве одной из детерминант поведения, наряду с другими нормами

и конфликтующими обязанностями. Тогда она становится относительной и допускающей исключения, но в этом случае принимающий решение человек уже устранен из сферы ценностного авторства и собственной единственности как поступающего субъекта: он тождественен не миру, но множеству других, таких же периферийных деятелей. И, наоборот, для человека, тождественного ценностному миру и порождающего его, не существует заповеди «Не лги!» в силу невозможности ценностно солгать. Сомнение в этическом ограничении абсолютности запрета на ложь связано и со спорностью возможности оценки ее извне другим, сторонним наблюдателем — в первую очередь, теоретиком морали. Этому оценивающему чужую ложь субъекту вся ситуация лжи представляется как некая совокупность объектов и связей, с которыми он может достаточно свободно оперировать в том смысле, что то пространство, которое он рассматривает в качестве существенного для своей оценки детерминировано лишь его собственными возможностями и намерениями.

Возьмем, к примеру, тот случай с голландской женщиной, ответившей ложью на вопрос нацистского офицера о том, все ли дети, находящиеся при ней, ее собственные³. Она делает это, чтобы спасти жизнь укрываемого ею еврейского ребенка. Контекст оценки, осуществляемой извне, может быть ограничен непосредственно описываемой ситуацией, но может ли теоретик обосновать, почему он не расширяет это пространство оценки до масштаба государства, в котором властвует фашизм, до иных временных, исторических измерений, вплоть до всеобщего мироустройства и его ценностных оснований? Точно так же оценивающий субъект мог бы и сузить пространство оценки, сведя его к отношению матери и ребенка или к самой матери в ее единичности. Иными словами, остаются неясными основания, по которым оценивающий человек ограничивает оцениваемую им ситуацию, по которым он избирает существенное и отсеивает неважное. Но результат оценки непосредственно зависит именно от этого ограничения, масштаба. Можно привести множество примеров, когда изменение масштаба ситуации кардинально меняет ее оценку — что и заложено в ограничении абсолютности морального запрета. В любом случае, сам оцениваемый — то есть поступающий, в нашем случае — лгущий — субъект неизбежно превращается в объект, утрачивает качество центра, ценностно структурирующего ситуацию, определяющего ее смысл. Он оказывается уравненным со всеми обстоятельствами — как с пришедшими убийцами, так и с социальными, психологическими, историческими и прочими моментами. В акте сторонней оценки он выступает наряду со своим поступком, со своим действием — он даже уступает своему поступку в значимости, так как тот — уже отчужденный — живет своей собственной

³ Этот случай, заимствованный у Макинтайра, обсуждают в нашей дискуссии О. В. Артемьева и А. В. Прокофьев.

жизнью, порождает следствия, участвует в ходе мировой истории и биографиях других людей. Пути совершающего поступок и самого поступка расходятся: поступок утрачивает свой личностно-нравственный статус, свою героику, так как утрачивает своего субъекта — и в этом смысле он уже не может быть ложью как моральным явлением — и соответственно не может быть оправданной ложью. Отчужденный от своего поступка человек уже более не является моральным субъектом, несущим ответственность за избранную ложь.

Единственность и определенность оценки возможны лишь из центра события, то есть из взгляда самой женщины — лишь тогда она останется единственным определяющим субъектом, а не уравненным с обстоятельствами и привходящими моментами таким же моментом ситуации. Стремящийся встать на позицию ценностного субъекта философ — а это единственный способ не раствориться в психологическом, социологическом, историческом рассмотрении и не утратить мораль как основание авторства поступка в качестве своего предмета — обретает определенность и содержательность взгляда. (Иначе он может стать заложником того пропорционального отношения, на которое указал А. А. Зиновьев в «Зияющих высотах»: чем больше социальности, тем больше аморальности.) Но полностью отождествив себя с единственным в своей центральности субъектом, он уже не сможет выйти за пределы абсолютной невозможности лжи.

Известно эпатазирующее утверждение, что в основе морали лежит ложь — самая первая ложь Дьявола о существовании свободной воли человека, о его способности суверенно выстраивать свою жизнь, определять свою судьбу. В связи с этим можно обозначить следующую альтернативу: или в основе морали лежит исходная ложь Дьявола, а именно иллюзорное представление о том, что человек способен быть субъектом собственного поступка и автором своей жизни, тогда как на самом деле он есть лишь нечто вторичное по отношению к божественной воле или к пересечению различного рода детерминаций, в том числе и ценностно-нормативных. В этом случае вполне оправданными выглядят и разнообразные обоснования уже вторичной — по отношению к дьявольской — лжи, учитывающие сложность жизненных ситуаций и взаимоотношений, вынужденность использовать ложь ради благого дела, принципиальное незнание правды и т.п. Или человек действительно богоподобен — хотя бы в отношении собственного ценностного мира, то есть тождественен ему, развернут в нем, неотчужден от ценностей, а не внеположен им как заданным прежде него и помимо него. В этом случае тождественности человека и его ценностного мира он локализуется в нем в качестве единственного и пребывающего в центре. Соответственно, возможность лжи при единственности субъекта ценностей может рассматриваться лишь как возможность лжи самому себе. Но если под ложью понимается вербально оформленное осознанное выражение неистинного,

неправдивого утверждения с намерением, чтобы оно было принято за истинное тем, кому оно сообщается, то ложь самому себе оказывается абсурдной и невероятной. Точно так же она невероятна в отношении собственного ценностного сознания и мира, как порождаемого им. Человек не обладает возможностью намеренно обмануть себя в отношении того, что присутствует и видимо в пространстве ценностно значимого.

Интересно, что даже если содержание сообщаемого является истинным, но говорящий считает его ложным и намеренно сообщает его для введения в заблуждение, то и в этом случае, он, скорее, является лжецом. Иначе говоря, первичным в понятии лжи является именно намерение ввести в заблуждение, а не некоторое верифицируемое содержание суждения. Человек, при ограниченности его познавательных возможностей, может случайно высказать и правдивое суждение при намерении обмануть — что собственно и описывает Кант, раскрывая возможные пути развития рассматриваемой им ситуации: спасая друга и намеренно солгав, его герой в результате сообщает правду о том, что друга в доме нет. Он ошибается, думая, что друг находится в доме. Но подобно ему, может ошибаться любой человек — определяя ложь через содержание суждения, мы неизбежно полностью уводим проблему из области морали в область гносеологии. (Хотя гносеолог, видимо, заметил бы, что человек всегда имеет дело лишь с собственным знанием, а не объективной данностью — то есть, говоря о правде, мы имеем в виду соответствие суждения знанию человека, а не внеположенной ему реальности).

Если же речь идет о лжи как моральном явлении — определяющим становится намерение ввести в заблуждение при игнорировании проблемы познаваемости сложного многообразия человеческих ситуаций и на основе возможности свободно отнестись к собственному знанию, исказив его на вербальном уровне. Если речь идет о человеческой лживости, то вопрос о том, имеет ли человек дело исключительно с собственным знанием или это знание коррелирует с некоторой реальностью вне него, и человек способен участвовать в этом взаимодействии, остается вне поля зрения — существенным оказывается лишь то, что человек в ситуации выбора «что сказать?», «о чем свидетельствовать?», — исходит ли он из предположения о соответствии своего знания некоторой объективности или из того, что он может раскрыть свое знание (независимо от его адекватности объекту) или исказить и скрыть его — в любом случае сталкивается с возможностью введения в заблуждение — относительно мира или знания о нем. Главный болезненный момент заключается в том, что в акте намеренного обмана человек обращается уже не сам к себе — тогда обман был бы невозможен — а к чему-то внешнему и отчужденному от себя, и таким образом расчленяет ценностное единство своего бытия на себя и не-себя, конституируя мир множества равных периферийных существ.

Человек может стремиться не знать некоей правды, болезненной для него, но это еще не есть ложь: если он способен на ответственный поступок, то есть полагает себя в некоей тождественности миру, а не отчужденности от него как внеположенного, в первую очередь в ценностном смысле, то намерение лгать превращается или в стремление полной деструкции этой тождественности, или само по себе невозможно. Подобно тому как невозможна ложь в контексте, изнутри ценностного сознания: оно творит мир непосредственно из самого себя и потому совершенно невозможно несоответствие этого мира этому сознанию. Точно так же невозможна ложь бога — ибо все, исходящее из него и от него, с необходимостью есть исполненное бытие.

Человек, являющийся центром и единственным источником ценностного мира, уподобляется богу — и не может лгать, подобно тому как не может лгать бог (конечно, не по причине ограниченности его всемогущества): «Бог не человек, чтоб ему лгать» (Числа, 23–19). В «Послании Евреям» «Бог клянется Сам Собою» (ибо нет никого выше) (Евр. 6:13). Человек в центре также не может отнести свою ответственность (в виде клятвы или иной форме) кому-то иному, так как Другого нет. В этом смысле каждое его слово или поступок — насколько они совершены им именно в этом центральном его качестве — гарантированы им самим, а соответственно — и всем ценностным миром.

Акт ценностного созидания мира родственен божественному творению. Его подлинность и бытийственность обеспечивается, гарантируется, порождена подлинностью и бытийственностью творца. В этом смысле он дает жизнь всему существующему Самим Собою. Ложь — если бы ее можно было посчитать возможной для творца — была бы актом разрушения всего мира, так как была бы нарушена эта исходная связь между творящим и творением — они были бы отчуждены друг от друга. Иными словами, лгущий бог не есть бог.

Творящий мир из себя и придающий ему бытийственность самим собой есть вообще лишь поступающее существо, но не познающее. Бог не может познавать, так как знает все. Для него нет истины и заблуждения. И человек как моральный субъект есть лишь поступающее существо — для него нет лжи в том смысле, что, поступая от своего имени человек уже придает поступку качество «нелживости». Я сам — в качестве ответственного за себя, за свой поступок и за весь мир (ибо ответственность не имеет пространственной очерченности) — никак не могу рассматривать себя в качестве равного другим людям и обстоятельствам основания собственного поступания. В этом отношении мой поступок всегда правдив.

Дэнис Руджмонт в книге «Роль Дьявола»⁴ приводит такой пример: если продавец обманывает покупателя, называя больший вес продукта, то остается возможность перевесить товар и вывести его на чистую во-

⁴ De Rougemont D. The Devil's Share. New York, Pantheon Books, 1944. P. 39.

ду. Но ложь дьявола заключается в уничтожении какой-либо возможности удостоверить истину.

Наиболее известное и важное высказывание о дьявольской природе лжи — «когда говорит он (Дьявол — *О.З.*) ложь, говорит свое, ибо он лжец и отец лжи» (Ин. 8:44). В английском переводе — «говорит от себя». Подобно тому как Бог клянется сам собой, сам собой удостоверяет — нет, не истинность, не правдивость, а внеположенность правде и лжи, (хотя как только Бог говорит, то говорит он истинно, но это такая истина, которой ничего не противостоит — подобная бытию, которому не противостоит небытие), так и Дьявол от себя, собой обеспечивает — но что? Во-первых, саму возможность лжи, появление альтернативы в говорении — это своего рода особенность человеческой свободы. Во-вторых, он дарует человеку иллюзию способности различать ложь и правду и иметь, таким образом, возможность лгать — намеренно искажать то, что он считает правдой, то есть некоторой адекватной отнесенностью к себе, своему знанию и миру. И в-третьих, дьявол не дает человеку возможности «взвесить на абсолютно точных весах», то есть изначальная предпосылка возможности лгать оказывается проблематичной в ситуации, когда невозможно окончательно различить ложь и правду. В этом человек оказывается брошенным и одиноким — претендующим на правду и ложь, но никогда не знающим их в некоторой окончательности. Поэтому свобода говорения оборачивается превращенной формой богоподобия: как бог не знает лжи и правды, но бытийственностью своей есть всегда истина, так и человек не знает, где ложь, где правда — и потому отчужден от собственного бытия, которое всегда есть неправда.

Не только в повседневных малозначимых ситуациях, но и в привлекающих внимание Канта ситуациях свидетельствования, человек выбирает правду или ложь, не имея возможности «взвесить». Он исходит только из собственного знания, предположения, убеждения, а потому ложь по-дьявольски укоренена в его словах, так же как и правда. Именно поэтому проблема лжи является в первую очередь моральной — за ней скрывается решимость человека взять на себя ответственность за собственное высказывание и за намерение говорить правду (то есть то, что он считает правдой) или сознательно исказить ее ради введения в заблуждение другого при том, что он имеет дело лишь с собственным ограниченным знанием и собственной ограниченностью вообще. Какого рода тогда эта ответственность? За ней скрывается парадоксальность претензии человека на достижение благих целей посредством свободного обращения с собственным ограниченным знанием — при том что сама возможность такой свободы порождена отчуждением человека от мира, трагическим разрывом, когда индивидуальное ценностное порождение последнего превращается в заброшенность в предзаданный ценностный мир.

Возможность лгать появляется в результате грехопадения — когда вкусившие с древа познания добра и зла открыли для себя неполноцен-

ность сущего (если следовать ходу мысли Бубера), его противопоставленность должному. Рай перестал быть раем. Возможность не лгать локализовалась в должном, тогда как сущее порождает многообразие ситуации неправды, вынужденной лживости и невозможности выстроить надежный путь от целеполагания к достижению благой цели.

Акт говорения, обращения к другому посредством слова — это и есть пространство для лжи. Но в нем — как во всяком поступании, всяком совершении поступка — можно было бы предполагать то, что свойственно божественному творению мира — ведь совершая поступок, человек изменяет мир, привносит в него самого себя. Парадокс заключается в том, что, намеренно солгав, и — если воспользоваться образом Бахтина — поставив под поступком свою подпись, человек совершает то, что он не мог бы сделать, если бы не был детерминирован бесчеловечными обстоятельствами: то есть он подписывает то, под чем он не может ответственно подписаться, так как уже не является самостоятельным субъектом поступка. Солгав или собираясь солгать, он — как носитель морали — ищет для себя оправданий извне (подобно малому человеку Конфуция, именно этим, в первую очередь, отличающемуся от благородного, винящего самого себя) — оправданий, как известно, существует множество: и человеколюбие, и конфликт обязанностей или добродетелей, и утилитаристские аргументы. В этой аргументации всегда присутствует Другой и обстоятельства. Центральная единственность (Бахтин), аристократическая вершинность, лежащие в основе ответственного поступания не допускают ни подобной аргументации, ни самой лжи.

Парадокс лжи заключается в том, что, намеренно солгав, человек претендует на способность быть миро-творцом, влиять на ход событий на основе собственных представлений о благе, но при этом самоустраняет себя в этом качестве. Мы не можем не лгать, и живем в непрерывном потоке самоустранения. Но самоустранение себя оборачивается и устранением другого — так как другой обретает ценностное существование только посредством меня.

Исключительность лжи связана с тем, что ее негативность не опосредована исторически и социально детерминированными, изменчивыми запретами: она разрушительна бытийственно — и в этом смысле запрет на ложь произведен от ее негативной роли в установлении отношений человека с миром, коренится в ее категоричном свидетельствовании «не власти» над ним. Если сравнить запреты на ложь и убийство с другими, скажем, библейскими запретами — их особое место становится очевидным: они явно стоят в стороне от историко-культурных ценностных метаний. Повторим: на наш взгляд, это связано с тем, что негативность некоторого поступка в этих случаях не является производной и опосредованной запретом и основанной на нем оценке, но сам этот запрет лишь выражает фундаментальную невозможность такого поступка при сохранении ценностного авторства человека, его единственной центральности. Важно и то, что подобное обоснование за-

прета на ложь через ее абсолютную невозможность позволяет обнаружить его позитивные основания, преодолеть доминирование апелляции к ценностно-познавательной неполноценности человека? Человек действительно не знает последствий своих действий, не может различить добро и зло — то есть достаточно беспомощен и в сфере реальных событий, и в области как бы задаваемого извне, предполагаемого социумом ценностного содержания. Но это совершенно не означает, что он столь же беспомощен в том мире, который он воспроизводит, порождает в качестве ценностного субъекта. Но и в этом пространстве ценностного и — вне-познавательного могущества ложь остается невозможной. Иными словами, и неведение человека, погруженного в пространство непознаваемых и непредсказуемых событий, и всевластие человека, находящегося в центре ценностного пространства, определяют необоснованность лжи.

Завершу трагическим и не покидающим меня воспоминанием — классическим примером культурно оправданной лжи. Прошло уже двадцать лет с тех пор. Я и сестра узнали, что наша мама больна раком и надежды почти нет. Как было совершенно однозначно принято в то время, и мы, и врачи, выписывавшие для этого фиктивные документы, скрыли от нее подлинный диагноз. Мамы не стало очень быстро, когда меня не было в Москве. Позже я узнала, что одними из последних, сказанных ею были слова: «Неужели девочки обманули меня?» Мы не попрощались, между нами до последнего стояла ложь.

А. А. ГУСЕЙНОВ

Что говорил Кант, или Почему невозможна ложь во благо?

Названием своих заметок я хочу подчеркнуть, что подключаюсь к дискуссии о лжи в той мере, в какой она затрагивает статью (трактат) И. Канта «О мнимом праве лгать из человеколюбия» и оспаривает высказанную в ней позицию. Свою задачу я вижу не просто в том, чтобы защитить позицию Канта в данном вопросе. Она сама по себе надежно защищена. Я хочу показать, что она является прямым следствием кантовского понимания нравственности. На мой взгляд, нельзя принимать этический абсолютизм Канта в том виде, в каком он выражен в учении о категорическом императиве, и одновременно ставить под сомнение его мысль о том, что ложь во благо невозможна.

Комментарий к статье Канта

Эта маленькая статья по сути дела не вносит ничего нового в содержание этики долга, но она обнажает ее суть. В ней этика долга предстает нарочитой, дерзкой, сведенной к той точке, опираясь на которую Кант перевернул моральный мир. Здесь намеренно, почти карикатурно, заострены ее характерные черты. Вся статья строится, в какой-то мере даже сводится к одному примеру, согласно которому человек должен соблюдать требование «не лги», даже если ему приходится отвечать на вопрос злоумышленника, не скрылся ли в его доме преследуемый им его друг.

Прежде всего следует заметить: этот пример не подходит под то, что сегодня именуется *case study*. Он не описывает и не моделирует реальную ситуацию. Его предназначение состоит не в том, чтобы рассмо-

треть и по критерию правильности сопоставить различные возможные в данном случае варианты практического поведения. На самом деле пример, о котором идет речь, представляет собой иллюстрацию, схематическое изображение идеи долга, выступающей в конкретной форме запрета на ложь в ситуациях, когда человек не может уклониться от определенного ответа и когда неправда, к которой его принуждают, направлена на то, чтобы спасти кого-то от страшного злодеяния. Он призван подчеркнуть безусловность запрета на ложь, показав, что его следует соблюдать даже в тех крайних случаях, когда с точки зрения здравого смысла это кажется совершенно абсурдным.

Попытки опровергнуть философскую теорию фактами, которые ей очевидным образом противоречат, известны давно, по крайней мере, с тех пор, как Диоген Синопский возразил на доказательство о невозможности движения тем, что начал ходить взад и вперед (Диоген Лаэртский, VI, 39). Дискредитация теоретических положений с помощью очевидностей здравого смысла чаще всего практикуется по отношению к этическим учениям, в силу чего последние заранее включают в свое содержание рассмотрение «опровергающих» фактов, прежде всего тех из них, которые кажутся наиболее убедительными. Так, Платон, обосновывая тезис, что предпочтительней испытать несправедливость, чем совершить ее, рассматривает случай Архелая, который стал властителем Македонии в результате серии преступлений, включая ряд убийств. Он показывает, что даже при таком невероятном выборе, когда между судьбой Архелая и судьбой его жертв, казалось бы любой здравомыслящий человек предпочтет судьбу Архелая, чем его жертвы, этически корректный и логически выдержанный анализ подводит к противоположному выводу: оказаться убитым – меньшее зло и несправедливость, чем быть убийцей (Горгий, 475 е). Стоики, развертывая идеал внутренне неколебимого отношения к перипетиям судьбы, специально анализируют случаи, когда судьба бросает человеку совершенно неприемлемый вызов, ставит его, например, перед необходимостью каннибализма. Мудрец спокойно примет его, он будет есть человеческое мясо, если таковы будут обстоятельства (Диоген Лаэртский, VII, 121). Еще один, пожалуй, наиболее показательный пример связан с учением Л. Н. Толстого о непротивлении злу насилием. Сохраняет ли непротивленчество свою нравственно обязывающую силу в ситуации, когда на твоих глазах злодей занес нож над ребенком? Так звучит не раз задаваемый Толстому и всесторонне исследованный им вопрос. Ни в одном из приведенных случаев этическое учение не было поколеблено ссылкой на фактический пример, который ему очевидным образом противоречит. И не только потому, что учение может быть опровергнуто учением, логическими доводами, доказательствами, но не апеллирующей к чувственным данным. А еще и прежде всего потому, что этическое учение не резюмирует, не обобщает существующие примеры, оно само является источником примеров. Этическое учение создается не для

того, чтобы рассказать, как ведут себя люди, а для того, чтобы сказать, как они должны себя вести.

Статус примера с другом в статье «О мнимом праве...» такой же, как и примера с человеком, стоящего перед дилеммой взять деньги под ложное обещание вернуть их (второго по порядку из четырех знаменитых кантовских примеров) в «Основоположении к метафизике нравов». И тот, и другой относятся к так называемому совершенному долгу, не допускающему никаких исключений в пользу склонностей, включающих среди всего прочего также и чувство дружеской привязанности. И там, и здесь смысл примеров состоит в схематизации (иллюстрации) той мысли, что запрет на ложь имеет категорический, безусловный характер, и ни в каких случаях не может быть снят, обойден.

Если в «Основоположении» обязанность быть правдивым рассматривается в собственно этическом аспекте, как обязанность человека по отношению к самому себе, то в статье «О мнимом праве...» она выступает как этико-правовая обязанность быть правдивым в показаниях. Соответственно в этом втором случае Кант не ограничивается формальным анализом, согласно которому ложь, помысленная в качестве всеобщего закона, противоречит самой себе, и потому является нарушением долга вообще. Он одновременно исследует лживость в показаниях с точки зрения их роли в ходе и исходе конкретного события, их юридических последствий.

Ключевым для этики и для воплощающего ее права является вопрос о том, что может быть вменено человеку в исключительно нравственную вину или что может быть вменено в нравственную вину исключительно (только) ему. Ответ Канта хорошо известен и на мой взгляд безупречен: нравственность совпадает с автономией воли, следовательно, в нравственную вину человеку может быть вменено только соответствие максим воли нравственному закону. В разбираемом случае — это решение о том, оставаться ли честным в ответе на вопрос о местопребывании друга или нет: сам факт такого решения, нравственное качество выбора сведено к выбору между «да» и «нет». Оно имеет предельно простой, элементарный, в техническом смысле безошибочный характер. Оно является таковым не в силу особенной ситуации, а в силу своей нравственной природы, поскольку нравственным может быть только такой выбор — сам выбор в той его части, в которой он целиком и полностью зависит от того, кто делает этот выбор. Фигурально выражаясь, можно сказать, что нравственный выбор есть выбор с нулевой точки, когда ничто не может помешать человеку сказать «да», если он решил сказать «да», или «нет», если он решил сказать «нет». Именно этот момент автономии воли является для Канта решающим аргументом при обосновании своего «да».

На вопрос злоумышленника, согласно Канту, надо ответить «да» не только потому, что этого требует уважение к праву и долг справедливости по отношению к человечеству вообще, но еще и последующее раз-

вление ситуации (судьба преследуемого злоумышленником друга), которая прямо и однозначно не зависит от моего «да» или «нет». Ситуация может сложиться таким образом, что после честного «да», которым как будто бы сохраняется верность абстрактной морали и осуществляется акт предательства по отношению к конкретному другу, злоумышленник все-таки не сможет реализовать свой преступный замысел. Так, говорит Кант, может случиться, что друг спрятался в доме и, пока злоумышленник будет искать его, в дело вмешаются сбежавшие соседи. Нетрудно предположить и массу других вероятностей, которые могут спасти друга, начиная с того, что сам злоумышленник может передумать, что его может пронзить радикулит, что он может споткнуться о порог дома и вывихнуть руку и т.д. С другой стороны, обстоятельства могут обернуться таким образом, что сказав «нет» и взяв, как говорится, на душу грех нечестности ради спасения друга, человек как раз своим ответом погубит его. Кант моделирует ситуацию, когда друг, почуввав опасность, незаметно покинет дом, преступник же, поверив нашему отрицательному ответу, не станет искать свою жертву в доме и настигнет того на улице. В этом втором варианте человек, солгавший в показаниях, помимо того что нарушает нравственный долг, становится еще и юридически ответственным за последствия, проистекающие из этого обмана.

На аргумент, согласно которому между ответом домохозяина на вопрос злоумышленника о том, находится ли в его доме преследуемый им его друг, и судьбой последнего нет однозначной связи, следует такое возражение. Да, однозначной связи нет, но есть связь вероятностная, и она различна. А именно в случае ложного ответа вероятность спасения друга выше, и потому такой ответ предпочтителен. Вероятностный анализ исключительно важен, поскольку мы рассматриваем материю поступка, вписываем его в сложную систему внешней причинности. Но он не имеет никакого значения тогда, когда поступок рассматривается в его единственности, и решается вопрос о том, может ли (должен ли) он состояться в качестве *моего* поступка. Применительно к рассматриваемому примеру предметом морального размышления является не вопрос о том, каковы возможные последствия обмана, а то, готов ли человек избрать обман в качестве своего поступка. Еще стоики открыли для нас истину, что добродетель не имеет степеней: «Кто находится за сто стадий от Каноба или за одну стадию от Каноба, те одинаково не находятся в Каноба» (Диоген Лаэртский. VII, 120), — говорили они.

Нравственные решения входят в сложную систему мотивов и внешних обстоятельств, детерминирующих конкретные поступки индивида и события его жизни. Они, однако, определяют только факт поступка, но не его рисунок, и не могут быть поставлены в зависимость от их возможного хода и исхода. Они входят в цепь детерминаций поведения в качестве совершенно самостоятельной инстанции, которая не подчиняется логике целесообразности, а содержит свою ценность и свои основания в себе. Нравственные решения принимаются не потому, что

из них что-то следует или они из чего-то следуют, а потому, что они нравственные. А нравственными они являются потому, что прямо увязаны с внутренним достоинством человека как целью самой по себе. Именно таков по Канту статус запрета на ложь. Ведь ложь запрещается не потому, что она ведет к каким-то плохим результатам, а потому, что она сама по себе нравственно разрушительна. Это – абсолютный запрет. «Это – священная, безусловно повелевающая и никакими внешними требованиями не ограничиваемая заповедь разума: во всех показаниях быть правдивым (честным)»¹.

Этим выводом Кант по сути дела выходит за рамки этического формализма и придает категорическому императиву конкретный нормативный смысл. Он отождествляет его с запретом на ложь или (в более для него предпочтительной формулировке) с требованием быть правдивым в показаниях. Тем самым категорический императив перестает быть только формальным механизмом, позволяющим выявлять нравственное качество максим воли, он одновременно сам становится максимой воли.

Комментарий к комментариям по поводу позиции Канта

Критика позиции Канта, выраженная в статье «О мнимом праве...», не является новостью в литературе. Также не является новостью, что такая критика, как правило, заострена против примера, который в свое время шокировал французского критика Канта. Профессор Р.Г. Апресян перенес этот спор на нашу отечественную почву, что само по себе заслуживало бы внимания. Проверка Кантом, испытание Кантом – хорошая школа для этической мысли. Однако критический комментарий по отношению к Канту имеет не просто школьный, профессионально-цеховой интерес. Он приобретает особую актуальность в контексте общей антинормативистской тенденции теоретической мысли и практики общественных нравов.

В связи с докладом профессора Р.Г. Апресяна, развитым им в публикуемой здесь статье, я бы хотел отметить его интеллектуальную последовательность и его хороший теоретический вкус. Уже несколько лет он озабочен тем, чтобы релятивировать норму «Не убий» и доказать, будто есть случаи нравственно оправданного насилия. Начав с этого, он неизбежно должен был взяться за норму «Не лги». Честно признаться, получив перед дискуссией тезисы его доклада, я уже заранее, ознакомившись только с названием и не читая сам текст, знал их основную идею. И не ошибся. Речь идет о попытке создания такой теоретической конструкции, которая ставит под сомнение абсолютистские претензии

¹ И. Кант. О мнимом праве лгать из человеколюбия / Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 294. В дальнейшем ссылки на эту работу будут даны в тексте с указанием страниц.

морали. И, если не открывает во всю ширь философские ворота для вседозволенности, то, по крайней мере, оставляет в них дыры для этого. Надо признать, что его позиция получила поддержку у большинства участников дискуссии, была развита и дополнена ими. Она не просто вызвала их понимание, но еще и, я бы сказал, вызвала у них своеобразное облегчение. Она вписывает Канта в довлеющий над нами всеми кругозор здравого смысла и одновременно освобождает нас, слабых людей, от тяжелого груза этического абсолютизма. Как бы в человеческом смысле мне ни была близка позиция Апресьяна, как бы мне ни хотелось разгрузить свою совесть, тем не менее, в качестве теоретика, специалиста, желающего остаться в лоне последовательной мысли, я принять ее не могу.

Я исхожу из того, что оба эти основоположения — «Не убий» и «Не лги» — это абсолютные запреты, которые конкретизируют, переводят в однозначные поступки то, что можно назвать гуманистической сутью морали и что чаще всего называют «заповедью любви». Они являются легко удостоверяемым, безошибочным и безусловным предметным воплощением нравственности в смысле человеколюбия. Тождество одного с другим является настолько полным, что если мы поставим под сомнение эти запреты, то мы уже лишаемся права говорить о морали (нравственности), она становится расплывчатым понятием, легко поддающимся извращению и демагогии. Это — ключевой пункт. Утверждают, что можно лгать ради блага другого. Начнем с того, что солгав, вы уже выступаете против блага другого, по крайней мере, в качестве человека вообще. Далее, возникает вопрос: а тот, которому лгут, разве он не является также «другим»? Как быть с его благом? Тем самым, благодаря формуле «ложь во благо другого», мы оказываемся в ситуации, когда должны выбирать среди «других», произвести селекцию среди них по нравственному критерию. Но став на этот путь, разве мы не отступаем от нравственности, понимаемой как любовь к ближнему, где каждый человек (и самаритянин тоже!), каждое разумное существо, если говорить языком Канта, является ближним?! Наконец, формула «Ложь во благо другого» предполагает, что мы знаем, в чем заключается благо другого. А можем ли мы это знать, имеем ли мы право решать за другого вопрос о его благом? Благо Диогена состояло в том, чтобы жить в бочке, а не во дворце.

Допустим, мы знаем, в чем благо другого (как в нашем случае — спасти жизнь друга), и можем пойти на ложь ради этого. Но тогда надо доказать, что благо другого в его конкретности прямо зависит и детерминировано нашим решением: лгать или не лгать. Что именно наша ложь его спасет, что без нашей лжи он погибнет. Кант не случайно взял этот крайний пример: он показывает, что нет такой связи. Друг, тот, ради которого допускается ложь, мог незаметно убежать из дома и стать жертвой поверившего нам злоумышленника, а тем самым и жертвой (по крайней мере, отчасти) моей лжи. Ведь если бы я мог посредством мо-

рального самоопределения (своим выбором между «да» и «нет») взять полностью под контроль ситуацию, включая жизнь друга, тогда бы не было бы самой проблемы. Но я же не могу этого сделать. В событийном мире царствует случай. Камень, выпущенный из руки, принадлежит дьяволу. Это же относится и к материи поступка. Тогда возникает вопрос: где же я могу быть абсолютен в своих действиях, быть добрым без ограничения, где, в каком пункте благо других людей, в том числе и друга как одного из них, зависит исключительно от меня? Только в этом пункте, где я имею дело с принципом: лгать или не лгать. Солгавши, я не просто совершил аморальное действие, я санкционировал бесправие. Не только не помог другу, а еще позволил злоумышленнику оправдать замысленное им злодеяние, ибо, если можно лгать, то почему нельзя убивать?

Что касается того, к каким другим действиям, реакциям может прибегнуть человек в схожих ситуациях, исключив для себя иллюзорный путь лжи, это уже не вопрос теории. Точно так же, впрочем, как и вопрос о том, как на самом деле ведут себя люди в подобных случаях. Но если даже никто не ведет себя так, как думает Кант, его рассуждения сохраняют силу. Это приблизительно так же, как с законами Ньютона. Нигде не найти тел, которые не испытывали бы сопротивления, которые бы двигались равномерно. Но это не отменяет самого закона Ньютона. Так и здесь, с законом «Не лги». Речь идет о ситуациях, от которых мы не можем уклониться и в которых мы точно знаем, когда мы лжем и когда не лжем. Понятие лжи употребляется в данном случае не в каком-то расширительном, метафорическом или ином неопределенном, а в самом прямом значении «умышленно неверного показания против другого человека» (С. 293). Нельзя свидетельствовать ложь: таков абсолютный запрет. Кант его формулирует как абсолютное требование правдивости в показаниях, от которых нельзя уклониться. Идея Канта такова, что здесь, в этом пункте, мы можем положить начало нашего абсолютного отношения к людям. И это есть моральное отношение. Если вы подорвали этот пункт, то вы подорвали мораль. Если допустить, что в одном случае можно лгать, а в другом нет, то надо искать новый критерий, позволяющий квалифицировать эти случаи.

Р.Г. Апресян интерпретирует кантовский пример как конфликт обязанностей. Хорошо. Но прежде, чем возникнет вопрос о конфликте обязанностей, для того чтобы был возможен сам этот конфликт, у нас должна быть обязанность в отношении самих обязанностей — мы обязанности должны иметь. Почему мы вообще обязаны соблюдать обязанности? Точно так же, чтобы выполнять обещания, мы должны прежде дать обещание выполнять обещание... Чтобы соблюдать конкретные договоры, мы должны иметь договор относительно договоров. Ведь это — и обязанности в отношении обязанностей, и обещания в отношении обещаний, и договор в отношении договоров — задаются какими-то начальными моральными основоположениями, которые должны быть

незыблемыми, не могут не быть таковыми. Вполне можно себе помыслить этическую теорию, которая придает абсолютный смысл какому-то вполне конкретному и особому отношению. Так, Конфуций придавал безусловное нравственное значение почтительному отношению сына к отцу, детей к родителям, исходя из чего, в частности, судебная система средневекового Китая карала смертной казнью доносительство на родителей. Возможно учение, выделяющее в качестве этического основоположения дружбу и защиту жизни друга; что-то подобное было у Эпикура. Но мы говорим о Канте, для которого нравственность тождественна нравственному закону, данному в качестве автономии воли. Отсутствие исключений, невозможность исключений, категоричность требований — обязательный знак нравственности. И если вообще есть норма, совпадающая с нравственным законом, то таковой является именно норма «Не лги». Таковой она является, поскольку входит в основоположение общественных нравов. Этот пункт в аргументации Канта имеет исключительно важное значение: «Правдивость есть долг, который надо рассматривать как основание всех опирающихся на договор обязанностей» (с. 294).

В самом деле, если мы допускаем, что сами в зависимости от ситуации можем решать, когда быть правдивым, а когда нет, если мы санкционируем ложь, то надо же ответить себе на вопрос, на чем, на каких нравственных устоях держится сама обязывающая сила договоров между людьми.

Что касается конфликта обязанностей, в частности, обязанности защищать друга и обязанности быть честным в показании, то надо заметить, что Канта этот вопрос не занимал. Он исследует вопрос о том, существует ли право лгать из человеколюбия. Но вовсе не вопрос о том, что и как надо сделать, чтобы защитить жизнь друга. Связано это не с его отношением к феномену дружбы, мало интересовавшему его, поскольку дружба — род особенного отношения между людьми, а Канта как морального философа интересовала всеобщая основа этих отношений. Просто данный пример, как подчеркивалось, является не больше чем иллюстрацией определенной идеи. И ему не следует придавать более широкого значения. Это приблизительно также, как в математических задачах, в которых нельзя выходить за рамки заданных условий, и если говорится о поезде, который движется из пункта А в пункт В, то не следует спрашивать о том, что находится за пунктом В и что случится, если поезд поедет в пункт С. Я бы даже сказал так, поскольку задающий вопрос злоумышленник является разумным существом (в противном случае не было бы необходимости отвечать на его вопрос), как и преследуемый им друг, то в рамках предлагаемого Кантом рассуждения разницы между ними нет, она не больше, чем между пунктами А и В в математической задаче. Разницы нет, так как Канта интересует вопрос не о том, как быть другом другу, а как быть другом всем людям.

Если все-таки попытаться посмотреть на кантовский пример в рамках конфликта обязанностей (хотя он для этой цели является совершенно неудачным), то можно сказать следующее. Защищать друга входит в понятие дружбы и, открывая ему двери своего дома, я обязался защищать его. Но отступление от нормы «Не лги» не входит в арсенал средств защиты. Во-первых, потому что, как уже говорилось, нет прямой связи между моим ответом злоумышленнику и тем, как сложится судьба друга. Во-вторых, друг, оставаясь другом, действуя в логике дружбы, не может хотеть, чтобы я совершил нравственно нечестный поступок.

Профессор Р.Г. Апресян говорит, что у Канта нет понятия другого. Это совершенно верное замечание. Впрочем, настолько же верное, насколько и очевидное. Кант, конечно же, не был теоретиком этики диалога, вообще коммуникативной этики. Он стоит на позиции этического абсолютизма. Его интересует долг перед человечеством, человечность как долг, а не долг перед Иваном, Петром, Махмудом. В этом, возможно, заключена слабая сторона этики Канта. Но в этом же заключена и сильная его сторона. Особенный долг (если вообще можно говорить о таком) перед Иваном, Петром, Махмудом существует в рамках — как продолжение и конкретизация — всеобщего долга перед человечеством, человечности как долга. Поэтому можно согласиться, что мораль не сводится к этическим абсолютам, но надо также признать, что вне этих абсолютов она также невозможна.

В статье предложено 16 вариантов обсуждаемой ситуации, призванных показать, насколько различной может быть разбираемая Кантом ситуация. Эти 16 вариантов, сама идея множества вариантов этического выбора в высшей степени показательна для позиции Апресяна. Он тем самым выходит за каноны классической этики, и я не уверен, останется ли он вообще в пределах этики, не переходит ли на позиции социологии морали. Человеческое поведение, конечно, сложно, запутанно, каждый раз действительно имеет дело с большим, трудно сосчитываемым веером возможностей, вариантов. Однако мораль подключается к поведению и обнаруживает свою незаменимо действенную силу там, где эти варианты минимизируются до предела и сводятся к двум — к «да» и «нет». Там, где надо решиться, надо ясно сказать, переходить Рубикон или нет. Когда Кант спрашивает «Имеет ли человек право быть неправдивым в тех случаях, когда он не может уклониться от определенного «да» или «нет» (С. 293), то это надо понимать так, что таковыми с его точки зрения являются вообще все случаи нравственного выбора. Он шел за великим древним реформатором морали, который учил: «Но да будет слово ваше: да, да; нет, нет; а что сверх того, то от лукавого» (Мф, V, 26). В роли лукавого тогда как раз выступали книжники, которые подменяли живую, делегированную Богом каждому человеку мораль параграфами мертвых догм. Противоположенность добра и зла, этих «да» и «нет», — не только начало морали,

но и ее конец, не только существенная основа, но и все богатство его содержания. Мораль и заключается во взгляде на мир сквозь призму этой противоположности, задавая координаты индивидуального бытия в мире.

Итак, 16 вариантов. Правда, не очень ясно, почему только 16 вариантов, а не 36 или 160. Никакого систематического основания для членения не задано и можно поэтому это число увеличивать практически неограниченно. Пусть, однако, будет 16. 16 «аргументов», оправдывающих отступление от нормы «Не лги» — тоже немало. В этой связи у меня несколько замечаний.

А. Отстаиваемая в данном случае авторская позиция является точкой зрения здравого смысла. Остановите на улице любых 20 человек и спросите: «Обманывать — хорошо или плохо?». Они все ответят: «Плохо». Спросите, далее, а бывают ли ситуации, когда ради благого дела приходится идти на обман, и обман является нравственно оправданным? Думаю, все двадцать (если, конечно, среди них случайно не окажется твердолобого кантианца) ответят, что бывают. Апресян говорит ровно то же самое. Зачем? Если человек с улицы не обязан в своих рассуждениях сводить концы с концами, то теоретику это не позволительно. Или «Не лги» — это основополагающая норма, нравственная норма и тогда она не допускает исключений. Или она может варьироваться в зависимости от конкретных обстоятельств, и тогда надо задать другую (некантианскую) теоретическую схему, позволяющую отдавать предпочтение тому или иному варианту. Словом, мое первое недоумение — каков философско-теоретический смысл предложенного нам рассуждения?

Б. Чем в общепринципиальном смысле предложенное рассуждение отличается от хорошо нам известного сведения нравственности к пролетарско-классовой целесообразности? Прекрасно эту логику выразил Л. Д. Троцкий в работе «Их мораль и наша». Они убивают — это плохо, мы убиваем — это хорошо. Так рассуждал Троцкий, сознательно следуя позиции этического инструментализма. Кстати заметить, инструменталист Дж. Дьюи в своем комментарии на статью Троцкого не оспаривал правомерность его исходного тезиса о том, что цель оправдывает средства, он только считал, что Троцкий не придерживался последовательно этого тезиса. Когда говорят, что в одном случае можно лгать, а в другом нет, что можно лгать ради блага других, то разве демонстрируется не та же самая этическая методология — ведь и Троцкий говорил, что нужно отличать убийство и убийство, и он оправдывал революционное насилие во имя блага большинства, во имя общества, в котором вообще не будет насилия?! Раз уж коснулись понятий цели и средств, то уместно спросить, относится ли мораль к области целей или средств? Говоря строже, относится ли она к области таких относительных целей, которые могут стать также средствами? Или все-таки мораль занимает в системе человеческих целей особое место, которое характеризу-

ется тем, что она не может стать средством, не может быть использована в качестве средства?

В. Каков статус выделенных 16 вариаций ситуации, даже если предположить, что они все тщательно проанализированы, и какова позиция осуществившего этот анализ специалиста-этика по отношению к моральной практике? Означает ли это, что специалист по этике расписывает оптимальные способы поведения для разных вариантов, подобно тому как кулинарная книга предлагает рецепты различных блюд или книга по гимнастике — упражнения для различных мышц. Но ведь мы исходим из предположения, что моральный выбор является привилегией и проклятием того, кто осуществляет этот выбор — разве нет?

Предлагаемое Апресяном рассуждение может создать впечатление, будто он противопоставляет конкретный анализ, учитывающий многообразие живого нравственного опыта, позиции абстрактного морализма. Думаю, что это не так. Кантовская позиция, как я ее понимаю и принимаю, согласно которой норма «Не лги» имеет абсолютный смысл и не допускает отступлений, ограничивает действия индивида только этой нормой, оставляя за этими пределами ему полную свободу и этически санкционируя эту свободу. Норма «Не лги» очерчивает нравственное пространство, внутри которого ситуация каждого индивида является не только единичной, но и единственной. Я не знаю, как я повел бы себя в кантовской ситуации. И кто скажет, как бы повел себя сам Кант в той же ситуации? Но это уже другой вопрос — вопрос о том, способен ли *каждый* индивид и индивид *каждый раз* быть на высоте долга. Что люди часто отступают от нормы «Не лги» — в этом нет никакого секрета. Но что за нужда считать такое отступление нравственно оправданным, достойным?! Почему не оставить это зримым свидетельством нравственного несовершенства?!

Г. Последнее. Я не могу понять социального пафоса, живой страсти, которые движут автором, когда он предлагает свое рассуждение. Когда он релятивирует норму «Не убий», я его могу понять — он, видимо, хочет дать этическую санкцию на борьбу с терроризмом, какими-то вопиющими случаями насилия. А что им движет в случае релятивирования нормы «Не лги»? Разве мы страдаем где бы то ни было в жизни от абстрактного догматического следования норме «Не лги»? Где такие ситуации, будь то в политике, в быту, в социальной повседневности? Разве не наоборот — разве не лживость пронизывает наши нравы и отравляет их?!

Мне, в связи с моими аргументами, в особенности в связи с предпоследним, могут возразить, что здравый смысл повседневности тоже заслуживает уважения. Несомненно. Но он не заслуживает того, чтобы его поднимать на концептуальную высоту. Когда Птолемей исходил из того, что Солнце вертится вокруг Земли, — это был здравый смысл. Наука началась тогда, когда Коперник вопреки очевидности сказал, что

Земля вертится вокруг Солнца. И что бы мы подумали о человеке, который стал бы ставить под сомнение утверждение Коперника, ссылаясь, например, на восход и заход солнца? Правда, и по поводу этой аналогии может последовать возражение, что Птолемей составил замечательный и полезный (кажется, до наших дней) каталог звездного неба. Вот и я говорю: пишите свой этический «Альмагест» и попробуйте составить каталог ситуаций нравственно допустимых отступлений, отклонений от нормы «Не лги». И вы увидите, что это невозможно сделать. А если бы и удалось составить такой каталог, то обнаружилось бы, что он никому не нужен.

Так можно говорить, но так нельзя мыслить

Понятие лжи несет на себе несомненную негативную ценностную нагрузку; в нравственной системе координат оно располагается по оси зла, порока. Ложь можно описать как морально запрещенную линию поведения в показаниях. Поэтому сказать: в каких-то случаях ложь морально допустима, означает сказать: в каких-то случаях морально допустимо то, что морально запрещено. Так называемое, справедливо именуемое Кантом мнимым, право на ложь невозможно выразить, понятийно оформить, не впадая в логическое противоречие. Это станет особенно очевидным, если понятие лжи свести к его ближайшей родовой сущности и переформулировать как понятие нечестности. При такой переформулировке становится более очевидным, как этическая неточность суждения оборачивается его логической уязвимостью. Никто, по-видимому, не станет обосновывать право быть нечестным, говорить о том, что в каких-то ситуациях нечестность морально допустима.

С аналогичной ситуацией столкнулся в свое время И. А. Ильин в споре с Л. Н. Толстым. Желая философски санкционировать такой феномен, как насилие во благо, Ильин столкнулся с логическим сопротивлением самого понятия насилия, которое он преодолел, подменив его понятием заставления. Насилие во благо нравственно недопустимо, ибо является противоречием определения, а вот физическое заставление во благо допустимо — таков был вывод Ильина. Видимо, критикам Канта тоже надо проделать схожую процедуру и говорить о праве не на ложь, а, скажем, на видимость лжи. Или они могли бы, подобно Ильину, придумать новый термин и сказать, что ложь недопустима, а «лжение» во имя человеколюбия допустимо.

Ложь, на которую получено моральное право, уже перестает быть ложью. Значит, ее и надо называть по-другому. Точно так же, например, как позицию врача, скрывающего от пациента смертельный диагноз, мы не называем или, по крайней мере, в течение долгого времени, не называли обманом. Но если это — не ложь, а нечто другое, то о чем мы спорим? Тогда позиция Канта остается неуязвимой, и право на ложь действительно является мнимым.

О пространстве морали?

Когда мы говорим о лжи, обмане, удивляет амбивалентное отношение к этому феномену в общественном сознании и повседневном поведении. Например, существует немало пословиц, крылатых выражений, в которых ложь интерпретируется, если не позитивно, то совершенно спокойно: так, по В. И. Далю, «всяк человек ложь, и мы то же»; «не будь лжи, не стало бы и правды»; «нужда не ложь, а поставит на то ж»; «красно поле рожью, а речь ложью». В английском языке есть даже устойчивые выражения «белая ложь» (white lie), благородная ложь (noble lie). Даже моралисты, как например Эмерсон, сказавший как-то, что и ложь может быть прекрасной, бывали снисходительны к фактам лжи. Словом, повседневный опыт в данном вопросе контрастирует с моральным ригоризмом, заданным еще в рамках кодекса Моисея. Конечно, моральные принципы возникают как отрицание и основание критики общественных нравов. Расхождения между ними выражают само существо дела. Но тем не менее общественные нравы тоже должны быть поняты и оправданы в своей противоречивой странности. Основной вопрос, который возникает в этой связи в рамках нашей темы, состоит в следующем. Является ли нормальная, терпимая ложь повседневности и категорически неприемлемая ложь моралистов, в частности, Канта, одним и тем же феноменом. Или мы имеем здесь нередкую ситуацию, когда за одним словом скрываются разные понятия?

Говоря об отсутствии у человека права быть неправдивым, Кант непременно добавляет, что речь идет о ситуациях, когда он не может уклониться от определенного «да» и «нет». Не может уклониться не в силу внешнего принуждения, а в силу своего долга. В силу того что он, как разумное существо, скован обязательством честного свидетельства. Такое понимание прямо подразумевается уже приводившимся кантовским определением лжи как «умышленно неверного показания против другого человека» (293).

У Сомерсета Моэма есть рассказ, в котором муж на старости лет узнает, что у его добропорядочной и по его понятиям невзрачной жены когда-то в прошлом был бурный роман с безумно влюбившимся в нее молодым человеком. Потрясенный муж беседует со своим другом, который, оказывается, знал об этой истории, и просит того назвать имя бывшего, к тому времени уже умершего, любовника. Друг ответил: ты не имеешь права спрашивать меня об этом, и посоветовал ему поинтересоваться об этом у своей жены. Думаю, ни Кант, ни какой иной моралист в его духе, не мог бы осудить друга, так как у того не было обязанности давать ответ, тот мог уклониться от ответа. Но он не мог бы сделать этого, если бы, например, был спрошен в суде.

Кант отрицает право на ложь из *человеколюбия*. Это означает, что он отрицает ложь в публичном поведении, в пространстве этико-правовых отношений. Он понимает, что само понятие лжи возникает только

в рамках этих отношений. Кант настойчиво подчеркивает, что речь идет о правдивости (честности) в *показаниях*. Каждый раз оговаривает это. Слово «показание» фактически является в статье термином, повторяемым на 4–5 страницах текста, по крайней мере, 10 раз. Оно, на мой взгляд, подобрано переводчиком очень точно, имея в виду, что это русское слово («показание») употребляется именно в юридическом, правовом аспекте (если, конечно, речь не идет о данных измерительных приборов). Термин, переведенный как «показание» в немецком оригинале обозначен тремя словами: «Deklaration», «Erklaerung», но чаще всего (в восьми случаях) «Aussage». Все они подразумевают публичные, официальные заявления, в особенности перед судом (о чем в одном месте кантовского текста говорится прямо). Это не просто высказывания, а именно *показания*, т.е. обязывающие высказывания, которые человек делает с сознанием ответственности и готовности отвечать за них.

В свете сказанного, на мой взгляд, необходимо поставить вопрос о предметности морали, пространстве ее действенности — вопрос, который обходится современной этической теорией (и отечественной, и, насколько я могу судить, зарубежной), что весьма пагубно сказывается на ее качестве. Разумеется, в рамках этих заметок я могу коснуться его только в общем виде. И тем не менее считаю необходимым сделать это.

Вопрос о пространстве морали, ее месте есть вопрос о той деятельности, той смысложизненной наполненности, которая наиболее полно реализует моральное стремление человека к наилучшему, совершенному состоянию. Самый общий ответ философии известен давно, по крайней мере с тех пор, как Аристотель сказал и доказал, что пространством эвдемонии является свободное время. Мораль находится по ту сторону необходимости, она представляет собой мощнейшую силу, которая выводит человека из сферы необходимости, будь то необходимость природная, экономическая, семейная, социальная или какая-либо иная. И там, в области неизбежной социоприродной повседневности существует масса ситуаций или даже речевых оборотов, которые очень похожи на сокрытие правды или обман, но никто их таковыми не считает. Когда, например, уезжающий надолго домохозяин создает иллюзию, будто кто-то находится в доме, чтобы не соблазнять воров, или сооружает секретные замки, чтобы защититься от них, когда мать говорит малышу, что его нашли в капусте, когда служащие фирмы ради рыночного успеха скрывают какие-то свои секреты, когда человек на светский вопрос о том, как его здоровье и дела, отвечает, что все нормально, хотя на самом деле у него плохо и с тем, и с другим, когда сотрудники ГАИ прячутся в укромных местах, чтобы застать врасплох нарушителей дорожного движения, когда военная разведка вводит в заблуждение противника, когда один хочет скрыть от окружающих какой-то беспорядок в своей одежде, а другой, который случайно это увидел, хочет скрыть, что он увидел, и т.д. и т.п. Кому в подобных случаях придет в голову говорить о лжи, обмане, лицемерии?! Поскольку человек принадлежит со-

циоприродной необходимости, его поведение не имеет морального измерения, как не имеет его и любой природный процесс. Например, поведение торговца, который придерживает товар, чтобы позже продать его подороже, также органично и нравственно нейтрально, как и поведение хищника, терпеливо караулящего свою жертву. Иное дело — область свободы, которую человек может наполнить тем содержанием, которое он находит наилучшим. Мораль связана с деятельностью именно в пространстве свободы. Отделить сферу необходимости от сферы свободы очень трудно, едва ли не столь же трудно, как и вырваться из первой во вторую. Мораль как раз и является обозначением этой границы. Утверждение Канта о том, что свобода и мораль ссылаются друг на друга — величайшее завоевание теоретической мысли. Мораль вырастает из глубин свободы, и в то же время только благодаря морали мы погружаемся в нее. Мораль своими принципами и нормами задает, очерчивает, ограждает пространство свободы. Она представляет собой край свободы, своего рода «вспаханное поле», переступив которое мы оказываемся за ее пределами, вновь деградируем в естественное состояние.

Один из ключевых, я бы сказал, центральных вопросов философско-этической теории — вопрос о целевой направленности и предметном наполнении той деятельности в рамках пространства человеческой свободы, которая напрямую связана с моральными упованиями человека. В истории европейской культуры было три образа морали, три различных ее качественных состояния, которые совпадают с тремя историческими эпохами — античностью, Средневековьем, Новым временем, в значительной степени определяют их душевный строй. Соответственно, было три ответа на интересующий нас вопрос, которые можно резюмировать в трех словах: Полис, Бог, Право.

Провозгласив человека мерой всех вещей, философы отделили в нем природную основу от общественных установлений (обычаев, норм, законов). Если первая обнаруживает себя во всех людях неотвратимо и одинаково, то вторые произвольны и вариативны. Тем самым поверх закрытой области необходимости была выделена открытая область свободы — сферы человеческой активности, которая определяется самими действующими индивидами и в результате которой формируются внеприродные отношения между ними. Практические усилия людей, поскольку у них появляется свободное время и они могут думать и делать нечто большее, чем просто поддерживать свое природное существование, и теоретические усилия философов сосредоточились на вопросах о том, в чем заключается совершенство индивидов и отношений между ними, что и как надо делать, чтобы достичь этого совершенства.

Философы связали совершенство (добродетельность) человека с разумностью его поведения, с таким строем души, когда все ее части подчиняются правильным суждениям, в результате чего человек направляет свою активность на то, что он находит истинно наилучшим. Философия расчленилась на три внутренне связанные части, составляющие

ее конкретную целостность: логику, физику и этику. Логика разрабатывает канон разума. Физика представляет собой приложение этого канона к природной необходимости, ее познание. Этика разворачивает разум в сторону свободы, нацеливая его на формулирование программ поведения.

Философы выделили в человеке основные добродетели (мудрость, мужество, умеренность, справедливость и др.) и установили, что в своей деятельной развернутости они приводят к полису. Добродетельный нрав человека находит продолжение в разумно-справедливых, нацеленных на общее благо отношениях между людьми. Результатом и ареной нравственно совершенного существования людей является полис. Человек раскрывает себя в своих нравственных возможностях и устремлениях не в домохозяйстве (не в отношениях со слугами, рабами, ремесленных навыках и т.д.), не в семье (не в отношениях с женой, детьми, слугами), а в публичном пространстве полисной жизни. Когда Аристотель называл этику главной политической (полисной) наукой, он выражал общее убеждение своей эпохи.

Кардинальное изменение морали и этики религиозно-христианского Средневековья состоит в том, что они нацелены на совершенство Бога, его милосердие и справедливость, которые находят воплощение в потустороннем мире. Выработанные античностью добродетели были дополнены и подчинены христианским добродетелям веры, надежды, любви. Пространство нравственно-совершенного существования человека было конкретизировано как область отношения человека к Богу. Нравственность человека определялась способностью индивида организовать свои душевные силы и строить отношения с другими людьми под углом зрения и в перспективе своей связанности с Богом. Существенное место в ней, разумеется, занимала религиозно санкционированное самоотречение и сама религиозная дисциплина.

Новое время было, как известно, осенено духом античности, прорыв в него совершался как ее возрождение. Это относится и к моральному мышлению Нового времени, вектор которого вновь сместился с небес на землю. Нравственное совершенство человека теперь уже не замыкается на совокупность фиксированных добродетелей, а отождествляется с личностной автономией — такой степенью зрелости индивида, когда он подчиняет свое поведение нормам, которые находят основание в его собственной разумной воле. Что касается пространства нравственно совершенного существования и предметного наполнения нравственной активности, то первое совпадает с национально организованным государством, а второе — с правовой дисциплинированностью поведения. Когда Кант раскрывает тайну морали как автономию воли, а ее внешнее бытие отождествляет с правом, когда он формулирует нравственный закон, который является в то же время категорическим императивом права, то он лишь философски обобщает и закрепляет специфичность нравственности своей эпохи.

Что представляет собой мораль в ее внешней явленности в современную эпоху? Чем она становится, продолженная и переведенная на конкретный язык деятельного существования? Что и как должен делать человек, желающий быть на высоте своего морального достоинства? Где в современном обществе располагается область свободы, которая является пространством морали и которая играла бы в нем такую же роль, какую играли полис в античности, Бог в Средневековье, право в Новое время? На эти вопросы, которые по сути являются разными формулировками одного и того же вопроса, нет ясного, всестороннее обоснованного и концептуально осмысленного ответа, который не был бы в то же время отказом от самой необходимости мыслить в моральных категориях. Дать ответ на него, сказать, что значит быть моральным сегодня — самый серьезный вызов этической теории.

Если говорить о качественно новых характеристиках (тенденциях) нравственной ситуации современности по сравнению с классическими эпохами, то можно указать, по крайней мере, на два момента: а) этическую (моральную) детабуизацию форм деятельности и общественной активности; б) индивидуализацию (персонализацию) морального выбора.

Говоря о детабуизации, я имею в виду тот факт, что разные формы деятельности, профессии, общественные позиции в нравственном отношении приравниваются друг к другу, строятся в соответствии с логикой их собственного предметного содержания и общими условиями своего функционирования. Они не сдерживаются заранее положенными моральными стимулами и ограничениями. Исчезла или исчезает селекция форм предметной деятельности по нравственному критерию (их деление на благородные и неблагородные). Конечно, есть разница между трудом квалифицированным и неквалифицированным, высокооплачиваемым и низкооплачиваемым, между профессиональной деятельностью и свободными занятиями, между государственной службой и частным бизнесом и т.д., но разница эта не морального свойства, она не маркируется с помощью моральных оценок. С этой точки зрения социальная реальность внутри себя оказывается нравственно безразличной и мало чем отличается от реальности природной. Косвенным выражением этого является опыт развития прикладной этики, которая преодолевает традиционную замкнутость общественной морали на профессии, как и избирательность самой профессиональной этики. Ареной прикладной этики является все поле общественной и трудовой деятельности человека.

Индивидуализация (персонализация) морального выбора заключается в реальном моральном одиночестве человека, в том, что он — господин самому себе, сам задает себе программу и конкретный рисунок своего нравственного существования. Речь идет не о метафизическом, а вполне эмпирическом статусе человека в условиях, когда нравственно приемлемые формы поведения и решения как в больших, так и в малых вопросах

жизни столь различны, часто противоположны, что он при всем желании не может опереться на какой-то общезначимый внешний канон.

Общая тенденция развития общественных нравов состоит в том, что мораль сливается с личностью и существует как мораль личности. Ее особая функция как общественного института тем самым все более сводится к тому, чтобы утверждать, гарантировать субъектность личности, чтобы сам индивидуально-ответственный способ существования в мире возвысился до исторически значимой величины. Это значит, что внешняя явленность морали, ее материализация совпадают с зонами личностного присутствия. Соответственно ей, отдельной личности делегируется право обозначения пределов собственных нравственно ответственных решений, проведения своих собственных границ и установления форм взаимодействия между свободой нравственного совершенствования и необходимостью социоприродного существования.

Применительно к нашей теме из всего сказанного выше следует вывод, что сегодня следование норме «Не лги», нравственное требование честности не ограничивается юридической сферой или — даже более широко — сферой публичного свидетельствования. Моральное сознание современного человека не мирится с таким ограничением. Оно считает, что честность не может быть избирательной. Но вместе с тем совершенно ясно, что человек вовлечен в жизненную повседневность с неизбежными в ней и не поддающимися систематизации ситуациями (их примеры приводились выше), которые могут восприниматься как обман. Отсюда возникает потребность провести границу между нравственно допустимым и недопустимым обманом, поставить под сомнение категорический характер самого принципа «Не лги». Она, я думаю, нашла выражение и в нашей дискуссии. Есть ли решение обозначенного здесь противоречия между убежденностью современного человека в нравственной порочности лжи и его неизбежной вовлеченностью в ситуации, вынуждающие его на ложь? Возможно, оно состоит в следующем. Можно было бы попытаться провести различие между ложью как этическим понятием («умышленно неверное показание против другого человека») и ложным утверждением как гносеологическим понятием, когда о том, что есть, говорится, что его нет, и, наоборот, о том, чего нет — что оно есть (в этом втором случае речь может идти об ошибке, а не умысле, и не обязательно это должно быть ложное утверждение о другом). Такое разграничение, однако, не решает интересующую нас проблему, ибо она порождается как раз тем фактом, что случаи обмана, которые считаются оправданными и даже нравственно необходимыми, вполне подходят под понятие этической нечестности. Мне кажется, действительное решение интересующей нас проблемы могло бы состоять в том, чтобы требование «не лги» в его категоричности ограничить пространством речи (можно было бы сказать «пространством публичной речи», но такое уточнение излишне, ибо речь всегда публична в том смысле, что говорится для кого-то). Когда я говорю «ограни-

чить пространством речи», то, разумеется, имеется в виду не то, что обманывать можно, но нельзя в этом признаваться. Мысль совершенно иная: речь не может и не должна быть орудием лжи. Это — сознательное, разумно взвешенное действие, весть, которую один человек направляет другому. И когда она, речь, сознательно используется как орудие лжи, то она выступает не в своей собственной функции материи мысли, средства таких форм связей между людьми, которые основаны на разуме и ориентированы на истину. В этом случае она выступает просто как способ осознания инстинктов, эгоистического самоутверждения индивидов. Принятие установки, согласно которой ареной нормы «Не лги» является пространство речи, позволяет индивиду сохранять нравственную цельность и в то же время оставаться на точке зрения практического благоразумия, поскольку у него есть право промолчать или отвести вопрос, если прямой честный ответ на него может, с его точки зрения, поставить его в нравственно ложную ситуацию, как это сделал, например, уже упоминавшийся герой рассказа Моэма.

Б. Г. КАПУСТИН

Критика кантовской критики «права лгать» как выявление границ моральной философии

Недавно развернувшаяся в отечественных философских кругах дискуссия об эссе Канта «О мнимом праве лгать из человеколюбия» представляется мне чрезвычайно полезной. Помимо интереса с точки зрения собственно кантоведения она примечательна острой постановкой ключевых вопросов теоретической этики, а также тех проблем ее взаимодействия с социально-политическим знанием, которые по сути определяют развитие таких перспективных направлений этической мысли, как «общественная мораль» и «прикладная этика». Моя статья не претендует ни на «истинное» прочтение упомянутого эссе Канта¹, ни на обобщение хода и результатов проходящей в связи с ним дискуссии. Она — лишь попытка рефлексии над теми *основательными* проблемами теории нравственности, за четкую обрисовку которых я столь благодарен участникам дискуссии об одном из самых интеллектуально провокативных эссе Канта.

Проблема абсолютности моральных требований

Главной проблемой дискуссии, в каких-то случаях всплывавшей на ее поверхность, в иных — остававшейся ее «подводным течением», является, на мой взгляд, проблема *абсолютности* моральных требований. Нужно подчеркнуть, что, насколько я могу судить, ни один из участников

¹ Мою интерпретацию этого эссе Канта я представил несколько лет назад в другой публикации. См. Капустин Б. Г. Моральный выбор в политике. М.: изд-во Московского университета — КДУ, 2004. С. 63–120.

дискуссии не «деконструировал» (или релятивизировал) абсолютность моральных требований как таковую, какой она предстает в «чистом практическом разуме», и потому не подвергал сомнению «суверенность» и целостность общей теории морали. Однако спор шел о том, каким образом такая абсолютность предстает в конкретных, «эмпирических» ситуациях, в которых моральному или стремящемуся быть таковым субъекту приходится делать выбор в условиях (возможного) конфликта разных абсолютных этических предписаний и с учетом практических следствий его решений, также имеющих нравственное значение.

Д. И. Дубровский предельно четко сформулировал эту проблему как проблему перехода от общего к единичному, от теоретического к эмпирическому, от абсолютного к относительному и совершенно логично (во всяком случае, в соответствии с *гегелевской* логикой) заключил, что такой переход невозможен без опосредований и потому нуждается в «специальном методологическом анализе». Этого анализа у Канта нет: абсолютное *непосредственно* «проецируется» на единичное, вследствие чего возникает целая серия парадоксов, не разрешимых для общей теории морали и тем самым ее компрометирующих (это уже мое выражение). По существу в той же логике Р. Г. Апресян при обсуждении по докладу изъявлял готовность «поставить под вопрос абсолютность требования “Не лги”», но не в «общем виде», а на уровне конкретных жизненных ситуаций, в которых моральные требования неким образом (но каким именно?) «срабатывают».

Но коли так, коли в любом практическом отношении к действительности, т.е. в любых практических отношениях действительности (все они организуются в конкретные, «эмпирические» ситуации), абсолютное релятивизируется, то *что* остается от абсолютности абсолютного? Не оказывается ли она всего лишь теоретической фикцией? Как могут такие фикции служить «основоположениями», *работу* которых в конкретных ситуациях нам нужно изучить при помощи «специального методологического анализа»? Если такое изучение считать «прикладной этикой», то ей, получается, нечего «прикладывать» к конкретным ситуациям, т.е. нет того, чью *работу* в таких ситуациях она могла бы изучать (разве могут фикции работать?), и ее отношения с общей теорией морали оказываются отношениями взаимоисключения, а не взаимодополнения и взаимообогащения. Мы оказываемся в той ситуации исчезновения *реальных* «неизменных законов нравственности», которую можно передать известным афоризмом Монтеня — «Что это за благо... которое переезд через какую-нибудь речку превращает в преступление? Что это за истина, которую ограничивают какие-нибудь горы и которая становится ложью для людей по ту сторону этих гор?» Такие (исчезающие) законы нравственности Монтень справедливо называл «жалкими»².

² Монтень М. Апология Раймунда Сабундского // Монтень М. Опыты: В 3 кн. Кн. 2. М.: Наука, 1979. С. 512.

Логика возражений против «постановки под вопрос абсолютности» моральных требований и в особенности — энергичных доводов А. А. Гусейнова в пользу не только их «абсолютной абсолютности», но и *прямого* перевода ими в «однозначные поступки того, что можно назвать гуманистической сущностью морали», я вижу именно в этом. И эту логику подпирает (или даже служит ее истоком) сильный аргумент, реакцию на который со стороны «релятивистов» я не обнаружил. В ходе полемики Гусейнов уподобил нормы типа «Не лги!» закону всемирного тяготения, без которого невозможен наш физический мир. Аналогично этому наш моральный универсум невозможен без абсолютных норм, которые организуют и кодифицируют его. Они создают в нем сами «позиции» (по Бурдье) — типа «злоумышленника» и «друга», сами маркеры — типа «добродетели» и «порока». Только после создания таких «позиций» и маркеров возникает возможность того заполнения их различными конкретными персонажами, того их многообразного комбинирования, которое является делом релятивизма. В этом состоит ничем не устранимая зависимость (логическая и генеалогическая) релятивизма от абсолютизма, и если уж ставить всерьез вопрос о том, как работают «основоположения» в конкретных ситуациях, то первый и главный ответ — до всякой прикладной этики — дает сама общая теория морали: эти «основоположения» осуществляют устройство самого морального универсума, в рамках которого только и могут возникать *так или иначе* (в том числе — релятивистски) осмысляемые конкретные ситуации. На языке Канта это передается понятиями *мыслимости* умопостигаемого мира (при его теоретической недоказуемости³) и принятия разумом «точки зрения», позволяющей ему мыслить себя практическим⁴. Без такой абсолютной «точки зрения» релятивизм невозможен — ему нечего релятивизировать.

Но именно здесь логика морального абсолютизма спотыкается. С одной стороны, абсолютность абсолютного может быть, в самом деле, показана *только* через то, что он напрямую *работает* в конкретных ситуациях. Именно поэтому Гусейнов акцентирует *прямой* перевод моральных требований в «однозначные поступки». Но, с другой стороны, именно такой прямой перевод и, тем более, в однозначные поступки совершенно невозможен.

Во-первых, в логике самого Канта (в рамках его моральной теории) умопостигаемый и чувственно воспринимаемый миры разделены «необозримой пропастью»⁵, и практический разум со всеми его требова-

³ Создающей возможность «избавиться от обязанности доказывать свободу... с теоретической точки зрения». См. Кант И. Основы метафизики нравственности // Кант И. Основы метафизики нравственности. Критика практического разума. Метафизика нравов. СПб.: Наука, 1995. С. 106.

⁴ Там же. С. 115.

⁵ Кант И. Критика способности суждения. М.: Искусство, 1994. С. 46.

ниями *никаких* поступков в «эмпирических» ситуациях *никоим* образом определять не может. Он, как подчеркивает Кант, сам по себе, т.е. без опыта, не в состоянии ни найти «объектов воли» в виде побудительных причин поступков, ни подчинить себе «причинность по законам природы», обуславливающую деятельность человека в качестве феномена чувственно воспринимаемого мира. Поэтому моральным поступком, строго говоря, оказывается лишь самоопределение «доброй воли», «внутреннее» для умопостигаемого мира и никак не переводимое в поступки, происходящие в «эмпирическом мире», в котором совершаемые человеком действия «должны быть взяты как всецело сообразные с естественным законом желаний и склонностей, стало быть, с гетерономией природы»⁶. Поэтому основанная на разуме воля и оказывается на практике «бессильной». «Вхождение» морали в феноменальный мир — в той мере, в какой это вообще возможно, — осуществляется механизмами типа «недоброжелательной общительности». Никакого отношения к чистому практическому разуму они не имеют и приспособлены к логике существования «народа дьяволов»⁷. Похоже, что самому Канту для объяснения того, каким образом мораль все же может «проникать» в феноменальный мир, приходилось выходить далеко за рамки его практической философии — в философию политики, истории, а также в эстетику.

Во-вторых, «однозначными» поступки людей могут считаться только в том случае, если принимаются два допущения. Первое — существует Разум (вообще), стоящий вне истории и абсолютно свободный от каких-либо социально-культурных обусловленностей, т.е. то, что в философии XX века стали именовать «метафизическим разумом», в перспективе которого производится *однозначное* различие «разумного и неразумного», «истинного и ложного», «доброго и злого» и вся прочая бинарная кодировка явлений. Не могу доказывать это в данной статье, но не только после Маркса и Ницше, Макса Вебера и Адорно, Дьюи и Фуко (и т.д.), но уже после Юма и Гегеля такой взгляд на Разум представляется неприемлемым. Второе — даже если такого Разума

⁶ Кант И. Основы метафизики нравственности. С. III.

⁷ Кант И. К вечному миру // Кант И. Собр. соч. в 8 т. Т. 7. М.: Чоро, 1994. С. 32–33. Теоретические определения «человека», данные Кантом в соответствии с логикой возможного «вхождения» морали в феноменальный мир, *сфокусированы* на его имманентной аморальности: «...Человек есть *животное, которое*, живя среди других членов своего рода, *нуждается в господине*». За этим определением следует ставшая популярной метафора: человек сделан из такой «кривой тесины», из которой нельзя сделать «ничего прямого». Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Кант И. Собр. соч. в 8 т. Т. 8. С. 18–19. Ниже я кратко остановлюсь на другом ходе мысли Канта, присутствующем в «Критике способности суждения». В его логике конфликта между миром природы и миром свободы нет. «Сопротивление или содействие» (sic!) происходит не между ними, а между первым как явлением и «действиями второй как явлениями в чувственном мире» (Кант И. Критика способности суждения. С. 67).

нет, то «мы» как «идеальные (моральные) наблюдатели» (выражение Бернарда Уильямса) все же можем принять «точку зрения вечности», способной интегрировать все, не только социальные, но и темпоральные, перспективы и *благодаря этому* дать однозначные оценки явлениям. Это — позиция Ролза времен его «Теории справедливости» (от которой он отказался позднее под давлением критики). В качестве стыдливой вариации первого допущения (о внеисторическом Разуме) она апеллирует к «определенной форме мысли и чувствования, которую могут разделять все разумные существа, пребывающие в этом мире»⁸. При таком «заземлении» в феноменальном мире универсальный внеисторический Разум становится доступен для социологической верификации (или фальсификации) и, конечно же, не проходит этот тест. Соответственно, позиция «идеального наблюдателя» как наблюдателя «всевидящего, незаинтересованного и бесстрастного», чьи однозначные и *единственно разумные* оценки явлений делают *несущественными* всегда неполные и «предвзятые» точки зрения *других*, оказывается для современной моральной теории невозможной⁹. Именно этим, т.е. признанием *существенности* точек зрения других для определения нравственного характера ситуации и действий ее участников, обусловлен сдвиг современной моральной теории к тому, что получило название «коммуникативной этики»¹⁰.

Поэтому акцент Р.Г. Апресяна на необходимости преодолеть *односторонность* оценки ситуации, описанной в эссе Канта, с точки зрения домохозяина и ввести перспективы других ее участников, равно как и подчеркивание А.В. Прокофьевым нетождественности обязанностей домохозяина перед самим собой, человечеством, другом и злоумышленником вполне понятны. Но коли так, то на место однозначности продиктованных моралью (вообще) действий и оценок приходят перспективизм и то, что Рикер назвал «конфликтом интерпретаций»¹¹. Это и есть та «децентрированная» (в смысле отсутствия центральных позиций Разума вообще и идеального наблюдателя) социокультурная среда, в которой абсолютные требования морали должны как-то *срабатывать*. Эта среда задает условия их *работы*. Ведь без такой *работы* невозможен сам нравственный универсум, «децентрированный» или иной, т.е. невозможен «мир человека» как таковой. Но как возможна такая *работа*?

⁸ Rawls J. A Theory of Justice. Cambridge (MA): Harvard University Press, 1971. P. 587.

⁹ Подробнее об этом см. Williams B. Styles of Ethical Theory // Williams B. Ethics and the Limits of Philosophy. L.: Fontana, 1987. P. 83–84.

¹⁰ Подробнее объяснение логики этого сдвига см. Benhabib S. Communicative Ethics and the Claims of Gender, Community and Postmodernism // Benhabib S. Situating the Self. NY: Routledge, 1992.

¹¹ В этой логике любой способ существования «остаётся от начала и до конца *интерпретированным бытием*». Рикер П. Конфликт интерпретаций. М.: Медиум, 1995. С. 16.

Я считаю, что теоретически убедительные объяснения этого невозможны в контексте кантовской практической философии. Более того, они невозможны в рамках моральной философии как таковой. По той причине, что такие объяснения должны раскрывать условия возможности ее самой и того, что образует ее необходимые «начала», — тех же абсолютных моральных требований. Внутри же моральной философии, т.е. при обозрении уже существующего морального универсума *изнутри его*, такие «начала» предстают просто как данности, как, пользуясь выражением Фихте, «голые факты сознания»¹². «Голые» же факты невозможно объяснять. Напротив, из них *исходят* в объяснении того, что из них вытекает. Или их наличие защищают от тех, кто его отрицает. В таком отношении к фактам между Кантом и самыми ординарными позитивистами нет никакой разницы, хотя под «фактами» они понимали разное — для Канта главным фактом был сам практический разум. Отсюда — блестящая тавтология: «Понятие умопостигаемого мира есть... только *точка зрения*, которую разум вынужден принять вне явлений, для того *чтобы мыслить себя практическим...*»¹³. Но ведь разум, принимающий такую точку зрения, *уже* является практическим, хотя бы в смысле той *телеологии*, которая им движет при ее принятии. *Видимость* движения мысли в этой формулировке лишь подчеркивает то, что мы начинаем с факта (признания практического разума) и им же заканчиваем. Кантовские «границы» объяснения морали обусловлены в конечном счете фундаментальной ролью лежащих в ее основе «голых фактов» — «но разум переступил бы все свои границы, если бы отважился на *объяснение* того, *как* чистый разум может быть практическим...»¹⁴. И этим лишний раз подчеркнуто, что приведенная выше формулировка о принятии разумом «точки зрения», позволяющей ему мыслить себя практическим, есть не объяснение, а всего лишь *констатация факта*.

Конечно, есть определенная доля лукавства в утверждении, будто разум *как таковой* не в состоянии переступить положенных ему Кантом границ в объяснении морали. Не после Канта (у Гегеля, Ницше, Фуко, Бурдье и т.д.), а до него, причем в хорошо ему известном Шотландском просвещении, было достигнуто убедительное превращение моральных «голых фактов сознания» в продукты истории. Гениальная формула Юма «искусственны, но не произвольны»¹⁵ и есть объяснение того, *как* абсолютные предписания морали, не зависящие от произвола отдельных людей или даже властвующих групп (юмовских «по-

¹² Фихте И. Г. Факты сознания // Фихте И. Г. Соч. в 2 т. Т. 2. СПб.: МИФРИЛ, 1993. С. 707.

¹³ Кант И. Основы метафизики нравственности. С. 115.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Юм Д. Трактат о человеческой природе // Юм Д. Соч. в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1996. С. 525.

литиков»), складываются *исторически* в логике *функционального* обеспечения кооперации людей, без которой немислимо «человеческое существование», являясь в то же время открытыми «интерпретациями» с позиций частных (особых) интересов¹⁶.

Юм, действительно, показывает то, как *работают* абсолютные требования морали в конструировании нравственного универсума. Они работают, конечно же, только через деятельность людей (они — продукты бесконечного исторического «экспериментирования», исторически же отложившиеся в абсолютную самоочевидность). Но не будет эвфемизмом сказать, что в таком конструировании *работают* именно они, а не люди — не только потому, что они работают помимо сознания и воли людей, но и потому, что они *образуют* их сознание и волю (прежде всего — в качестве культурных традиций). Перебрасывая мостик к посткантIANским объяснениям морали, можно сказать, что весь *существенный* Бурдьё — с его «габитусами», «номосами», «доксами», «формами мышления, укорененными в полях производства, имеющих свою историю», «трансисторическими истинами» и универсалиями, возникшими из истории борьбы, поддерживаемыми и движимыми ею и ее же регулируемыми¹⁷, — выводится из юмовской теории морали.

Сказанное отнюдь не несет в себе призыва «Назад к Юму!» в объяснении морали. Его концепция, конечно же, слишком статична и линейна, чтобы уловить ту динамику переходов самоочевидностей в предметы споров (и наоборот), которая становится центральной, к примеру, в теории «политической борьбы» Бурдьё. Консерватизм

¹⁶ Это и есть то, что *политически* больше всего заботит Юма в плане обеспечения социальной стабильности: «...Люди в значительной степени руководствуются воображением и сообразуют свои аффекты больше с тем, в каком свете им представляется предмет, чем с его реальной внутренней ценностью». Отсюда — бесконечные «нарушения справедливости» вследствие предпочтения сиюминутного и «близкого» стратегическому и «отдаленному» и т.д. (см. *Юм Д.* Трактат о человеческой природе. С. 574–575). Конечно, это еще далеко не ницшеанский перспективизм — ведь Юм сохраняет понятие «реальной внутренней ценности» предметов, частные и «воображаемые» представления о которой выступают только «слабостями» и «ошибками». Но, во-первых, сами «реальные внутренние ценности» вырастают исключительно из конфликта «перспектив» как форма и условие их регуляции — «справедливость (как и любая другая добродетель. — *Б.К.*) обязана своим происхождением только эгоизму и ограниченному великодушью людей», а также «скуности природы» (там же. С. 535–534). Во-вторых, «слабости» и «ошибки» частных представлений имеют уже не гносеологическую, а социально-онтологическую природу и в этом смысле являются прообразом позднейших «идеологий».

¹⁷ См. *Бурдьё П.* За рационалистический историзм // S/Л'97. Альманах Российско-французского центра социологических исследований Института социологии РАН. М.: Институт экспериментальной социологии, 1997. С. 21, 27. Подробнее см. *Bourdieu P.* The Historicity of Reason // Bourdieu P. *Pascalian Meditations*. Stanford (CA): Stanford University Press, 2000.

Юма чужд пониманию той «борьбы за универсальное», за определение форм и способов *работы* абсолютных норм морали в нравственном универсуме, которая занимала теоретиков ранней Франкфуртской школы¹⁸ (и того же Бурдье). Юму нечего сказать о специфике функционирования моральных норм в современном сложно дифференцированном обществе, которая обусловлена «расколами континуума рациональности», говоря языком Лумана. Такой раскол, произведенный дифференциацией социальных систем, вызвал невозможность кодирования или перекодирования многих из них моральным кодом «хорошо — плохо» и «должное — недолжное», что заставляет по-новому осмыслить само понятие «абсолютности» моральных норм¹⁹. У Юма нет и многого другого, что стало столь важным для современной теории морали. Зато есть главное для разработки нашей темы абсолютности моральных требований.

Это главное заключается в том, что Юм показывает, *почему* абсолютные (независимые от чьего-либо произвола) моральные нормы абсолютно необходимы в сообществе людей и *каким* именно образом они работают в нем. Такое объяснение достигается не переходом от общей теории морали к прикладной этике, а наоборот — включением общей теории морали в более объемлющую теорию, которую можно назвать исторической социологией морали. И действительно — на уровне прикладной этики, строго говоря, работают не абсолютные моральные нормы, а люди. Ведь именно они в своих специфических социальных определениях применяют такие нормы к особым условиям своей деятельности (такое применение и порождает явления типа «этики бизнеса», «медицинской этики» и т.п.). А это — совсем иное, чем работа моральных норм по конструированию нравственного универсума, по формированию нравственного сознания людей *как такового* и в его исторических метаморфозах (внимание к последним, конечно же, выводит за рамки юмовской философии). И еще — Юм показывает нам, каким образом абсолютность моральных норм не только совмещается с *неоднозначностью* поступков людей, т.е. с «интерпретированным» характером социального бытия, но и предполагает такую *неоднозначность*. Поэтому я и сказал, что решение проблемы *действенности* абсолютных моральных норм — в отличие от их беспроблемного описания или предписания²⁰ — я вижу только за рамками контекста кантовской практической философии.

¹⁸ См., к примеру, *Horkheimer M. Materialism and Morality* // Horkheimer M. *Between Philosophy and Social Sciences: Selected Early Writings*. Cambridge (MA): The MIT Press, 1995, особенно P. 16–18.

¹⁹ См. *Луман Н. Введение в системную теорию*. М.: Логос, 2007. С. 192 и далее; *Луман Н. Честность политиков и высшая аморальность политики* // *Вопросы социологии*. 1992. Т. 1. С. 71–72 и далее.

²⁰ Такие описания или предписания мне вообще не представляются теорией, во всяком случае, если ее атрибутом признается эвристичность. Я полностью поддержи-

Об онтологии границ кантовской практической философии

Но возможно ли так спрямлять путь решения проблемы абсолютности моральных норм, как я это эскизно сделал в предыдущем разделе статьи, перебросив мостик от Юма непосредственно к теоретикам XX века? Если верно, что историческое движение мысли не просто откладывается в ее сегодняшнем содержании, но образует его, то обойти Канта невозможно. Его нельзя обойти не только как оппонента того решения проблемы абсолютности моральных норм, о котором шла речь выше, но и в качестве того, *кто вел к нему*. Вел, так сказать, непреднамеренно — через невольное выявление противоречий в собственной моральной философии посредством ее честного и систематического развития. С этой точки зрения и в этом ракурсе небольшое кантовское эссе о «мнимом праве лгать» представляет колоссальную ценность и заслуживает и сегодня самого пристального обсуждения. Только условием продуктивности такого обсуждения я считаю серьезное отношение к данному эссе, не девальвирующее его значение предположениями о его «логической небрежности» (Э. Ю. Соловьев), излишней полемичности или чем-то еще в таком духе. Нет, оно, как и все в наследии Канта, является моментом развития его теории.

Только приняв такую серьезность, мы можем вдумчиво отнестись к тому, что при первом приближении представляется парадоксами, лежащими буквально на поверхности эссе.

Начнем с названия. В контексте полемики с Констаном оно предполагает, что Кант выступает против утверждения его оппонентом *права* лгать. Но если под правом понимается некий общий принцип поступков и отношений людей (как бы мы ни понимали этот принцип более конкретно), то никакого *права* лгать Констан не утверждал. Более того, он сам решительно привержен *общему принципу* говорить правду («Есть долг говорить правду», — заявляет он). Если эссе Канта, в самом деле, об опровержении мнимого *права* лгать, то оно бьет совершенно мимо цели — ведь Констан ведет речь о допустимости лжи лишь в совершенно особых, так сказать, чрезвычайных обстоятельствах, т.е. об *исключениях* из общего правила говорить правду.

Но, может быть, абсолютность предписаний морали, подобных требованию не лгать, по мнению Канта, такова, что она не допускает никаких исключений даже в самых чрезвычайных обстоятельствах? Именно на эту мысль наводят некоторые высказывания Канта типа

ваю тезис Апресяна: «Какой вообще смысл в этике, если ее рекомендации ситуативно индифферентны или, иными словами, если этика не практична?». Добавлю к этому только то, что распространил бы этот вопрос не только на рекомендации, но вообще на любые этические высказывания.

«исключения уничтожили бы тот характер всеобщности, ради которого только эти истины и получили название основоположений»²¹.

Но это — очень странный ход мысли, даже в рамках собственно кантовской философии. Ведь Кант сам признает наличие «случаев... для решения которых нет никакого судьи». К ним относятся, в частности, те, которые подпадают под так называемое право крайней необходимости, хотя Кант и считает, что использование понятия «право» в данном случае некорректно, — точнее говорить о *неприложимости права вообще* к таким случаям. Но «отменяет» ли наличие таких случаев право как таковое или, тем более, саму идею права? Разумеется, нет, и Кант даже не ставит такой (в самом деле, абсурдный) вопрос, рассуждая о *Ius necessitatis*²². Почему же описанная Констаном ситуация не может быть рассмотрена в логике «права крайней необходимости»? Ни малейшего намека на ответ на этот вопрос, казалось бы, естественно вытекающий из собственного кантовского учения о праве, мы в рассматриваемом эссе не находим. Но задуматься кое о чем в этой связи нам стоит. *Типичной* ситуацией «права крайней необходимости» у Канта выступает отнятие жизни у *невинного* человека, когда это в экстремальной ситуации необходимо для *моего* спасения (иллюстрация: при кораблекрушении я сталкиваю этого невинного «с доски, на которой он спасся, дабы таким образом спасти самого себя»²³). Пример Констана типологически другой — в нем нет того *звериного эгоизма*, который для Канта служит *оправданием неподсудности* случаев «права крайней необходимости». Ведь у Констана лож допускается ради спасения другого, а не себя, и обманутым оказывается не невинный человек, а злоумышленник. Получается немного странно: строгий моралист Кант оправдывает приостановку (но не отмену!) права проявлением звериного эгоизма и бичует альтруистическую ложь в качестве разрушения морали как таковой.

Еще более поразительно то, что и относительно исполнения самого абсолютного требования не лгать Кант делает исключения! Он прямо заявляет: «...Не существует случая, где моя ложь по принуждению была бы оправдана, *за исключением* той ситуации, когда признание вынуждено и я уверен, что другой использует его в несправедных целях»²⁴. Почему же пример Констана не подпадает под такое исключение? Ведь очевидно, что злоумышленник вынуждает у домохозяина признание о местонахождении его преследуемого гостя и делает это сугубо в несправедных целях? Опять же, как и в случае с *Ius necessitatis*,

²¹ Кант И. О мнимом праве лгать из человеколюбия // Кант И. Собр. соч. в 8 т. Т. 8. М.: Чоро, 1994. С. 262.

²² См. Кант И. Метафизика нравов в двух частях. Часть I // Кант И. Соч. в 6 т. Т. 4. Ч. 2. М.: Мысль, 1965. С. 143, 144–146.

²³ Там же. С. 145.

²⁴ Кант И. Лекции по этике. М.: Республика, 2000. С. 204 (курсив мой. — Б.К.).

Кант не дает нам никакого объяснения, почему для одних ситуаций он делает исключения из правила не лгать, а для «констановской ситуации» — нет. И опять нам приходится сопоставлять типы ситуаций, которые имеются в виду в первом и во втором случаях, чтобы хоть как-то ответить на интересующий нас вопрос.

«Ситуации исключений» у Канта таковы. «...Когда враг пристает ко мне с ножом к горлу и спрашивает, где я храню деньги, то в этом случае я могу скрыть свои мысли, так как он хочет воспользоваться правдой». «Если другой обманул меня и я отплатил ему тем же, то в этом случае я не поступаю по отношению к этому человеку несправедливо, а поскольку он сам обманул меня, то не может и жаловаться. Но все-таки я являюсь лгуном, потому что поступил вразрез с правом человечества». В этих случаях ложь выступает допустимым «ответным оружием»²⁵. К «праву человечества» я вернусь позже, а сейчас отмечу, что данные ситуации в нравственном отношении однотипны той, которой Кант иллюстрирует *Ius necessitatis*. Вновь речь идет об угрозе или ущербе *мне*, а не другому, ради которого я предпринимаю некие морально предосудительные действия, вновь мой неприкрытый эгоизм служит основанием для исключения из правила соблюдения норм морали.

Не менее парадоксальна и трактовка Кантом самого понятия «лжи», вокруг которого, собственно говоря, и вращается весь спор. В его общем определении, ложь, как известно, выступает «противоположностью истине», «извращением истины»²⁶. О какой «истине» идет речь? О той ли, которую устанавливает рассудок в отношении явлений (фактов) чувственного мира? Или об «истинах» практического разума, относящихся к умопостигаемому миру? Вещи эти, как известно из Канта, — совершенно разные, и их связь даже не может быть нами раскрыта. И относятся они к совершенно разным предметам, которыми занимаются, соответственно, «физика» и «этика»²⁷. Допустим, я неверно сказал о местонахождении моего гостя. Как таковое, это высказывание относится исключительно к явлениям чувственного мира. Кант добавляет — я сделал это преднамеренно. Но мое намерение, относясь целиком к умопостигаемому миру, должно быть оценено исключительно по его, этого мира, *собственным меркам*, т.е. в соответствии с тем, было ли оно *по намерению* добрым или нет. «Эмпирические» следствия моего действия, т.е. *как* оно выражается в явлениях чувственного мира, вообще не имеют для деонтологической этики никакого значения. Т.е. совершенно неважно, какое влияние оно оказало на злоумышленника, гостя, соседей, гражданский суд и даже все «эмпирическое» человечество, уж если все равно суждено «*regeat mun-*

²⁵ Там же. С. 202, 202–203, 204.

²⁶ Кант И. Метафизика нравов в двух частях. Часть II. С. 366.

²⁷ См. Кант И. Лекции по этике. С. 224.

«...» от торжества морали²⁸. Мое же доброе намерение «помогай гостю» проходит самый строгий тест на кантовскую универсализируемость и столь легко трансформируется в «помогай каждому»! Почему же неточности (домохозяина) в отношении явлений чувственного мира Кант *непосредственно* приписывает этическое значение и тем самым аннигилирует бесспорный «предмет» собственно умопостигаемого мира — доброе намерение (того же домохозяина, скрывшего местонахождение гостя)? Почему, пользуясь собственным языком Канта, неправда рассудка смешивается с ложностью по меркам практического разума?

Простейший ответ на этот вопрос заключается в том, что у Канта просто нет никакого понятия нравственной истины, отличного от понятия истины «фактической» («физической», вероятно, сказал бы сам Кант, если бы продумывал такое различие). Именно так понимает это, к примеру, Владимир Соловьев, настаивающий на необходимости различать понятия «ложного» и «лживого». «В нашем (а также Констанана и Канта. — Б.К.) примере ответ на вопрос убийцы, несомненно, ложен, но осуждают его как лживый, ибо формальная *ложность* чьих-либо слов *сама по себе* к нравственности не относится и ее осуждению подлежать не может. А *лживость* подлежит такому осуждению как выражение *безнравственного* в каком-либо смысле намерения, ибо в чем же другом может быть ее отличие от простой ложности?» «...Дурное свойство воли состоит в противоречии ее не какому-нибудь факту, а *должному*...». Поэтому «отводя глаза убийцы от места нахождения его жертвы, я могу по разуму и по совести утверждать свой способ действий как всеобщее правило...»²⁹. Конечно, можно задуматься о практической ценности такой практической философии, как у Канта, которая не различает «ложное» и «лживое» в указанном соловьевском их понимании. Но в логике нашего рассуждения нужно перейти к следующему парадоксу, связанному с кантовской трактовкой лжи как «несправедливости» именно по отношению к человечеству³⁰.

Понятие «человечества» у Канта, как и многие другие его понятия, двоятся в соответствии с базисными принципами его философии. В результате мы имеем, пользуясь лексикой одной из поздних статей Канта, «человечество как *физический* род» и «человечество как *нравственный* род»³¹. По отношению к какому из них ложь является несправедливостью?

Что касается «человечества как нравственного рода», то никакой урон ему эмпирическими действиями человека, несправедливыми или

²⁸ Кант И. К вечному миру. С. 47.

²⁹ Соловьев В. С. Оправдание добра // Соловьев В. С. Соч. в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1988. С. 201, 202.

³⁰ См. Кант И. О мнимом праве лгать из человеколюбия. С. 257.

³¹ Кант И. Предполагаемое начало человеческой истории // Кант И. Собр. соч. в 8 т. Т. 8. М.: Чоро, 1994. С. 80.

какими-то иными, нанесен быть не может. Ведь по определению *это* человечество есть лишь идея разума, *никак* не связанная с опытом, не являющаяся, строго говоря, даже целью человека или «предметом» для него. Оно выступает только в качестве «объективной цели», т.е. закона, который должен «составлять высшее ограничивающее условие всех субъективных целей, каковы бы они ни были...»³². Почему оно *должно* выступать в этом качестве, т.е. регулировать наши эмпирические цели, но нечасто в действительности делает это, — остается за границами кантовской философии. В любом случае, такое положение дел для кантовской этики проблемой не является. Но «человечество как нравственный род» вообще является эвфемизмом или тем самым «умножающим без необходимости сущности» *избыточным* понятием, которое должно быть удалено «бритвой Оккама». Ведь его реальным содержанием является то же «разумное естество»³³, которое Кантом передается понятием личности или существа, принадлежащего к умопостигаемому миру, употребляемым в *единственном числе*³⁴. Может ли такое существо быть несправедливым вообще, а тем более — по отношению к самому себе?

Вторая версия человечества как «физического рода», конечно, гораздо интереснее для этической рефлексии. Но в том-то и дело, что всяческие пороки, включая лживость, являются *необходимым механизмом* его существования и даже возможного нравственного развития! Такой механизм, как отмечалось выше, Кант схватывает понятием «недоброжелательной общительности». Зачем говорить о мелких и частных проявлениях лжи, засвидетельствованных «константиновской ситуацией», если война и ее постоянная угроза оказываются у Канта чуть ли не главным условием развития культуры и наличия той «доли свободы» и того «уважения человечества», которые имеют место в «эмпирической» истории? Во всяком случае — до достижения людьми (впрочем, никогда не достижимой) «законченной культуры»³⁵! Конечно, ложь противоречит моральному и — при определенных условиях — юридическому праву. Но так же, как в «эмпирической» истории нет свободы без несвободы, нет и права без нарушений права, и в качестве условия существования (и развития) права ложь (и все пороки) не может быть «несправедливостью» по отношению к «человечеству как физическому роду». Она может быть таковой только по отношению к конкретным лицам, составляющим «эмпирическое» человечество, и только в конкретных ситуациях, из которых состоит его «эмпирическая» история. И тут мы возвращаемся к необходимости

³² Кант И. Основы метафизики нравственности. С. 92.

³³ Там же. С. 99.

³⁴ См., к примеру, Кант И. Критика практического разума // Кант И. Соч. в 6 т. Т. 4. Ч. 1. М.: Мысль, 1965. С. 414.

³⁵ См. Кант И. Предполагаемое начало человеческой истории. С. 86.

му «перспективизму» нравственных оценок ситуации, о котором шла речь выше.

Последний парадокс кантовского эссе о «мнимом праве лгать», который я хочу сейчас затронуть, есть лишь частное проявление противоречия его общей теории морали. Именно вследствие этого противоречия ряд ее критиков считали кантовскую мораль, пользуясь выражением Шопенгауэра, «рабской»³⁶.

Хорошо известно, что суть кантовского учения о морали есть свобода, что в нем, как выражался сам Кант, понятие нравственности сводится к идее свободы³⁷. В упомянутом же эссе, снимая с домохозяина, правдиво открывшего злоумышленнику местонахождение его жертвы, какую-либо ответственность за причиненный этой жертве вред, Кант утверждает следующее: «Собственно, не он сам причиняет этим вред тому, кто страдает от его свидетельства, но *случай*. Ибо сам человек при этом вовсе *не свободен* в выборе, так как правдивость (если уж он должен высказаться) есть его безусловный долг»³⁸.

Получается, что *безусловное* исполнение долга, его непосредственное объективирование в поступке уничтожает свободу, поскольку, конечно же, никакая свобода — и менее всего самозаконодательство (автономия) — немыслима без выбора. Несвободное существо, действительно, является *безответственным* — ведь лишь обладающему разумом и свободой выбора причинение вреда другому человеку может быть вменено в вину. В отношении же лишенных разума и свободы существ причиненный ими вред должен быть признан случайностью. Именно таким существом — в логике кантовского объяснения «константовской ситуации» — и выступает домохозяин, безусловно исполняющий долг правдивости. Вся эта логика, по сути дела, является эмпирическим предвосхищением теоретического вывода, сделанного несколько позднее Фихте: объективированная мораль исключает свободу в качестве постоянного самоопределения человека. «...Решение повиноваться вечно, без колебаний или размышлений, нравственному закону <...> есть постоянное уничтожение реальной свободы», ибо последняя ведь только и состоит в «самоопределении к нравственности», а такое самоопределение *уже* включено «на веки вечные» в решение повиноваться нравственному закону *абсолютно*³⁹. Вот и выходит, что мораль свободы при своем безусловном («однозначном») объективировании в «эмпирической» ситуации оборачивается своей прямой противоположностью — абсолютным уничтожением свободы, и в этом плане она, что и подчеркивает Фихте, ничем не отличается от необходимости «закона природы».

³⁶ Шопенгауэр А. Об основе морали // Шопенгауэр А. Свобода воли и нравственность. М.: Республика, 1992. С. 147.

³⁷ См. Кант И. Основы метафизики нравственности. С. 106 и далее.

³⁸ Кант И. О мнимом праве лгать из человеколюбия. С. 260 (курсив мой. — Б.К.).

³⁹ Фихте И. Г. Факты сознания. С. 753–754.

Не только применительно к интерпретации рассматриваемого эссе Канта о «мнимом праве лгать», но и в плане понимания развития этической мысли как таковой важно понять, из чего проистекают эти парадоксы.

Вариант объяснения парадоксов эссе о «мнимом праве лгать»

Связь с практикой для классической этической теории, включая, бесспорно, кантовскую, — это вопрос не только демонстрации ее дееспособности — в плане осуществления нравственной обязанности перед обществом, — но и ее собственного развития, достижения ею «полноты» за счет приобретения «нового опыта». Согласно Канту, причина малой пригодности теории для практики кроется не в природе теории как таковой. Она — в *недостаточности* теории, «которой человек должен был бы еще научиться из опыта и которая есть истинная теория...»⁴⁰. В *первую очередь* это относится к «теории, которая основана на понятии долга». Ведь «не было бы долгом стремиться к определенному действию нашей воли, если бы это действие не было возможно и в опыте...»⁴¹. Коли так, то показ «возможности в опыте» действия нашей нравственной воли оказывается подлинной необходимостью в плане восполнения *недостаточности* той отвлеченной (общей) теории морали, которая изложена в «Критике практического разума» и примыкающих к ней работах. Движение в сторону «Критики способности суждения» и цикла так называемых малых работ по философии политики и истории, призванных показать, что «каузальность свободы (чистого и практического разума) есть каузальность подчиненной ей причины природы...»⁴², есть необходимый способ теоретического развития *самой моральной философии*. И общее направление такого развития состоит в том, чтобы установить «основание для *единства* сверхчувственного, лежащего в основании природы, с тем, что практически содержит в себе понятие свободы, даже если такое понятие не достигает ни теоретически, ни практически познания этого единства...»⁴³. Для Канта это, воистину, решение проблемы квадратуры круга.

В разных работах позднего периода своего творчества Кант апробирует различные стратегии решения этой проблемы. Более того, порой они соседствуют в одной работе. Так в «философском проекте» «К вечному миру» Кант стремится показать и *отсутствие* «спора между политикой и моралью», «преклонение» политикой колен пе-

⁴⁰ Кант И. О поговорке «может быть, это и верно в теории, но не годится для практики» // Кант И. Собр. соч. в 8 т. Т. 8. М.: Чоро, 1994. С. 159.

⁴¹ Там же. С. 160.

⁴² Кант И. Критика способности суждения. С. 67.

⁴³ Там же. С. 46.

ред правом и то, каким образом «хорошее государственное устройство», которое только и способно придать «целому моральную окраску», возникает исключительно при помощи «эгоистических склонностей»⁴⁴. Главное же различие между этими стратегиями заключается в следующем.

В общетеоретическом плане Канту очевидно, что связь между теорией и практикой осуществляется *только* через «посредствующее звено», которым выступает «действие способности суждения»⁴⁵. Специфика же суждения — по сравнению с заключениями «чистого разума» — в том и состоит, что оно имеет дело с особенным в его нередуцируемой к всеобщему случайности. При этом оно исходит из «всеобщего человеческого разума» как «общей точки зрения», определяемой благодаря тому, что я (в моей неустранимой субъективности) становлюсь на точку зрения *других* и вследствие этого *рефлектирую о собственном суждении* и «расширяю» мое мышление. Процесс формирования такого суждения в его необходимой *интерсубъективности* и, соответственно, с его (хотя бы латентным) перспективизмом Кант описывает через понятие *sensus communis*⁴⁶, что в высшей мере знаменательно в контексте нашей темы. Однако стратегии, которые апробирует Кант для решения проблемы соединения свободы и природы, в одних случаях выстраиваются в соответствии с его общетеоретическим положением о суждении как необходимом «посредствующем звене» между теорией и практикой, а в других — нет. Эссе о «мнимом праве лгать» — характерный пример второго рода. В нем *суждение устранено полностью* и решительно заменено безусловным исполнением долга. Отсюда — те парадоксы этого эссе, о которых шла речь выше.

Центром дискурсивной топографии эссе является домохозяин. Это — не просто абсолютно статичная фигура, какая-либо деятельность которой исключена, так сказать, самими условиями постановки задачи. Это, по сути дела, фигура зрителя, а не участника ситуации. Именно поэтому наивной — в той же мере, в какой по-человечески естественной, — представляется реакция кардинала Джона Генри Ньюмена на решение Кантом «констановской ситуации»: первым *действием* домохозяина в ответ на вопрос злодея о местонахождении гостя «должна быть попытка сбить его с ног и вызвать полицию. Далее, если за ней следует поражение, то нельзя давать негодяю нужные ему све-

⁴⁴ Кант И. К вечному миру. С. 33, 43, 48–49.

⁴⁵ Кант И. О поговорке... С. 158.

⁴⁶ См. Кант И. Критика способности суждения. С. 165–168. Неслучайно, Ханна Арентт выводит коммуникативную теорию политики именно из третьей кантовской «критики», правда, акцентируя при этом *разрыв* между ней и двумя предыдущими «критиками», тогда как мне важно показать смысловую и проблемно-тематическую преемственность между ними. См. *Arendt H. Excerpts from Lectures on Kant's Political Philosophy // Arendt H. The Life of the Mind. San Diego: Harcourt Brace & Co, 1978. P. 255–272.*

дения, с каким бы риском это не было сопряжено. Я думаю, что в таком случае [порядочный] человек должен пойти на смерть»⁴⁷. Конечно, ньюменовское решение устраняет саму проблему лжи в любом ее понимании, ибо «констановская ситуация» разрешается единственно истинным в ее рамках *нравственным действием*. Но оно-то и исключительно кантовскими условиями постановки задачи! Место действия в ситуации занимают ее созерцание и отстраненная рефлексия *по поводу* ее, чем и занимается домохозяин как персонификация кантовского морального философа.

Я не хочу сейчас обсуждать то, можно ли оставаться «порядочным человеком», подменяя в определенных ситуациях действия отстраненным созерцанием. Это предполагало бы ту *саморефлексию* кантовской моральной философии (в лица ее персонификаций), которая исключается требованием *безусловного*, т.е. несовместимого с рефлексией, исполнения долга и возможность которой открывается, как мы видели, только способностью суждения. Останемся в рамках постановки задачи Кантом и посмотрим, какие противоречия вытекают из позиционирования центрального персонажа его нарратива в качестве зрителя.

Первое и самое очевидное из них заключается в том, что Кант, вопреки его заверениям (и, вероятно, намерениям), вообще не дает ответа на поставленный Констаном вопрос. Ведь он относится исключительно к *участникам* ситуации и их *дейтельному* взаимодействию. В логике *таким образом* сформулированного вопроса симметрия прав и обязанностей участников взаимодействия, действительно, является стержнем его, взаимодействия, нормативной «правильности». Это и подчеркивает Констан, заявляя, что «долг есть то, что у каждого отдельного существа соответствует правам другого. Там, где нет права, нет и долга. Таким образом, говорить правду есть долг, но только в отношении того, кто имеет право на такую правду, которая вредит другим»⁴⁸. И это — отнюдь не нововведение Констана, не его отклонение от «строгой теории морали». Более того, это — буквально азы *теории естественного права*, как она существовала до (и существует помимо) Канта. У Локка, к примеру, симметричность прав и обязанностей, причем именно в перспективе «общего закона разума», поясняется следующим образом: «...Человек может уничтожить того, кто с ним воюет или проявляет враждебность по отношению к нему и является угрозой для его существования, по той же причине, по которой он может убить волка или льва; ведь люди эти не связаны узами общего закона разума, ими руководят только сила и насилие, и, следовательно, их можно рассматривать как хищных зверей, как опасных и вредных

⁴⁷ Newman J.H., cardinal. *Apologia Pro Vita Sua: Being a History of His Religious Opinions*. L.: Longmans, Green & Co, 1880. P. 314.

⁴⁸ Цит. по Кант И. О мнимом праве лгать из человеколюбия. С. 256.

существ, которые несомненно уничтожат человека, как только он окажется в их власти»⁴⁹.

Основную смысловую нагрузку здесь — у Локка и в классической теории естественного права — несут, конечно же, связи посредством «уз общего закона разума». Классический моральный разум тем и отличается от его кантовского аналога, что он объективирует себя в определенных общественных отношениях, т.е. создает связи между теми, кто разделяет его. Но создание таких связей, естественно, означает проведение границы между «разумными» и «неразумными», являющейся линией (потенциального или актуального) *конфликта* между ними. Едва ли уместно и своевременно нам сейчас углубляться в популярные ныне рассуждения о том, каким образом *такое* моральное различие «разумных» и «неразумных» служило легитимации совершенно определенных политических практик (господства и подчинения) и как исторически эволюционировал сам «общий закон разума», выступающий критерием такого различия⁵⁰. Нам важно отметить лишь то, что «строгая мораль» не только предполагает конфликт, но и — в соответствии со своими принципами всеобщности — генерализирует его⁵¹. При этом, конечно, важно понимать, что конфликт есть не разрыв связей между противоборствующими сторонами вообще, а определенная форма их организации, в нашем случае — организации отношений между мирами «разумных» и «неразумных», или, на кантовском языке, между мирами автономии и гетерономии. (Мы не можем здесь входить в рассмотрение того, с чьей точки зрения — и почему — тот или иной мир представляется миром автономии *или* гетерономии).

Организирующая сила конфликта, таким образом, могла бы послужить разрешением великой кантовской проблемы соединения умопостигаемого и чувственно воспринимаемого миров, и в ряде случаев (той же «недоброжелательной общительности») Кант близко подходит к такому решению. Но не в эссе о «мнимом праве лгать». В нем между злодеем, вопрошающим о местонахождении его жертвы, самой жертвой, соседями и всеми прочими нет какой-либо границы. Между всеми этими лицами не делается «никакого различия». Это значит, что они обезличены, а обезличенные не могут иметь между собою ни-

⁴⁹ Локк Д. Два трактата о правлении // Локк Д. Соч. в 3 т. Т. 3. М.: Мысль, 1988. С. 271.

⁵⁰ Яркое и убедительное представление такого рода рассуждений см. Waldenfels B. Limits of Legitimation and the Question of Violence // Justice, Law, and Violence / Ed. J. V. Brady et al. Philadelphia: Temple University Press, 1991.

⁵¹ «...Моральные перспективы, — пишет Луман, — служат генерализации конфликтов, потому что если кто-то уже является гнусным человеком, то, разумеется, он таков во всех отношениях, а не только в тот момент, который привлек мое внимание. Если я аргументирую с точки зрения морали, то я всегда имею тенденцию генерализировать конфликты» (Луман Н. Введение в системную теорию. С. 350). Непосредственно политическое значение такой моральной генерализации конфликтов, как известно, показал Карл Шмитт в его концепции «тотальной войны».

каких связей, следовательно, никаких взаимных прав и обязанностей. Только в условиях этого тотального бесправия и необязательности (у скрывающегося гостя нет права рассчитывать на минимальные обязанности гостеприимства домохозяина, равно как и последний освобожден от таких обязанностей, а заодно и от права иметь уважительное отношение со стороны злодея) может остаться лишь чистая логика повиновения долгу *ни перед кем конкретно*. И судить так может лишь тот, кто *никак* практически не вовлечен в ситуацию, т.е. является *совершенным* зрителем.

Перспектива совершенного зрителя отождествляется с точкой зрения самого практического разума. Но от этого она, конечно же, не перестает быть особой перспективой, т.е. лишь одной из перспектив, в которых видится данная ситуация. В перспективе злодея правдивость домохозяина видится позорной (хотя и желательной для первого) трусостью, а в перспективе жертвы — гнусным предательством, причем и та и другая столь же легко проходят тест на универсализируемость, как и безусловный долг говорить правду. С точки же зрения существования общества («эмпирического человечества») ложь, тем более, в ее кантовском «фактическом», а не нравственном понимании, — едва ли большая угроза, чем трусость и предательство.

Конфликт перспектив, конечно, можно представить в качестве конфликта обязанностей, как это сделали некоторые участники дискуссии о рассматриваемом эссе Канта (Апресян, Прокофьев). Но, с одной стороны, это неточно, а с другой — «метафизично». Неточно, поскольку конфликтовать могут лишь обязанности человека по отношению к конкретным другим, а их Кант обезличивает. Поэтому в его логике такого конфликта, действительно, не может быть. Неточность в том, что критика Канта возможна не через указание на конфликт обязанностей, а посредством преодоления его логики обезличивания других, т.е. присвоения Кантом права игнорировать перспективы других людей. А такая критика выводит далеко за рамки контекста кантовской практической философии. В то же время теория конфликта обязанностей «метафизична», поскольку она упускает роль *суждения* в таком конфликте. Я могу понять мои обязанности как находящиеся в конфликте только в том случае, если встану на точку зрения других и с этой позиции пойму неадекватность тех максим моих поступков, которые мне диктует мой «монологический» разум, даже если я отождествляю его с практическим разумом вообще. Из самого моего Я конфликт обязанностей не возникает, и попытка показать его возможность без «посредствующей роли» суждения есть метафизика, причем неубедительная даже чисто в логическом плане.

Но именно конфликт перспектив есть то, что делает *мое* решение относительно максимы моих поступков (в данной ситуации) *необходимым*. Это, в строгом гегелевском смысле, — необходимость свободы,

«преображение необходимости в свободу»⁵². Я *вынужден* принимать *самостоятельное* решение именно потому, что разные силы гетерономии (как все «внешнее» по отношению к моему самоопределению) тянут меня в разных направлениях. Но вместе с тем я не противостояю всем им безразличным образом, поскольку встал на их точки зрения и конкретно и избирательно отнесся к ним. Я на свой страх и риск провожу границу между «разумными» и «неразумными» *в данной ситуации* и, пользуясь «трансгисторическими» понятиями морали (Бурдьё), пытаюсь определить «общую точку зрения» «разумных» на то, что мне предстоит и что я должен сделать.

Противоречивость гетерономных детерминаций — то, что открывает мне возможность свободы. Преодоление этой противоречивости в моем самоопределении в отношении ее есть осуществление моей свободы, которая переходит в действительность в деятельности, реализующей, по выражению молодого Шеллинга, власть как зависимость от меня «порядка явлений»⁵³. Именно поэтой свободы *нельзя обладать* — ее можно только практиковать. Практикуется же она только в форме освобождения, всегда конкретного, ситуативного, выступающего как преодоление противоречий гетерономии субъектом освобождения, который обретает автономию (и субъектность) по мере того, как такое преодоление осуществляется. Как писал Мерло-Понти, «по своей природе свобода существует только в практике свободы, в неизбежно несовершенном движении, которое соединяет нас с другими, с вещами этого мира, с делами, неотделимыми от опасностей, корнящихся в нашей ситуации». Свобода же *как идея* есть «не что иное, как жестокое божество, требующее своих гекатомб»⁵⁴. То же самое можно сказать о безусловном долге, исполнение которого, по Канту, и есть свобода. В «констановской ситуации» практикой свободы могла быть только защита гостя от агрессии злодея, *хотя бы* нравственной правдой дезинформации его о местонахождении жертвы. При этом нравственным долгом домохозяина было бы принять на себя все опасности, «корнящиеся в нашей ситуации», и риски, связанные с его благородным поступком. Место всего этого у Канта занимает долг, «требующий своих гекатомб» — в смысле уничтожения свободы в ее единственном реальном смысле освобождения.

Как известно, Ницше призывал к восстанию против морали в качестве возведенного в мораль факта⁵⁵. Возведение факта в (кантианскую) мораль — двусторонний процесс. С одной стороны, в мораль

⁵² Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. М.: Мысль, 1974. С. 143.

⁵³ См. Шеллинг Ф. Новая дедукция естественного права // Шеллинг Ф. Ранние философские сочинения. СПб.: Алетейя, 2000. С. 155 и далее.

⁵⁴ Merleau-Ponty M. Humanism and Terror. Boston: Beacon Press, 2001. P. xxiv.

⁵⁵ См. Ницше Ф. Воля к власти // Ницше Ф. Избранные произведения в 3 т. Т. 1. М.: REFL-book, 1994. С. 325.

возводится (постулируемый) факт *обладания* «всеми нами» практическим разумом и потому — умопостигаемой свободой. Здесь мы имеем дело с «фактами сознания». С другой стороны, в мораль возводятся *некоторые* «материальные факты». Это — факты, образующие «эмпирическую» систему координат, в которой «факты сознания» обнаруживают свое достоинство и свою абсолютность.

Для пояснения возьмем *другой* пример Канта, призванный проиллюстрировать безусловность долга не лгать, который Апресяну — в отличие от описанного в эссе о «мнимом праве лгать» — видится вполне убедительным. Человек, находящийся в нужде и, как можно понять, не имеющий никаких других источников вспомоществования, обращается к заимодавцу с просьбой о кредите, заведомо ложно обещая его вернуть⁵⁶. Допустима ли ложь в таком случае? «Нет», — отвечают Кант и Апресян. Моральный долг предстает во всем своем блеске. Но *фактическая* система координат, в которой этот блеск обнаруживается, задана следующим: во-первых, имущественным неравенством (между несостоятельным должником и заимодавцем), во-вторых, отсутствием каких-либо элементов социальной защиты, при наличии которых обездоленный вряд ли обратился бы за кредитом к частному заимодавцу, в-третьих, существованием ростовщичества (практики кредитования) в качестве признанного нормальным институтом. Каждый из этих моментов вроде бы заслуживает того, чтобы стать предметом осуждения на основе принципов «строгой морали» — разве не очевидно, насколько они противоречат идее «царства целей»? Они и выступают такими осуждаемыми предметами: ростовщичество — в средневековой христианской этике, социальная незащитность — в современных социал-демократических и даже (отчасти) либеральных представлениях о должном. Но не в этике Канта. Почему очевидное *морально недолжное* не рассматривается в качестве такового, а самая элементарная защита от него (в виде ложного обещания вернуть долг) морально осуждается⁵⁷?

Я не хочу сейчас применять к моральной философии Канта хорошо известные методы «критики идеологии», чтобы основательно ответить на этот вопрос. В рамках нашего исследования достаточно подчеркнуть то, что «материальная фактичность» статус-кво есть оборотная сторона «фактов сознания» и неперемное условие их безусловности и морального блеска. Свобода как освобождение предпола-

⁵⁶ См. Кант И. Основы метафизики нравственности. С. 84.

⁵⁷ Этим, кстати, моральная философия Канта тоже отличается от классических теорий естественного права. У того же Локка, к примеру, исключительное право собственности на предметы труда имеет два важных ограничения: в общем пользовании *других* должно остаться «достаточное количество и того же самого качества» таких предметов. См. Локк Д. Два трактата о правлении. С. 277. Не имея ничего общего с современным пониманием социальной защищенности, это есть все же некоторая страховка от крайней обездоленности.

гает снятие фактичности фактов и их превращение в предметы споров и борьбы. Но это — не путь к моральному нигилизму. Это — условие того, чтобы абсолютные в их «транс-историчности» моральные универсалии *работали* на свободу, а не угнетение. Как написал Хоркхаймер, моральные идеалы не являются продуктами отчужденного сознания. Но их присвоение и выхолащивание «буржуазией» делают актуальной задачу их реставрации в качестве «боевых кличей» Просвещения и мотивов борьбы за нравственно рациональное общество⁵⁸. В этих целях необходимо выявление социально-онтологических и *моральных* границ моральной философии, кантовской — в первую очередь.

⁵⁸ См. *Horkheimer M.* Op. cit. P. 22, 37.

В. В. ВАСИЛЬЕВ

Маргиналии к работе Канта о мнимом праве на ложь

«О мнимом праве лгать из человеколюбия» (1797) — одно из самых миниатюрных эссе Канта, хотя некоторые считают, что лучше бы он вообще не публиковал его. К примеру, лауреат Международной кантовской премии Г. Эллисон¹ утверждал, что «досадное решение» опубликовать эту работу было главной ошибкой Канта². Он уверен, что Кант искажил здесь свои взгляды и сделал «искаженную картину своей моральной теории легкой добычей для критиков»³.

Вопрос об искажении может быть понят двояко. Либо речь идет о том, что в эссе о мнимом праве на ложь Кант утверждает нечто такое, что он не говорит больше нигде, либо о том, что позиция Канта по вопросу о допустимости лжи в этой, а возможно, и в других работах не согласуется с принципами его этической системы.

Последнее утверждение, на мой взгляд, содержит в себе истину. Но первое нельзя принимать без оговорок. Ведь тезис о недопустимости лжи, который Кант отстаивает в «О мнимом праве», еще более резко формулируется им в «Метафизике нравов» (1797). Здесь Кант пишет, что «человек, который сам не верит тому, что он говорит другому (даже если это лишь идеальная личность), имеет еще меньшую ценность, чем если бы он был только вещью», так как таким человеком нельзя пользоваться даже как средством⁴. Впрочем, в «Метафизике нравов» правдивость рассматривается как долг перед самим собой, а в эссе «О мнимом праве», как специально подчеркивает Кант, речь идет о «правовом

¹ Она вручается с 2000 года, когда в Берлине ее получил П. Стросон. В 2004 ее вручили Д. Хенриху. Эллисон получил ее на Международном кантовском конгрессе в Сан-Паулу в 2005.

² 100 этюдов о Канте. М.: Книжный дом «Университет», 2005. С. 197–198.

³ Там же. С. 198.

⁴ *Kant I. Gesammelte Schriften. Akademie-Ausgabe. B., 1900. Bd. 6. S. 429.* (в дальнейшем цитируется как АА, римские цифры означают том издания, арабские — страницу).

долге», т. е. правдивость понимается как долг человека по отношению к другим людям и человечеству вообще. Ущерб, наносимый ложью, состоит, собственно, в том, что «она делает неприменимым самый источник права»: говоря неправду, «я содействую тому, чтобы к высказываниям (свидетельствам) вообще не было никакого доверия и чтобы, следовательно, подрывались и теряли силу все права, основанные на договорах, а это есть несправедливость по отношению к человечеству вообще»⁵.

Рассуждения Канта выглядят убедительно, но как быть с ситуациями, в которых правдивость может принести вред другим? Этой коллизии, собственно, и посвящена работа о мнимом праве на ложь. Позиция Канта однозначна: «Правдивость в высказываниях, от которых нельзя уклониться, есть формальный долг человека по отношению ко всякому, сколь бы велик ни был вред, проистекающий от этого для него или для кого-то другого»⁶. Эту фразу стоит повторить несколько раз, чтобы осознать, до чего же удивительные вещи говорит Кант: сколь бы ни был велик вред от правды, мы должны быть правдивыми. Конечно, сразу возникает вопрос: но ведь сам Кант считает, что наш долг состоит, среди прочего, в том, чтобы содействовать счастью других людей, да и собственному счастью, и не поступаемся ли мы этим долгом, следуя требованию правдивости?

Ответ Канта в общем виде дан в предисловии к «Метафизике нравов». И состоит в том, что конфликт одного долга с другим есть нечто немислимое: в понятии долга заключено представление о необходимости, и если бы возможно было столкновение моральных обязательств, то одно и то же действие было бы и необходимым, и не необходимым одновременно. Могут сталкиваться обязывающие основания, добавляет он, но не сами обязательства. Эта на редкость туманная формула подразумевает, на мой взгляд, смешение всеобщего морального закона с конкретными обязательствами. Я вернусь к этой теме в конце статьи. Сейчас же примем логику Канта и посмотрим, что из этого следует. А следует, как представляется, то, что поскольку основания быть правдивым имеют, как вытекает из приведенных выше высказываний Канта, основополагающее значение, то, будучи правдивыми, мы одновременно реализуем наши моральные обязательства содействовать счастью самого себя и других.

Но как же можно содействовать счастью других, совершая действия, которые приносят вред другим людям или самому себе? Здесь Кант делает ключевое допущение, от которого зависит состоятельность всей его этической доктрины: последствия наших свободных действий лишь случайным образом связаны с ними, по крайней мере если говорить о природном мире. Другое дело, что мы должны верить, что в конечном сче-

⁵ AA VIII 426.

⁶ Ibid.

те эта связь неслучайна, но это, еще раз подчеркну, относится, по Канту, уже к другому порядку вещей, обеспечиваемому мудрым и всеблагим верховным существом. В свете этого умопостигаемого порядка (в существование которого мы можем только верить, доказать его реальность нельзя), в ситуации, когда я вынужден свидетельствовать о чем-то, я должен делать это правдиво, и поступая так, я — как и во всех случаях исполнения морального закона — содействую реализации высшего блага, под которым Кант понимает единство добродетели и счастья. Иными словами, своей правдивостью я косвенно содействую счастью людей. А если мои действия приводят к их страданию, то это происходит лишь потому, что счастье и несчастье в этом мире неподвластны моральной человеческой воле, они зависят от законов природы, проявления которых находятся в случайном отношении к моим поступкам. Именно поэтому то, что мои правдивые высказывания привели к страданиям каких-то людей, никак не может быть вменено мне.

Все эти положения иллюстрирует пример, разбираемый Б. Констаном, статья которого, как известно, послужила поводом для написания Кантом эссе о лжи⁷. Злоумышленник врывается в дом и спрашивает, здесь ли укрылся преследуемый им друг хозяина. Принимая, что тот человек действительно укрылся в этом доме, должен ли хозяин сказать правду в ответ на вопрос преследователя? Кант считает, что да, должен, и обозначает следующие моменты, которые так или иначе уже упоминались выше. (1) Поскольку правдивость есть долг, с ее понятием связано представление о необходимости, а значит, тут не может быть исключений. (2) У хозяина нет возможности уйти от ответа, он принужден к нему. (3) Вред, который может последовать от его правдивости для человека, укрывшегося в его доме, нанесен, собственно, не им, а тем, что можно назвать случаем. События могут развиваться по-разному и хозяин не может предвидеть, что произойдет в ответ на его действия. Неопределенность будущего подчеркивает отсутствие у него альтернативы правдивости.

У такого подхода к проблеме правдивости есть сторонники и в наши дни⁸, и я не собираюсь давать ему окончательные оценки. Тем не менее я попробую показать, что три тезиса, сформулированные в предыдущем абзаце, по меньшей мере сомнительны. Начнем с положения о том, что правдивость не допускает никаких исключений.

Понять, что обязанность говорить правду не допускает исключений — значит, по Канту, истолковать ее как требование практического разума. Практический разум требует от нас поступать так, чтобы максимы нашей воли могли оказываться всеобщим законом. И Кант, вероят-

⁷ См.: AA VIII 425; *Geismann G., Oberer H.* (Hg.) *Kant und das Recht der Lüge*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1986.

⁸ См. напр.: *Мясников А. Г.* *Право на ложь: от Канта до современности*. 2-е изд. М.: РФО; Пенза: Изд-во Пермского гос. ун-та, 2006.

но, считает, что установить, что некая максима может быть всеобщим законом, проще всего, показав, что противоположная ей максима — в данном случае лживости — такова, что она не может быть подобным законом. Кант нередко прибегает к этому методу. К примеру, в «Критике практического разума» (1788) он показывает невозможность сделать законом максиму «всякий вправе отрицать наличие у него депозита, вложение которого никто не может доказать». Она не может стать законом потому, что «подобный принцип, рассматриваемый в качестве закона, уничтожил бы сам себя, ибо он привел бы к тому, что вкладов вообще бы не существовало»⁹. Сходная логика видна и в эссе о лжи: лживость, взятая в универсальном смысле, «делает неприменимым самый источник права».

Если вдуматься в эти и аналогичные высказывания Канта, мы обнаружим в них любопытную черту: говоря об универсализируемости максим, Кант отвлекается от упоминаемых им же самим конкретных особенностей тех или иных ситуаций. К примеру, чтобы показать недопустимость невозвращения вклада, когда никто не может доказать, что его надо возвращать, он неявно допускает, что, если эта максима становится законом, никто вообще не возвращает вложенные средства. Только в этом случае произойдет самоотрицание максимы невозвращения. Совершенно неочевидно, что никто не станет делать вклады, если законом будет принцип невозвращения депозита при недоказуемости вложения — скорее уж будут предприниматься дополнительные меры по избежанию такой недоказуемости.

Аналогичная ситуация подразумевается и в эссе о лжи. Я не имею права лгать злоумышленнику, так как ложь, ставшая всеобщей, делает невозможным любые договоренности и подрывает право.

Но какие договоренности делает невозможной универсализация лжи злоумышленнику? Невозможно назвать их, не принимая правил игры, предлагаемых Кантом: универсализируя максиму лживости из человеколюбия, также как и другие максимы, мы должны отвлекаться от конкретных обстоятельств¹⁰ и брать их в максимально широком контексте. Однако почему мы должны принимать кантовские правила универсализации? Возможно, потому, что моральные обязательства проистекают из чистого практического разума, тогда как конкретные обстоятельства, о которых шла речь, имеют эмпирическую природу и поэтому должны быть отброшены?

Может показаться, что подобное решение соответствует духу кантовской этики. Но я не думаю, что это так. Ведь придерживаясь такого по-

⁹ AA IV 27.

¹⁰ К. Корсгаард показывает, что максима лжи злоумышленнику может выдержать универсализацию, если брать ее именно в качестве максимы лжи злоумышленнику (а не лжи вообще). См.: *Korsgaard C. M. Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. P. 135–137.

нимания универсализации максим, мы немедленно придем к абсурдным выводам. Скажем, у меня могла бы быть максима «делай влажную уборку в квартире в выходные дни». Моральна ли она? Попробуем универсализировать ее — «по Канту». Отбросим «эмпирические обстоятельства», связанные с выходными днями и т. п., и допустим, что все будут заниматься только влажной уборкой. Очевидно, что скоро нечего будет убирать, ведь прежде чем, к примеру, убирать дом, его надо построить и т. п. — а делать это будет некому. Одним словом моя — конечно, гипотетическая — максима аморальна, так как при ее максимальной универсализации она саморазрушается.

Едва ли кто-то будет спорить с тем, что это абсурд. Но урок, который следует отсюда извлечь, состоит в том, что максимальная универсализация максим невозможна, а значит, они могут быть морально обязательными лишь при каких-то дополнительных условиях. Впрочем, к проблеме универсализации мы еще вернемся, пока же лишь констатируем, что Кант — не впадая в очевиднейшие нелепости — не может утверждать, что максима правдивости, наряду с другими моральными максимами, должна применяться без учета каких-то других факторов. Собственно, фактически он и сам отмечает это, заявляя, что мы должны говорить правду злоумышленнику, будучи принуждены к этому. Получается, что в противном случае лучше было бы уклониться от ответа. Задумавшись над этими формулами, мы увидим, что в них тоже есть какая-то странность. Кант уверен, что к свидетельству можно принудить. Но согласуется ли это с положениями его моральной философии? Как можно принудить к чему-то свободную личность — ведь свобода, считает Кант, неотчуждаема от нас?

Иначе говоря, если более моральным в определенной ситуации будет уход от ответа¹¹, никакое внешнее давление, по Канту, не должно заставить отказываться от этого решения — невзирая на возможный вред для меня и других, который, как мы знаем, всегда «случаен». Впрочем, случаен ли? Сейчас мы обсудим и этот вопрос. Уже отмечалось, что наши моральные действия, по Канту, зависят только от нас самих, а вот их последствия зависят и от законов природы, которые нам неподвластны. Допустим, что это так. Но ведь все наши поступки — и это Кант не отрицает — принадлежат и природному миру и встраиваются в естественную цепь событий. В этой цепи действует закон причинности, и если мы достаточно осведомлены в его эмпирических разновидностях, мы можем точно или по крайней мере с высокой степенью вероятности предсказывать, к каким именно последствиям приведет то или иное природное действие.

¹¹ Или, как предлагал в свое время еще Фихте, сочетание правдивого ответа с другими действиями, направленными на предотвращение его возможных негативных последствий — см.: Himmelmann B. Die Lüge als Problem für Kants praktische Philosophie // Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses. Bd. 3. Berlin: Walter de Gruyter, 2001. S. 230–238.

Как же тогда можно говорить о случайности последствий? Зная из опыта природу человека и физические обстоятельства моих действий, я могу прогнозировать, что именно они повлекут в ближайшем будущем, а в идеале — в будущем вообще. Таким образом, согласно принципам кантовской системы, между моими поступками и их последствиями имеется не случайная, а необходимая связь. Соответственно, я должен отвечать за последствия своих действий.

И здесь уместно еще раз вспомнить пример со злоумышленником. Кант не случайно согласился с Констаном, будто он сам где-то приволил его — хотя его, похоже, подвела память. Ведь этот пример позволяет успешно защищать гипотезу о независимости последствий поступка от самого этого поступка. Он позволяет сделать это в силу заведомой неопределенности условий данного мысленного эксперимента. Мы не оговорили, к примеру, что у дома, в котором скрывается преследуемый, нет второго выхода — и это позволяет Канту развернуть целый веер возможных событий. Скажем, пока хозяин на пороге беседует с преследователем, преследуемый может выйти из дома, и, сказав то, что он считает правдой (т. е. что преследуемый скрывается в его доме), он может невольно отвлечь злоумышленника и помочь его потенциальной жертве — и, наоборот, солгав из человеколюбия, он будет содействовать возможному преступлению.

Но что если у дома нет второго выхода? Что если оговорить это? Будет ли выход у Канта из этой новой ситуации? Сможет ли он опять обыграть кажущуюся неопределенность и случайность последствий? Что если вообще отбросить тот мысленный эксперимент — пример того, как не надо ставить мысленные эксперименты — и придумать какой-нибудь другой эксперимент на ту же тему? Допустим, к примеру, что некто отвечает на вопросы об обстоятельствах своей жизни. Для объективности опрос устроен так, что отвечающего никто не отвлекает: он видит вопросы на мониторе и отвечает «да» и «нет», нажимая на кнопки, соединенные с неким механизмом. И вдруг, перед ответом на очередной вопрос, отвечая на который правдиво, он должен нажать зеленую кнопку «да», он видит, что механизм сломался и что нажатие этой кнопки почти наверняка приведет к ужасающим последствиям (предоставляю читателям возможность самим вообразить их). Должен ли он в этой ситуации — допуская, что эти последствия наступят и в случае всех иных действий, кроме нажатия «лживой» кнопки «нет» — следовать долгу правдивости?

Интересно было бы взглянуть на то, как справятся с этой дилеммой сторонники кантовского решения вопроса о праве лгать из человеколюбия. Боюсь, впрочем, что у них нет выбора, ведь человек, нажавший «правдивую» кнопку, вполне может оказаться за решеткой. Но, с другой стороны, можно ли в полном смысле назвать решение, предложенное Кантом в работе «О мнимом праве», «кантовским решением»? Может быть, Г. Эллисон, о котором шла речь в начале статьи, все же прав,

и Кант в самом деле искажил в этой работе свою этическую теорию? Я склонен поддержать его, хотя и не уверен, что готов подписаться под его формулировками. Но суть в том, что принципы кантовской этики, на мой взгляд, и в самом деле совместимы с признанием возможности лжи из человеколюбия. Основой в ней является учение о моральном законе. Но если моральный закон, проистекающий из чистого практического разума, действительно сугубо формален и содержит лишь общее предписание поступать так, чтобы максима воли могла быть формой всеобщего законодательства, то это предписание не может включать в себя никаких частных обязательств. Эти обязательства — вроде долга быть правдивым в свидетельствах — могут конкретизировать этот общий принцип, но не могут априори содержаться в нем. А раз так, то в подобных обязательствах должны быть какие-то эмпирические компоненты. И компоненты эти могут заключать в том числе указания на конкретные условия, при которых те или иные максимы могут становиться морально обязательными. В числе этих условий может, к примеру, оказаться требование учета вероятных последствий и отсутствие в свете этих последствий нестыковки с другими обязательствами. Едва ли здесь можно найти какую-то общую формулу — это эмпирические материи¹². Скажем, если вред от правды незначителен (к примеру, человека будут высмеивать), а ложь была бы чудовищной, то надо говорить правду. Но если ожидаемый вред более серьезен, а неправда несущественна, то не стоит сомневаться, какой образ действий предпочесть. Думаю, что Кант мог бы согласиться с таким подходом¹³.

¹² Ср.: *Timmermann J.* The Dutiful Lie: Kantian Approaches to Moral Dilemmas // *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*. Bd. 3. Berlin: Walter de Gruyter, 2001. S. 345–354.

¹³ Ср.: AA VI 431. См. также: *Кант И.* Лекции по этике. М.: Республика, 2000. С. 202–204.

А. Г. МЯСНИКОВ

Кантовский просвещенный персонализм и право на ложь

Одна только заповедь: не лги (даже из самых благочестивых намерений), глубоко укорененная в основе философии как учения о мудрости, могла бы не только способствовать вечному миру в ней, но и сохранить его на все будущее время.

*И. Кант*¹

1

Современный читатель небольшого кантовского эссе о лжи найдет для себя много «странных» мыслей, будоражащих воображение и бросающих вызов современным обычаям и нравам. К ним можно отнести:

- 1) Ложь всегда опасна и вредна.
- 2) «Ложь во спасение», также как и злонамеренная ложь, должны считаться преступлениями.
- 3) Я обязан быть правдивым в своих свидетельствах, если признаю себя свободной и разумной личностью.
- 4) Политика и правосудие должны быть подчинены требованиям морали разума.

Большинство наших современников придерживается как раз обратных представлений о лжи:

- 1) Ложь не всегда опасна и вредна, она может оказаться и выгодной, и спасительной, и необходимой для цивилизованной жизни.
- 2) «Ложь во спасение» не может считаться преступлением, так как является вынужденным средством спасения другого человека.

¹ Благая весть о близком заключении договора о вечном мире в философии (1796).

3) Свободный человек может использовать ложь в качестве инструмента для достижения собственных целей, а в качестве свидетеля может умолчать правду, если это будет выгодно.

4) Политика и правосудие ориентированы на общественную полезность и господствующие нравы, а потому безусловные требования разума не пригодны для реальной жизни.

За 200 лет обсуждения кантовской статьи и самого требования безусловной правдивости в свидетельских показаниях по сути ничего не изменилось. По-прежнему преобладает прагматическая позиция, разделяемая большинством здравомыслящих людей, ищущих личную выгоду и общественную пользу. Может большинство людей все-таки правы? И лишь некоторым «странным» людям интересны кантовские идеи. А может быть, прав Кант, и большинство людей пока живут давними предрассудками о полезности и необходимости лжи и просто боятся быть правдивыми? Ведь именно большинство людей на земном шаре совсем недавно обрели и еще обретают разумные права и свободы, начинают осознавать самоценность своего человеческого достоинства. Примером тому служит российское общество, дошедшее до формальной отмены крепостного права только в 1861 году, а реальная отмена феодально-крепостных отношений происходит в последние десятилетия отечественной истории.

Получается, что Кант заглянул на столетия вперед и предложил такую систему понятий и идей, которую сейчас мы можем назвать «просвещенным персонализмом». Под ним мы будем разумеать *морально-правовое совершеннoлетие конкретного лица (персоны)*, основанное на его моральной и правовой ответственности за совершаемые поступки. В свою очередь эта ответственность предполагает, что поступки данного лица являются свободными и самостоятельными.

Морально-правовой персонализм четко проявляется в самих вопросах, на которые отвечает Кант в своей статье. «*Первый вопрос*: имеет ли человек право быть неправдивым в тех случаях, когда он не может уклониться от определенного «да» или «нет»?» предполагает, что человек, если может правомерным образом уклониться от принудительных ответов, то он вправе это делать; ведь если нет ответа, то и нет ответственности, а по-русски – «на нет и суда нет». Если же дал ответ, то отвечай за него². (Например, в России правовые понятия об ответственности приходят в общественное сознание из криминальной сферы в виде таких жаргонных фраз, как «за слова ответишь», «ты мне за все ответишь» и др., которые подчеркивают необходимость персональной ответственности в социально-экономических отношениях).

Из этой персональной ответственности вытекает правовая обязанность («заповедь разума») – «во всех показаниях быть правдивым (чест-

² Кант И. О мнимом праве лгать из человеколюбия // Соч.: В 8 т. Т. 8. М.: Чоро, 1994. С. 257.

ным)». Именно ответственность человека перед собственным разумом и другими людьми делает его *лицом* (персоной).

Второй кантовский вопрос звучит так: «должен ли человек в высказывании, к которому его несправедливо принуждают, сказать неправду, с тем чтобы спасти себя или кого другого от угрожающего ему злодеяния?»³. Из него следует, что если человек имеет долг говорить неправду в ситуации принуждения к ответу, то он не отвечает за свои слова, так как долг освобождает его от ответственности; тем самым человек теряет свое лицо, свою вменяемость. (Например, воинский долг освобождает военнослужащего от ответственности за убийство врага или предателя во время военных действий). При этом Кант допускает, что в экстремальной ситуации человек *может* солгать (не важно из каких соображений), солгать на свой страх и риск, т.е. именно под свою персональную ответственность. Выбирая такую максиму поступка, он должен брать на себя всю ответственность за последствия своего обмана и при этом *должен знать*, что даже его доброе намерение не может однозначно позитивно предопределить все материальные последствия его лжи, всю ближайшую причинно-следственную цепь событий. Кроме того, доброе намерение (например, спасти человека) вряд ли может нейтрализовать негативные качества лжи. В данном случае цель и средства оказываются несоответствующими друг другу, а потому чаще всего возникают до боли известные нам ситуации типа «хотели как лучше, а получилось как всегда».

Эти российские и не только российские «казусы» хорошо объясняет академик А. А. Гусейнов в статье, посвященной этике Льва Троцкого. Гусейнов утверждает, что если благие цели могут оправдать самые жестокие и бесчеловечные средства их достижения, то значит, эти средства не имеют автономии, они должны быть полностью подчинены намеченным «благим» целям. Возникает явное противоречие. «Диалектически-резиновые формулы», пишет он, «позволяют оправдать любые преступления, сохраняя при этом маску приличия»⁴. *Только содержательное и субъектное единство целей и средств позволяет избежать страшных злоупотреблений и последствий.* По его мнению, из этого следует: «Именно средства выявляют истинный смысл целей»⁵. Применительно к нашей ситуации — это будет прямым подтверждением правоты кантовской позиции, ибо ложь в качестве средства достижения благородной цели (спасения жизни человека) остается все же позорным и опасным поступком, вовлекающим участников ситуации в цепь непредсказуемых последствий, которые, будучи инициированы ею, несут на себе следы «позорности» и «опасности». Это отчетливо показал Ф. Достоевский

³ Там же.

⁴ Гусейнов А. А. *Этика Троцкого // Язык и совесть. Избранная социально-философская публицистика.* М.: ИФРАН, 1996. С. 62.

⁵ Там же. С. 63.

в образе Раскольникова, решившего осчастливить весь мир с помощью убийства никчемной старушки-процентщицы, однако убившего вместе с ней и невинную девушку. А. А. Гусейнов указывает на опасное заблуждение, свойственное многим политическим деятелям России, в том числе и Троцкому, а именно: «Все зависит от целей. Они могут все оправдать, превратить черное в белое»⁶.

Ложь не может быть признана надежным и эффективным средством достижения такой цели, как спасение жизни человека, так как она будет опосредована многими обстоятельствами, а главное – произвольным решением злоумышленника. Нужно учитывать, что в ситуации L ни лживый, ни правдивый ответ на вопрос злоумышленника не создают *необходимого условия* для предотвращения возможного преступления. Эти ответы вряд ли смогут изменить максиму воли злоумышленника, а тем более, не могут оказать ему физическое сопротивление.

Конечно, большинству людей не хочется постоянно думать о своей ответственности и тем более брать ее на себя, ибо она ложится на человека тяжелым бременем. Благие, а чаще всего воображаемые цели производят анестезирующий, успокоительный эффект на самосознание человека и создают иллюзию справедливости, оправданности любых средств их достижения. Самые расчетливые прагматики на самом деле оказываются удивительными мечтателями, настолько увлеченными своими целями, что уподобляются заведенным часовым механизмам, строго выполняющим все нужные движения и действия: «будьте уверены, будет выполнено любое задание».

Право на ложь особенно требуется тогда, когда неморальные средства не привели к достижению нужной цели. Например, когда раскрылась публичная ложь высокопоставленного лица или государственного чиновника. Право на ложь превращает его в маленькое насекомое, закрытое от публичности и всякой ответственности, а потому ему необходимо утешение, успокоительное средство, а также средство защиты от возможного наказания. Это право обычно имеют высокопоставленные лица, занимающие особое государственное положение, а как следствие – морально-правовую неприкосновенность, они почти полубоги, они не должны отвечать перед судом большинства простых смертных.

В этом традиционном представлении о праве на ложь прослеживаются феодально-крепостные понятия о сословном праве и сословной морали, когда большая часть населения – народ не рассматриваются в качестве собственников, т.е. в качестве самостоятельных, свободных граждан, имеющих неотчуждаемые права. Из этого следует, что *любая ложь есть разновидность кражи, скрытое изъятие личной нематериальной собственности (свободы, чести, достоинства)*. Подобные кражи не являются зазорными и непростительными для несамостоятельного, догматического сознания холопов, приравненных к живым орудиям труда и их го-

⁶ Там же. С. 61.

спод, не признающих морально-правовую равноценность каждого человека. Не случайно, что в России воровство имеет такие давние и живучие корни.

Кант обращает внимание именно на правовой аспект «лжи во спасение» не только для того, чтобы разоблачить ее священно-спасительный пафос, но и для того, чтобы отрезвить будущих «благодетелей» человечества персональной юридической ответственностью за свои деяния.

2

Кантовский просвещенный персонализм ориентирован на защиту частной собственности, прав и свобод каждого лица, его достоинства от возможных посягательств со стороны других лиц и государственных служб. Без сомнения, это реальность постфеодального общества, которое начинает жить по общим разумным понятиям, среди которых ключевыми являются такие качества человека, как «лицо» и «достоинство».

Кант использует понятие «лица» (Person) для того, чтобы показать особый способ бытия человека, в котором выражается человечество. Он развивает понятие лица из структуры морального обязательства: лицом является такой субъект, который способен *приписывать себе* совершенные им поступки, т. е. вменяемый, разумный субъект. Таким образом, пребывать в качестве лица (персоны) я могу, по Канту, в том случае, если представляю в своем лице чистый практический разум. Именно чистый практический разум способен к моральному самозаконотворчеству и тем самым вызывает в нас чувство уважения к себе и другим. Уважение, будучи моральным чувством, является не предпосылкой, а действием морального закона. В «Критике практического разума» он пишет: «И таким образом уважение к закону есть не побуждение к нравственности, а сама нравственность, если рассматривать его субъективно как мотив, так как чистый практический разум, отбрасывая все притязания себялюбия, в противоположность этому себялюбию придает авторитет закону, который теперь один только и имеет влияние»⁷.

По мнению современного немецкого исследователя Зигфрида Кёнига, Кант пытается сделать невозможное, «а именно мыслить разум в форме морального закона без приложения последующей (широкой) мотивации, действительно представленной в субъекте, и одновременно мыслить в качестве подлинной только мотивацию к исполнению закона разума»⁸. С помощью отождествления моральности с разумным определением воли Канту удастся подчинить мотивацию поступков требованиям категорического императива. При этом безусловное долженствова-

⁷ Кант И. Критика практического разума // Сочинения на немецком и русском языках в 4-х т. Т. 3. М., 1997. С. 477.

⁸ König S. Zur Begründung der Menschenrechte: Hobbes Locke Kant. Freiburg; München. 1994. S. 250–251.

ние совершенно не зависит от опыта, от эмпирических условий, и эта независимость обусловлена, по Канту, тем, что разум предписывает самому себе, то, что должно происходить, причем независимо от всех явлений. Следовательно, «действия, никакого примера которых, может быть, никогда и не давал мир и в исполнимости которых очень и очень сомневается тот, кто все основывает на опыте, тем не менее с неумолимостью предписываются разумом...»⁹.

Несмотря на то, что Канта часто обвиняют в ригоризме за это рассуждение, следует видеть в нем указание на «идеал», а не на возможное конкретное состояние человека, так как для него добродетель равнозначна «моральному настроению в борьбе» и вовсе не является «святостью». Конечно, постулируя этот идеал, Кант ставит человека в несоединимое напряжение между бытием и долженствованием, которое преодолевается только в идее интеллигибельного мира чисто разумных существ, но благодаря этому напряжению человек обретает свое специфическое достоинство. Достоинство, приобретаемое через уважение к моральному закону, возвышает эмпирического человека до статуса «лица» как полноправного представителя человечества.

Конституирование себя в качестве «лица», по Канту, предполагает спонтанность и автономность воли, независимой от механизма природы: «лицо как принадлежащее чувственно воспринимаемому миру подчинено собственной личности, поскольку она принадлежит в то же время и к умопостигаемому миру»¹⁰. Это напряжение между человеком эмпирическим и человеком умопостигаемым оказывается не чем иным, как напряжением между эмпирическим человеком и человечеством. Познавая себя в качестве *homo phaenomenon*, т. е. в качестве части материального мира, человек способен возвыситься над самим собой как *homo noumenon*, способен соотнести себя с идеей человечества в своем лице.

Идея человечества является у Канта «первообразом» наших поступков благодаря присутствующему в нашем разуме моральному закону, который делает нас субъектами этого закона и квалифицирует нас в качестве лиц, т. е. умопостигаемых представителей человеческого рода. Выполняя требования морального закона, мы осуществляем идею человечества в нашем лице. Поэтому в человеке (в его практическом разуме) всегда заключена возможность соотносить себя с человечеством, мыслить себя как *цель саму по себе*, ибо каждое разумное существо *должно* пониматься в качестве самоцели и не может быть только средством. Это основное требование морального закона составляет саму *идею человечества в лице каждого человека* и указывает на правомочие разума над всей остальной природой. В качестве самоцели человек будет абсолютом, не подлежащим чьему-либо распоряжению, будет лицом, которое

⁹ Кант И. Основоположение к метафизике нравов // Сочинения на немецком и русском языках в 4 т. Т. 3. М., 1997. С. 103.

¹⁰ Кант И. Критика практического разума. С. 5П.

обладает умопостигаемым достоинством, корнящемся в его собственном чистом разуме.

Кант подчеркивает, что человек обладает достоинством не как познающее, планирующее и деятельное существо, а только будучи *морально обязательным лицом*. Через это автономное самообязывание человек, по словам Кёнига, «призывается к человечеству», а в осуществлении моральной автономии, по Канту, будет реализовываться право человечества¹¹.

Отсюда следует, что *человечество в лице каждого* является только *идеей*, которую мы применяем к моральному поведению людей, а потому признание права человечества должно быть отнесено в область этики. Человек в кантовском понимании обязан человечеству в своем лице тем, что для него имеются обязанности по отношению к самому себе, главный признак которых состоит в том, что человек не может делать самого себя *только вещью*, а должен всегда рассматривать самого себя и как цель в себе. Мы не можем распоряжаться собой как собственностью, использовать свое лицо только как средство, ибо тем самым мы нарушаем право человечества, унижаем свое достоинство.

При этом человечество в лице каждого человека придает ему неотчуждаемое *достоинство* («Würde»), на основе которого он может требовать уважения к себе, а это уважение, в свою очередь, делает каждого человека независимым от его *достойности* («Würdigkeit»). Эта мера достоинства, которую Кант называет человечеством в каждом лице, представляет собой непреодолимую границу для использования людей в качестве инструментов — и эту меру достоинства мы должны признать за худшим преступником.

В связи с этим имеется очевидная трудность различения в русском языке понятий «достоинство» и «достойность» применительно к выражению «быть достойным». Например, чего достоин злоумышленник в известной ситуации L? Если «достоинство» является неотъемлемым качеством каждого лица как разумного существа, независимо от его усилий и поступков, то «достойность» характеризует человека по совершенным поступкам и делам. Достойность предполагает оценку сделанного человеком со стороны других людей, а также самооценку собственных мыслей и поступков, а как следствие имеет определенную цену, награду, степень. Ведь именно эта материальная оценка человеческих поступков и дел долгое время считалась основанием для понятия «достоинство», когда оно определялось чином, званием и социальным положением человека в обществе.

Исходя из этого различения, любой человек имеет неотчуждаемое право на свое личное «достоинство», независимо от того, хорош ли он или плох, добр или зол, добропорядочный гражданин или преступник. «Достойность» (высокая оценка, общественное признание) будет

¹¹ Konig. S. Zur Begründung der Menschenrechte: Hobbes Locke Kant. S. 258.

непосредственно зависеть от сделанного, от личных заслуг человека. О преступнике мы можем сказать, что он не достоин похвалы и награды, но он имеет право на уважение к своему лицу, а потому заслуживает справедливого суда. Также как злоумышленник, будучи разумным существом, осознающим ответственность за совершаемые поступки, имеет право спросить нас о своей предполагаемой жертве. Если же человек явно обнаруживает свое неразумие в виде безумия, шизофрении или других патологий, то в этом случае он приравнивается к обычному животному, которое нужно обследовать и по возможности лечить.

У Канта понятия «лица» и «достоинства» укоренены в разумной природе человека. Именно из разумной природы, основанной на биологическом родстве с другими людьми, проистекают права, обязанности, достоинство представителей рода *Homo sapiens*. По Канту, люди получают способность иметь личное достоинство только будучи моральными, т.е. вменяемыми, ответственными, разумными существами. Общая принадлежность к разумному сообществу и порождает идею права человечества, которая в свою очередь обосновывает равную свободу всех лиц.

Поэтому возможность права человека на ложь также должна быть рассмотрена с точки зрения права человечества. На этом пути у Канта происходит существенная эволюция понятия «право человечества».

3

Право на ложь или «ложь по необходимости» впервые рассматриваются Кантом в «Лекциях по этике» 1760-х годов. В них он подробно разбирает правдивость и лживость в качестве противоположных моральных состояний: первое возвышает отдельного человека до статуса «морального лица» и утверждает за ним «право человечества», второе — унижает до слабого, трусливого существа.

Кант вынужден констатировать, что «если бы все обладали благими намерениями, то люди не лгали бы по долгу, этого просто никто не стал бы делать, так как не требовалось бы. Но сейчас, поскольку люди злы, правда состоит в том, что человек часто идет навстречу опасности из-за своей приверженности истине»¹². Человеческое благоразумие, заботящееся о продолжении счастливой жизни, чаще всего пересиливает категорическое моральное требование и находит для этого самые разные оправдания. К ним обычно относятся: трудно преодолимые жизненные обстоятельства, слабость и хрупкость человеческой природы, в том числе и корыстные намерения, от которых большинству людей очень трудно отказаться.

Уже в «Лекциях по этике» философ признает огромную силу и могущество природной злостности людей, их эгоистичности, но ложь — как

¹² Кант И. Лекции по этике. М.: Республика, 2005. С. 203.

бы она ни была «необходимой», «полезной» или случайно-легкомысленной — «по форме своей зла» и несправедлива¹³.

Во-первых, ложь подрывает доверие людей друг к другу и приводит, по мнению Канта, к понижению любознательности, а следовательно, она препятствует развитию всех человеческих способностей и задатков. Даже легкомысленная неправда, случайный обман не менее «злы», чем осознанная и корыстная ложь, так как препятствует распространению знаний, а вместо них воспроизводит ложные мнения и укореняет предрассудки.

Во-вторых, ложь нарушает «право человечества», т. е. право других людей на законное обладание некоторой «собственностью» или «моим». Корыстная ложь направлена на тайное изъятие части «собственности» другого лица или на использование ее без согласия владельца. Обычно лжецами «используются» моральные качества и силы обманутых людей, а также их иные способности. Даже ложь по необходимости направлена на сохранение и увеличение своей «собственности» или «моего» за счет другого («твоего»). Кант приводит пример с ложным обещанием, оскорбляющим другое лицо тем, что лишает человека обещанного, которое он уже «рассматривал как свою собственность». ¹⁴ Обещание предполагает передачу права собственности на обещанную вещь, услугу или поступок. Для Канта — это очевидно и безусловно.

В-третьих, как утверждает философ, «Все, что противоположно откровенности, приводит к потере человеческого достоинства»¹⁵. Лжец использует доверие людей в собственных целях и тем самым превращает самого себя в одно лишь «средство» реализации собственных склонностей или в одушевленную вещь, действующую по некоторым законам материальной природы. Но в отличие от неодушевленных материальных тел поведение лжеца оказывается непредсказуемым, так как определяется разными, сменяющимися друг друга представлениями о счастье и личной пользе. Такая непредсказуемость мотивов и поступков вызывает отвращение к нему со стороны честных и добропорядочных людей.

Вслед за Ю. Эббингхаусом¹⁶ мы должны обратить внимание на то, что в «Лекциях по этике» Кант считает правдивость *долгом по отношению к другим*, и его аргументация строится на основе положения «лгун разрушает сообщество»¹⁷. Сообщество поддерживается через *общение* людей, смысл которого Кант видит в искренности высказываний. От-

¹³ Там же. С. 204.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Там же. С. 206.

¹⁶ См.: *Ebbinghaus J. Kant's Ableitung der Verbotes der Lüge aus dem Rechte der Menschheit // Kant und das Recht der Lüge. Würzburg, 1986.*

¹⁷ *Кант И. Лекции по этике. С. 200.*

сутствие искренности, правдивости в словах делает общение бессмысленным, так как каждый ищет в нем пользу и удовольствие, прежде всего, для себя. Пожалуй, этот взаимный прагматический и даже эстетический интерес в общении обуславливает признание правдивости «этической обязанностью по отношению к другим». У большинства членов сообщества есть свой интерес в знании других людей, их мыслей, чувств, настроений, убеждений, и отказывать в его осуществлении кажется несправедливым — таково убеждение Канта в период чтения «Лекций».

Получается, что прагматический интерес другого человека в знании меня и других оказывается сильнее и выше моего желания и моего права не раскрывать своего внутреннего, ценностного мира убеждений и мнений. Ведь другой человек, следуя своему природному любопытству, может попытаться узнать обо мне все, и я буду должен раскрыться ему, следуя безусловному долгу правдивости. Возникает явное противоречие интересов. Тем более, по словам философа, «провидение хочет, чтобы человек не был открыт полностью так как заполнен недостатками»¹⁸. В начале параграфа он упоминает те случаи, когда человеку приходится «сдерживаться», «притворяться» ради некоторого сокрытия своих недостатков: «Поскольку у каждого из нас много свойств и желаний, неприемлемых для других, то мы хотим в глазах других казаться иными, например, сумасбродными и ненавидящими; впоследствии же эти свойства возникают действительно, потому что люди привыкают к ним, так как видят у всех остальных. Поэтому мы держим себя следующим образом: частью скрываем наши поступки, частью принимаем иной вид, владея искусством выглядеть по-другому, чем есть на самом деле»¹⁹. Кант делает следующий важный вывод: «Поэтому искреннего человека в истинном понимании этого слова не существует»²⁰.

¹⁸ Там же. С. 201.

¹⁹ Там же. С. 201. Хотелось бы обратить внимание на смысл кантовского фрагмента, который несколько искажен в переводе А. К. Судакова. У Канта речь идет именно о необходимости сокрытия людьми своего возможного сумасбродства и ненависти к другим. Из перевода же следует, что эти качества становятся привычными для многих и их не следует скрывать. См. оригинал: «Die Neigung sich zurückzuhalten und zu verbergen beruht darauf, daß die Vorsehung gewollt hat, der Mensch soll nicht gantz offen seyn, weil er voll Gebrechen ist; weil wir viele Eigenschafften und Begierden haben, die dem andern verwerflich sind, so möchten wir den andern von der Seite der Thorheit und des Hasses in die Augen fallen. Alsdenn aber möchte dieses entstehen, daß sich die Menschen an die böse Eigenschafften angewöhnen möchten, weil sie dieselben bey allen sehen würden» / Von den ethischen Pflichten gegen andere; und zwar von der Wahrhaftigkeit. P. 406. // <http://kant.bbaw.de/moral/transkr.htm>. Таким образом, притворство требуется нам, поскольку в противном случае глупость и злоба одних постоянно бросались бы в глаза другим, из-за чего люди привыкли бы к дурному, так как постоянно бы видели его во всех людях.

²⁰ Кант И. Лекции по этике. С. 201.

Этот точный кантовский вывод обнаруживает противоречивость и требует ограничения самой этической обязанности «быть правдивым» по отношению к другим. Мы не можем полностью раскрываться перед другими людьми для поддержания прагматической цивилизованности в сообществе. Возникает противоречие между моральной обязанностью и прагматическими интересами людей, что приводит Канта к необходимости признать некоторые исключения при исполнении долга правдивости. А это, по сути, является допущением права на ложь.

Ложь может рассматриваться как «ответное оружие» в общении с другим человеком, если тот заставляет нас выдать ему знание или достоверную информацию, которую он непременно использует в «неправедных целях»²¹. При этом само по себе исключение из морального долга является проблематичным и, возможно, оно побудило Канта к переосмыслению долга правдивости как этической обязанности по отношению к другим.

Следует обратить внимание на то, что в «Лекциях» он утверждает: «У каждого человека есть право препятствовать тому, чтобы другой его действия разведывал и выслеживал. Такой человек присваивает себе право рассматривать чужие дела и поступки, что не должен делать никто»²². Таким образом, у Канта право защищает моральную автономию и неприкосновенность личной жизни как частную собственность от всякого неправомерного внешнего посягательства.

Вместе с тем кенигсбергский философ утверждает: «Все, что противоположно откровенности, приводит к потере человеческого достоинства»²³. Оказывается очень не просто соединить в одно целое (причем непротиворечивым образом) *право на личную автономию и моральное требование быть искренним в общении с другими*. Только в конце 90-х годов (перед написанием статьи о лжи) Кант находит выход из этой коллизии в сочинении «Метафизика нравов», в котором относит правдивость к долгу человека перед самим собой как моральным существом, а ложь к пороку, противоположному этой добродетели.

В «Этическом учении о началах» своей «Метафизики нравов» он объясняет правдивость как одно из необходимых требований формального «соответствия между максимами воли человека и достоинством человечества в его лице»²⁴. Безусловному долгу правдивости противостоит порок — лживость, которая проявляется в произвольном следовании принципам, т. е. превращает человека в средство достижения разнообразных целей или в вещь, что явно противоречит его моральному назначению.

²¹ Там же. С. 204.

²² Там же. С. 205.

²³ Там же. С. 206.

²⁴ Кант И. Метафизика нравов // Соч.: В 8 т. Т. 6. М., 1994. С. 461.

При этом Кант подчеркивает, что именно двойственная природа человека как «разумного природного существа» и как «личности», «одаренной внутренней свободой», позволяет требовать от него безусловных обязательств, в том числе и правдивости. Эти безусловные обязательства могут быть осуществлены, так как они предписываются собственным практическим разумом человека по отношению к его естественным склонностям (природному существу). И в качестве морального существа человек «должен, а значит, может» быть правдивым, прежде всего, перед самим собой, перед своим внутренним судьей или совестью.

Если в «Лекциях по этике» философ преимущественно уделял внимание «внешней лжи», направленной на других, то в «Метафизике нравов» он исследует феномен «внутренней лжи» («преднамеренного обмана самого себя»), которая является изначальным источником зла в человеческой природе²⁵.

Если «внешняя ложь» превращает человека в одно лишь средство или вещь, и тем самым делает его «предметом презрения в глазах других», то «внутренняя ложь» более опасна, так как лишает человека вообще всякой ценности²⁶. Согласно позднему Канту, внешняя ложь противоречит естественной целесообразности всех вещей и действий в природе. Как говорит философ, любой вещи можно найти применение, используя ее постоянное свойство, «поскольку она есть нечто действительное и данное»²⁷. Неправдивые слова лжеца теряют свою природную целесообразность, так как не могут использоваться другими людьми для конкретных и полезных целей. Ложная информация не может привести доверчивого человека к задуманным результатам.

Мы можем выделить три аспекта «внутренней лжи», которые указывают на ее большую опасность для бытия человека как свободной личности.

Во-первых, так как человек, способный лгать самому себе, отказывается от естественной целесообразности своих высказываний, то он одновременно отчуждается от своей «личности» и превращает себя в «обманчивую видимость», в набор масок, ролей и публичных оценок.

Во-вторых, «внутренняя ложь», по мнению Канта, унижает человека и «как бы» уничтожает человеческое достоинство в себе, так как человек перестает видеть собственную самооценку и сознательно лишает себя статуса умопостигаемого, свободного существа, т.е. персоны. Эта потеря моральной идентичности человека ведет к страшным последствиям, которые вредят не только ему, но и всему сообществу.

И, в-третьих, Кант видит во «внутренней лжи» корень всякого зла. Эта глубокая метафизическая идея появляется у него еще в «Религии»,

²⁵ Там же. С. 473.

²⁶ Там же. С.472.

²⁷ Там же.

а в «Метафизике нравов» он развивает эту мысль, ссылаясь на изначальную склонность людей к лицемерию²⁸. Носитель первой лжи в Библии — это Сатана, и именно с нее начинается грехопадение людей, а значит, эпоха свободы. Таким образом, в самом человеке коренится эта изначальная склонность к обману и лицемерию, т. е. желание обмануть своего внутреннего судью — совесть, а вместе с ней, возможно, и высшего морального судью — Бога, чтобы ощутить полную независимость от всякой обязанности и закона. Это наивное (почти детское) желание абсолютной свободы часто прорывается в жизнь человека и заставляет страдать, так как от внутреннего судьи никому не удастся скрыться.

Поэтому Кант отстаивает в своих поздних практических сочинениях именно безусловное требование правдивости благодаря тому, что смещает свое внимание с «внешней лжи» на «внутреннюю ложь», и тем самым усиливает значение внутренней самооценки лица или его достоинства как необходимого условия морального бытия. Вместе с тем ясное осознание большой опасности «внутренней лжи» приводит Канта к пониманию не меньшей опасности и «внешней лжи». Об этом он говорит в следующем фрагменте: «...сам способ следовать лжи в одной только форме есть преступление человека по отношению к своему собственному лицу и подлость, которая должна делать человека достойным презрения в его собственных глазах»²⁹.

Ключевая фраза данного фрагмента сразу бросается в глаза: «*преступление человека по отношению к своему собственному лицу*». Почему именно преступление, а не проступок или не казус? Кант не отвечает здесь на этот вопрос. Повод для ответа даст ему статья Бенжамена Констана³⁰. В полемике с французским писателем и политиком И. Кант даст ответ на вопрос: *почему лживость («внешняя ложь») должна быть признана «преступлением», причем не только моральным, но и юридическим?*

Чтобы отчетливее разобраться с правомерностью кантовского вопроса и обоснованностью его аргументации мы должны систематизировать основные трактовки и интерпретации.

4

Систематизация этих трактовок и интерпретаций предполагает анализ структуры кантовского доказательства тезиса о том, что любая внешняя ложь (преднамеренная неправда, высказанная другому человеку) является преступлением по одной лишь своей форме, т. е. безотносительно к ее содержанию или мотивации.

²⁸ См.: Кант И. Религия в пределах только разума // Соч.: В 8 т. Т. 6. М., 1994. С. 44.

²⁹ Кант И. Метафизика нравов. С. 473.

³⁰ См.: Constant B. Über politische Reaction // Kant und das Recht der Lüge. Würzburg, 1986. S. 23–25.

Начнем с *противников* Канта, предлагающих так называемую эмпирико-прагматическую интерпретацию кантовского тезиса и аргументов. Мы должны принять во внимание концепции Б. Констана, А. Шопенгауэра, Г. Пэтона, Б. Капустина и других³¹.

Их общая установка заключается в том, что кантовский тезис чрезмерно ригористичен и не соответствует возможностям человеческой природы. А так как имманентно содержащееся в тезисе требование (всегда быть правдивым с другими людьми) выполнить невозможно, то сам тезис будет ложным.

В качестве аргументов противники Канта ссылаются на природную ограниченность человека, слабость, хрупкость его природы, а также на силу и могущество естественных инстинктов и потребностей. «Эмпирико-прагматическая» интерпретация также апеллирует к полезности лжи в некоторых «неудобных» или крайних ситуациях, допуская, что человек способен ясно предвидеть последствия своей «вынужденной», но «полезной» неправды. *Такое допущение* свидетельствует о признании за человеком особого дара *знать* ближайшие материальные последствия своих обманных высказываний, а тем более возможные реакции на них других людей.

На основе подобных допущений противники Канта пытаются подменить сам тезис так, чтобы придать ему только этический (моральный) характер. С помощью этой подмены снижается степень опасности любых форм обмана, так как они перестают восприниматься в качестве «преступлений», т. е. выходят из разряда правовых действий и отдаются на усмотрение конкретного лица³². Даже Констан — ближайший современник Канта — видел в так называемом кантовском ригоризме угрозу для морального существования общества и в то же время не меньшую опасность усматривал в отсутствии строгих моральных принципов. Тем более наши современники, например, Б. Капустин и А. Судаков рассматривают правдивость и требование недопустимости «внешней лжи» как предрассудки далекой эпохи Просвещения, и вслед за Гегелем они либо погружаются в стихию народных нравов или конкретной «нравственности», либо полностью по-

³¹ Подробнее об этом см.: Мясников А. Г. Право на ложь: от Канта до современности: Монография. 2 изд. с доб. и испр. М.: РФО; Пенза: Изд-во Пензенского гос. пед. ун-та, 2006., а также Мясников А. Г. Проблема права на ложь (прав ли был Кант?) // Вопросы философии. 2007. № 6. С. 130–141.

³² В связи с этим интересна психологическая трактовка российского феномена правдивости в исследованиях В. В. Знакова. Он различает *морально-правовой* способ мышления Канта и *субъективно-нравственный* способ мышления, характерный для русской культуры. Если первый способ мышления ориентирован на строгое выполнение всеобщих обязанностей перед обществом, то второй оставляет решающее слово за говорящим или слушающим субъектом в определении того, можно ли считать правдой то или иное высказывание. См.: Знаков В. В. Психология понимания правды. СПб.: Алетейя, 1999. С. 40–42.

лагаются на божественную сверхъестественную (иррациональную) волю, которая направит слабую человеческую волю по правильному пути. В любом случае человек не будет себя считать ответственным за допущенный обман и за его последствия; его адвокатами будут «конкретно-исторические обстоятельства» и высшее «божественное откровение».

Конечно, для глубокого и основательного морально-правового размышления эти возражения не существенны и не достаточны, так как не принимают в расчет самозаконодательной силы практического разума и тем самым не удостоверяют самой человеческой свободы. А если нет свободы, то нет и морального лица, а тем более, правового³³.

Заслуживает особого внимания позиция *не строгих последователей (ревизионеров)*, к числу которых мы можем отнести Вл. Соловьева, Н. Гартмана, Дж. Вульямину, Й. Тиммерманна. Их интерпретации кантовского тезиса имеют явное морально-этическое звучание и содержат в себе сильные христианские мотивы сострадания и милосердия к ближнему. Они ориентируются на конечную цель нравственного поступка — на спасение или помощь человеку, попавшему в беду, но при этом упускают из вида то, что моральное целеполагание не является однозначно и необходимо определяющей причиной наступления желаемых физических действий. Тем более что в качестве средства спасения другого человека используется ложь как не моральное средство. И Соловьев, и Гартман, и Тиммерманн отдают предпочтение ценности жизни другого человека, и это вполне естественно для людей, но вместе с тем они вынуждены пожертвовать моральной самоценностью человека, вынужденного обманывать ради спасения другого. При этом неизбежность наступления положительных результатов очень проблематична, а потому ни один «вынужденный спаситель» не может быть застрахован от того, что его обман не приведет к еще большему несчастью.

Христианское милосердие и сострадание оказываются в данной ситуации слабыми помощниками, а то и могут привести к разрушению морального и правового доверия между людьми. Когда Владимир Соловьев говорит о праве как «минимуме нравственности», он слишком легко преодолевает этот «минимум», нацеливаясь на абсолютную нравственность, недостижимую для смертных людей. Право предназначено защитить частный интерес и личную свободу человека от всякого внешнего произвола — в этом убежден Кант — и подготовить основу для морального совершенствования людей. Право на необходимую ложь в частных отношениях играет провокационную роль

³³ На эту связь между моральным и правовым определением свободы обращает внимание Норберт Хинске в статье «Кантовское разрешение антиномии свободы или неприкосновенное ядро совести», опубликованной в журнале «Вопросы философии» (2005. № 2. С. 144–157).

не только для морали, но и самого права, так как допускает неограниченное число исключений из обязательных требований (правил и норм), а следовательно, подрывает необходимость оснований всякого должностования.

Безответственность, порождаемая правом на ложь, грозит большой опасностью для существования общества в силу непредсказуемости своих последствий. Поэтому чтобы «ставить на чашу весов», с одной стороны, моральный долг помощи другому человеку (даже ради спасения его жизни любыми средствами), а с другой стороны, долг правдивости, по нашему мнению, следует очень серьезно подумать о последствиях такого «взвешивания» или выбора. Ведь никто не говорит, что не нужно помогать человеку, попавшему в беду и надеющемуся на нашу помощь, но в то же время большинство упускают из вида *неправомерные средства* для оказания такой помощи.

Неправомерные средства, к числу которых относится «внешняя ложь», не берутся во внимание из-за превосходящей цены и значимости жизни другого человека по сравнению с моральным значением спасающего лица. Получается, что мы должны пожертвовать своей личностью ради жизни другого человека, понимая при этом сомнительный характер такого самопожертвования. В данном случае сталкиваются между собой вовсе не эгоизм и альтруизм, как это пытаются представить многие моралисты, а моральная самоценность личности и прагматически благоразумная взаимопомощь, находящая себе поддержку в христианской религии.

Моральная самоценность имеет безусловное значение в перспективе права человечества в моем лице и охраняется принципом автономии внутреннего ценностного мира. Так мы подошли к позиции *сторонников* кантовского тезиса. К их числу можно отнести Ю. Эббингхауса, Г. Вагнера, Э. Соловьева, С. Чернова, Г. Рёмппа, Х. Оберера, Г. Гайзмана, О. Хёффе, М. Габела, Б. Химмельманн и др.

Моральная самоценность лица или его человеческое достоинство зависят от признания умопостигаемой (свободной) сущности разумного субъекта, который через постулирование своей «внутренней свободы» становится ответственным субъектом права и морали. Большая заслуга немецких кантоведов Вагнера и Гайзмана заключается в выделении правового аспекта кантовского долга правдивости как имеющего фундаментальное значение для всей практической философии.

До написания известной статьи против Константа Кант утверждает в «Метафизике нравов» в качестве первой формулы деления правовых обязанностей «*правовую честность*» («*rechtliche Ehrbarkeit*»), которую, скорее всего, следует толковать как «правовую почтенность или честь», возвышающую человека до уровня морально-правового лица. Поэтому, когда Кант разъясняет эту формулу словами: «Не будь лишь средством для других, будь для них также и целью», это имеет прямое отношение

к столкновению двух заявленных «оснований для вменения в обязанность» — правдивости и человеколюбия³⁴.

Долг человеколюбия превращает «спасителя», вынужденного обманывать злоумышленника, в одно лишь «средство» сомнительного спасения, тем самым унижая в нем человеческое достоинство и вовлекая в опасную непредвидимую череду последствий. Поэтому честный человек обязан помочь другому в случае беды, но правомерными, т. е. не унижающими его достоинство средствами, например, открыто защитить своего друга от злоумышленника.

Долг правдивости, непосредственно вытекающий из первой правовой обязанности («*rechtlіche Ehrbarkeit*»), является «более сильным основанием для вменения в обязанность», чем долг человеколюбия, *так как правовая обязанность, по Канту, более существенна и важна для сохранения человеческого сообщества, нежели этическая*³⁵.

Будучи правдивым, я сохраняю свое достоинство как человека (представителя человечества в моем лице), и не позволяю другим использовать меня для достижения их частных целей любыми средствами. А это значит, что, утверждая и реализуя эту правовую обязанность (быть честным), я поддерживаю и сохраняю моральные отношения между людьми, в том числе и человеколюбие, которое не должно быть вынужденным, а искренним, проистекающим из собственного душевного настроения человека.

Таким образом, когда меня заставляют помочь другому человеку с помощью *права на ложь*, то тем самым превращают меня в «одно лишь средство» и лишают части моего достоинства (как моей неотчуждаемой собственности), ибо отказываются вменять мне возможные негативные последствия вынужденного обмана. Если ложь по необходимости приведет к нужному результату — меня похвалят за то, что случилось, а если нет — то хитроумно оставят этот результат на моей совести, «мол, ты сделал все, что мог, ведь ты хотел, как лучше». *Но мог ли я действительно помочь другому человеку с помощью лжи в ситуации L?* Это ключевой вопрос, на который мы должны дать ответ.

Кант считает, что я не мог бы действительно помочь, так как *не мог знать* всю ближайшую цепь причинно-следственных связей и в частности наступление нужного эмпирического результата, который был бы порождением моей неправды. Участник этой ситуации оказывается во власти случая, так как не может предвидеть ближайшие последствия своей правдивости или неправды по отношению к другим, но вместе с тем он может ясно сознавать обязанность по отношению к самому себе — быть правдивым.

Можно предположить вслед за Эрихом Соловьевым, что мужественное умолчание (отказ от ответа) было бы одним из моральных решений этой ситуации, однако сама ситуация L исключает его: мы должны либо

³⁴ Кант И. Метафизика нравов. С. 260.

³⁵ Там же. С. 247.

сказать правду, либо солгать. Поэтому умолчание здесь не уместно, хотя оно может быть использовано в иных непростых ситуациях в качестве благоразумного выхода. В том-то и дело, что Кант прямо заостряет (обнажает) в этой исключительной ситуации противоречие между прагматической и моральной мотивацией человеческих поступков, разводя между собой *жизнь* (другого человека) и личную *свободу*. Действительно, *жизнь другого человека* и *моя собственная свобода (достоинство)* не сопоставимы по одному основанию, так как первая зависит от множества внешних (не зависящих от меня) обстоятельств и условий, а второе зависит только от меня, находится в моей власти.

Может ли жизнь другого человека в данной ситуации L зависеть только от моего правдивого или неправдивого ответа? Конечно, нет. Будет ли мой обман надежным препятствием для злоумышленника? Вряд ли. Ибо злоумышленник может просто не поверить моим словам, а может и поверить, но при этом поведение преследуемой жертвы также может оказаться непредсказуемым. Потому считать обман в данной ситуации целесообразным и эффективным средством спасения было бы, по меньшей мере, *легкомысленно*, а для Канта — просто *преступно*.

Прагматическое намерение помочь другому человеку *любыми* возможными средствами, сохраняя в то же время видимость моральной обязанности (ради человеколюбия), может подкупать своей полезностью, компромиссностью и житейским благоразумием; оно надеется в ситуации насилия сохранить каждому «свое» без использования правомерного (справедливого) принуждения, при этом ориентируясь на неправомерные (с точки зрения человечества в моем лице) средства, которые представляются якобы морально оправданными. Таким образом, «ложь по необходимости» будет средством достижения указанного прагматического намерения, вступающего в конфликт с требованиями чистого практического разума, т. е. с требованиями кантовского морально-правового идеала.

Следуя кантовскому определению идеала как совершенного «образа», по отношению к которому все попытки подражания «все же всегда бесконечно далеки от того, чтобы сравняться с ним», мы вынуждены признать конечность и ограниченность наших усилий, стремлений, направленных на осуществление этого идеала³⁶. Если умопостигаемая свобода вступает в конфликт с желанием жить и сохранить «свое» (в том числе и счастье), то это порождает мучительный выбор. Надежда на счастье и надежда на сохранение имеющегося «своего» выступают единым фронтом против бескорыстного и кажущегося глуповатым стремления к моральному совершенствованию, к тому, чтобы быть лучше. Если человек хочет быть лучше, то эта его внутренняя потребность должна пересилить себялюбивые интересы и склонности, превозмочь их с помощью «внутренней правды».

³⁶ Кант И. Критика чистого разума // Соч.: В 8 т. Т. 3. М., 1994. С. 439.

Конфликт между *жизнью другого* и *моей свободой* нуждается в разрешении. Соблазнительные советы житейского благоразумия, с одной стороны, и суровая требовательность правдивости — с другой, а за этими разнонаправленными мотивами Канту видятся такие принципы человеческих взаимоотношений, как «любовь» и «уважение» (включающее и самоуважение — признание собственного достоинства).

Заслуживает ли злоумышленник нашего уважения? Имеет ли он свое достоинство? Констан и многие другие мыслители отвечают на эти вопросы отрицательно, тем самым исключают злоумышленника (даже еще не преступника) из «человечества». Кант не может согласиться с таким унижением и такой избирательностью в признании человеческого достоинства. В «Метафизике нравов» он пишет: «Так же, как человек не может отдать себя ни за какую цену (что противоречило бы долгу самоуважения), точно так же он не может поступить против столь же необходимого уважения к другим как людям, т. е. он обязан практически признавать достоинство человечества во всех других людях; стало быть, на человеке лежит долг, связанный с уважением, которое необходимо следует оказывать всем людям» (курсив мой. — А. М.)³⁷.

Следует обратить внимание на то, что немецкий философ относит долг уважения именно ко «всем людям», а следовательно, и к злоумышленникам, и к преступникам, так как практический разум, по его словам, не должен превращать упрек в порочности в «полное презрение и отказ порочному человеку в какой бы то ни было моральной ценности: согласно такому предположению он никогда не сможет исправиться: а это не совместимо с идеей человека, который как таковой (как существо моральное) никогда не может исчерпать все свои задатки доброго»³⁸. Конечно, мы можем опасаться человека, замышляющего что-либо злое, и должны предотвратить возможную несправедливость правовыми средствами, но при этом должны признавать за злоумышленником формально-правовое достоинство, от которого ни он сам не должен отказываться, ни другие люди не должны ему отказывать в этом достоинстве, пока он не перестанет быть человеком³⁹.

Когда же речь заходит о праве солгать злоумышленнику или другому человеку, который *может* нанести некоторый ущерб «собственности» или безопасности организаций или частных лиц, то такое *право* вступает в противоречие с указанными морально-правовыми требованиями практического разума, и, прежде всего, с долгом уважения себя и другого лица.

³⁷ Кант И. Метафизика нравов. С. 510.

³⁸ Там же. С. 511.

³⁹ В традиционных культурах, в том числе и в русской понятия достоинства и уважения имеют отношение только к представителям власти, богатым и образованным людям, остальные легко именуются «быдлом», заслуживающим презрения. А потому не удивительно, что доведенное до отчаяния «быдло» уничтожает все до основания.

Если мы кому-то отказываем в уважении, например, злоумышленнику или врагу, то этим отношением мы усиливаем антагонизм наших взаимоотношений и порождаем своими неразумными максимами еще большее состояние враждебности и насилия. Заранее не доверяя практическому разуму других людей, даже тех, которых мы должны опасаться, мы оказываемся творцами прагматичного, расчетливого мира «универсального недоверия, холода, немилосердия», который по словам Норберта Хинске, будет «отражением ада»⁴⁰.

Кантовская перспектива права человечества выводит нас из «ада» взаимного насилия и корыстного использования друг друга; она предполагает изменение самого способа мышления человека, говоря точнее, предполагает «коперниканскую революцию в мышлении», которая предназначена актуализировать кроме технико-прагматических задатков человека, его моральные задатки как свободной и умопостижимой личности, как творца собственного мира целей, ценностей и убеждений, т.е. просвещенной персоны.

5

В заключение мы хотели бы обратить внимание на *морально-правовое единство* кантовского запрета на ложь в статье против Констанана. Некоторые исследователи считают, что эта статья выражает лишь правовой запрет и не относится к сфере морали.

Сама логика кантовской практической философии строится на преимущественном положении права перед моралью, ибо право предназначено защитить каждое лицо от возможного насилия со стороны других лиц с помощью системы принуждения и наказания. Именно правовой порядок обеспечивает пространство для реализации моральной свободы каждого лица. Из чего следует, что правовые основоположения являются необходимым условием морального должностования. Следовательно, правовой запрет на ложь обязателен для морали, тем более что юридическое закрепление норм обычно происходит после их утверждения в общественном моральном сознании. Не случайно Кант завершает свою статью словами: «Все практические правовые основоположения должны заключать в себе строгие истины... исключения уничтожили бы тот характер всеобщности, ради которого только эти истины и получили название основоположений»⁴¹.

Лгущий человек оказывается не только «подлецом» с точки зрения морали, но и «преступником» с точки зрения права человечества, и никакие благие намерения не могут его оправдать.

⁴⁰ Хинске Н. Кантовское разрешение антиномии свободы или неприкосновенное ядро совести // Вопросы философии. 2005. № 2. С. 154.

⁴¹ Кант И. О мнимом праве лгать из человеколюбия. С. 262.

Современное демократическое общество, основанное на институтах частной собственности и конкуренции, видит во лжи и в различных видах обмана, большую угрозу для своего развития, так как растущие информационные потоки многократно увеличивают возможность оказаться в заблуждении, и стать просто «средством» реализации чьих-то интересов. Защита от этих заблуждений требует недопущения права на ложь, а также юридической ответственности за различные обманы. Таким образом, прежде чем что-то заявлять или обещать, нужно хорошенько подумать, иначе можно понести судебное наказание. Из чего становится еще более понятным кантовский принцип «необщительной общительности», ведь в условиях конкурентного сосуществования придется многое умалчивать или вовсе не общаться, чтобы сохранить «свое» (лицо, достоинство, собственность) и не стать подлецом и преступником.

Таким образом, право на ложь не совместимо с кантовским просвещенным персонализмом и представляет собой значительное препятствие для реального продвижения человечества к Вечному миру.

Т. И. ОЙЗЕРМАН

Категорический императив и абсолютность запрета на ложь в этике Канта

При обсуждении статьи Канта «О мнимом праве лгать из человеколюбия» необходимо помнить об общем философском контексте развернутого в ней кантовского рассуждения. Ведь Кант совершил радикальный переворот в понимании философской проблематики. Он был первым философом, который включил такие «второстепенные» философские учения, как теория познания, философия истории, этика или эстетика, в состав метафизики. Метафизика, согласно Канту, стала всем содержанием философии. При этом из всего этого содержания он выделил *этику* как главную метафизическую дисциплину. Нравственности (практическому разуму по кантовской терминологии) принадлежит *примат* над теоретическим разумом, теорией познания и натурфилософией.

Этот переворот нельзя объяснить только особенностями личности философа. Несравненно существенней то обстоятельство, что он творил в эпоху первоначального накопления капитала; нарождавшийся капитализм беспощадно разрушал не только патриархально-общинные отношения, но и неотделимую от них систему нравственных норм. Кант решительно выступал против все более усиливающейся *релятивизации* нравственных норм¹. В противовес этическому субъективизму Кант абсолютизирует, универсализирует нравственные нормы, определяя всю их совокупность как *категорический императив*, безусловное повеление чистого, т.е. независимого от чувственных побуждений разума.

¹ См. Соловьев Э. Ю. Категорический императив и политико-юридическое мышление эпохи ранних буржуазных революций // Этика Канта и современность / Сост. П. Лайзанс. Рига: Авотс, 1989. С. 127.

Такая теоретическая позиция чревата односторонностью; она игнорирует историческое развитие нравственности, ее зависимость от условий жизни людей. Но в этой односторонности не только слабость, но и громадное историческое значение морального учения Канта, которое вскрывает непреходящее в многообразном развитии морального сознания.

Принципы нравственности, по Канту, априорны, имманентны человеческому сознанию, хотя и не являются врожденными. Отсюда следует вывод: нравственность самодостаточна и, следовательно, независима от религии. Этика, с точки зрения Канта, — сфера внутреннего человеческого законодательства. Это значит, что от природы свободный человек (имеется, конечно, в виду чистый практический разум) сам для себя устанавливает нравственный закон. Однако кантовское понимание отношения между нравственностью и религией оказывается на деле более сложным и противоречивым, чем тезис: нравственность независима от религии. Подлинно нравственный человек необходимо приходит к вере в Бога. Это положение, конечно, несовместимо с тезисом о независимости нравственности от религии. Но таких несовместимостей в философии Канта (как и во всяком выдающемся философском учении) немало. Я отнюдь не считаю это недостатком, напротив, непосредственная рассогласованность есть вместе с тем *проблематизация* реального вопроса, постоянно встающего перед человеком, обществом, человечеством.

Важнейшее содержание категорического императива — понятие долга. Это априорное понятие чистого практического разума. Оно решительно противопоставляется этике эвдемонизма. Категорический императив *конкретизирует* понятие долга, т.е. указывает, как *должно* поступать, чтобы неуклонно следовать велениям совести. Показательно, что Кант не ограничивается одной его формулой, которая неизбежно вела бы к одностороннему его пониманию. Первая его формула такова: «категорический императив, который вообще выражает то, что есть обязательность, гласит: поступай согласно максиме, которая в то же время может иметь силу всеобщего закона»². Вторая, не менее значительная по своему содержанию формула этого императива гласит: «*поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого так же как цели и никогда не относился бы к нему только как средству*»³. Стоит подчеркнуть, что Кант именно эту формулу категорического императива выделил *курсивом*, придав ей тем самым особенное значение. Человек как разумное существо есть цель сама по себе, следовательно, никто не должен относиться к нему как средству для достижения какой-то своей цели. Если первая формула

² Кант И. Метафизика нравов // Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 4 (2). М.: Мысль, 1965. С. 133.

³ Кант И. Основы метафизики нравственности // Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 4 (1). М.: Мысль, 1965. С. 270.

категорического императива носит в значительной степени формалистический характер, то вторая характеризует *содержание* и нравственную направленность поступков. Из нее вытекает отрицание сословных привилегий (и сословий вообще), отрицание господства человека над человеком, отрицание власти, если она не признана (прямо или опосредованно) свободной волей свободного человека.

Третья формула категорического императива провозглашает свободную волю человека в качестве устанавливающей всеобщие законы: «Таким образом, *принцип* воли каждого человека как *воли всеми своими максимами устанавливающей всеобщие законы*, если он вообще правильный, *вполне подходил бы* для категорического императива благодаря тому, что как раз из-за идеи всеобщего законодательства он не основывается ни на каком интересе и, следовательно, среди всех возможных императивов один только может быть *безусловным...*»⁴. Эта формула определяет нравственное поведение человека как *гражданина*, действительного члена *правового* государства, который свободно подчиняется принятым в обществе законам, поскольку он соучаствовал в их принятии или по крайней мере одобряет их. Это согласие как акт трансцендентальной воли (ибо только она свободна) есть, следовательно, не просто психологически (эмпирически) объяснимое действие, а действие *социальное*. Этим самым расшифровывается понятие трансцендентальности в том смысле, в каком оно относится к гражданину, сознающей себя именно в этом смысле. Суть дела в том, что человеческий индивидуум — социальное, социализированное существо, неотделимое от социума в рамках которого сложилось его индивидуально-социальное сознание.

Категорический императив есть, согласно учению Канта, аутентичное выражение априорной, независимой от побуждений чувственности, свободы воли, понимаемой в частности как свобода выбора, т.е. произвольные действия, которые не следует смешивать с тем, что обычно именуют *произволом*. Эмпирическая воля, мотивы которой неизбежно носят чувственный характер, не может быть свободной, она находится во власти чувственных побуждений. Свободна лишь трансцендентальная воля, т.е. «вещь в себе» (или ноумен). Эту свободу воли Кант определяет как способность выбирать то, что разум признает добрым. Свободная воля — добрая воля. Отсюда однозначный вывод: «...свободная воля и воля, подчиненная нравственным законам — это одно и то же»⁵. Иными словами, практическая (нравственная) свобода есть независимость воли от всякого закона, кроме нравственного, т.е. категорического императива. Но тут возникает вопрос, который почему-то не обсуждается Кантом. Неморальные поступки, в том чис-

⁴ Там же. С. 274.

⁵ Кант И. Религия в пределах только разума // Кант И. Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 101.

ле и тягчайшие преступления, совершаются ведь не эмпирической волей, которая не свободна, согласно учению Канта. Эти, противоречащие нравственности деяния, поскольку они совершаются индивидуумом, суть проявления трансцендентальной (свободной) воли. Некоторые указания на это обстоятельство имеются в кантовском понимании *субъективности* радикального зла, присущего человеческой природе. Но Кант нигде не говорит о том, что свободная воля далеко не всегда подчинена нравственному закону. Тем не менее он все же не может не признать, что «...моральное зло должно возникнуть из свободы... склонность к злу может укорениться в моральной способности произвола»⁶.

В отличие от Гегеля, у Канта нет противопоставления свободы произволу, в котором он видит необходимую форму проявления свободы воли. Он, правда, различает произвол, подверженный воздействию чувственных побуждений, но и это обстоятельство не делает произвол несвободой. Такого рода произвол является, по Канту, не чистой свободой. От него Кант отличает чистый произвол.

Таким образом, нельзя не признать, что мы здесь имеем внутренне присущую каждой великой философской системе *амбивалентность*, противоречивость, рассогласованность основных положений. И это не должно быть рассматриваемо просто как порок, логическая непоследовательность и т.д. Ведь, в сущности, дело не сводится к амбивалентности учения Канта. Речь должна идти об амбивалентности познания и нравственности.

Критики этического учения Канта обычно обвиняют его в *ригоризме*, истолковывая последний как чрезмерно жесткую, безапелляционно категорическую трактовку моральных норм. Для такого обвинения имеются, несомненно, достаточные основания, как видно из предшествующего изложения. Да и статья Канта «О мнимом праве лгать из человеколюбия» безусловно подтверждает оправданность этого обвинения. Но Кант, будучи в данном случае вполне последовательным, безоговорочно соглашается с тем, что он действительно стоит на позициях этического ригоризма. Более того, он утверждает, что отказ от ригоризма в этике ставит под вопрос безусловную обязательность нравственных норм. Хотя опыт, указывает Кант, предпочитает среднее место между двумя крайностями, «для учения о нравственности вообще очень важно не допускать, насколько возможно, никакой моральной середины ни в поступках (*adiaphora*), ни в человеческих характерах, так как при такой двойственности всем максимам грозит опасность утратить определенность и устойчивость»⁷. С этим аргументом, на мой взгляд, следует согласиться. Этические принципы должны быть формулируемы без всяких оговорок, но при их применении при-

⁶ Кант И. Основы метафизики нравственности // Указ. изд. С. 210.

⁷ Кант И. Религия в пределах только разума // Указ. изд. С. 92.

ходится *volens-nolens* учитывать обстоятельства, чего не хотел признавать Кант и поэтому ошибался. А между тем в приведенном выше высказывании Канта как раз и указывается на необходимость учитывать обстоятельства. Ведь именно Кант говорит «*не допускать, насколько возможно*» отступления от неукоснительного исполнения моральных требований. Значит, он фактически допускает, что то или иное моральное требование окажется не вполне исполнимым. Иначе интерпретировать эту оговорку, на мой взгляд, невозможно.

Итак, этический принцип, формулируемый как абстрактное суждение, следует *конкретизировать* в повседневном применении. Пословица утверждает: нет правил без исключения. Это вполне может быть отнесено и к нравственной сфере, если исключение обосновано. Оно может быть обосновано моральными аргументами.

Кантовский категорический императив обычно подвергают критике за присущий ему этический формализм. В этом следует разобраться. На мой взгляд, любой принцип не только в этике, но и в каждой области знания, если он формулируется как аподиктически всеобщий, неизбежно включает в себе определенный формализм. Это относится и к формулировкам законов природы, поскольку эти формулировки предлагают нечто «идеальное». Однако кантовскому категорическому императиву присущ не только *необходимый* формализм, но и его ограничение, а в некоторых отношениях даже его отрицание. Я имею в виду вторую и третью формулировку этого нравственного закона. Человек не должен рассматриваться как *средство*; он должен быть целью как для себя, так и для других. Человек должен подчиняться лишь тем юридическим установлениям, которые принимаются с его непосредственно или опосредованно выраженного согласия. Конечно, и эти формулы абстрактны и, следовательно, в известном смысле не свободны от формализма, но они *содержательны* и это их качество означает отрицание формализма.

Вопрос о содержательности категорического императива не относится, разумеется, к тем поступкам, цель которых не следование долгу, а достижение какой-либо иной цели. Такие поступки характеризуются Кантом как соответствующие не категорическому, а условному (гипотетическому или ассерторическому) императиву. Так, например, некий купец никогда не обманывает своих клиентов, рассчитывая (и не без оснований), что такое поведение принесет ему наибольшую выгоду. Следование нравственным нормам носит в данном случае *легальный* характер и к нравственности, собственно говоря, не имеет прямого отношения. Категорический императив в отличие от условного имеет лишь одно основание: сознание долга. Это значит, что нравственное поведение определяется не столько поступками, сколько лежащими в их основании *мотивами* или, выражаясь языком Канта, *максимой*. В этом смысле категорический императив формулируется Кантом *безотносительно* к возможному, определенному содержанию поступка.

Категорический императив становится наиболее понятным и приемлемым, если его трактовать как моральный запрет на определенные действия, поступки. В этом контексте и необходимо рассматривать кантовское обсуждение моральной нормы «не лги». Эта норма всегда считалась первостепенным условием нравственности. Ложь несовместима с доброй волей, которая, собственно, и есть моральное самосознание. Лжец, конечно, не может быть признан нравственным человеком. Кант с присущим ему идейным бесстрашием, особенно поразительным в духовной атмосфере тогдашней Пруссии, приводит примеры, когда вопреки обыденному, отнюдь не безнравственному человеческому сознанию, предстоит сделать выбор между правдой и ложью. Таков и пример ситуации, предлагаемой Кантом в обсуждаемой статье: у человека, укрывшего в своем доме друга, злоумышленники, преследующие друга с очевидно недобрыми намерениями, спрашивают, не в его ли доме скрывается друг. Вправе ли с моральной точки зрения сказать: нет, этот человек не скрывается в моем доме? Кант *отрицательно* отвечает на этот вопрос, ибо *всегда* должно говорить *лишь* правду.

Можно ли принять настояние Канта на исключительно правдивом ответе на вопрос злоумышленников? Полагаю, что в этой статье Канта как раз обнаруживается слабая сторона его ригористического понимания требований нравственного закона. Сознывая универсальную значимость категорического императива, реальный человек в реальных условиях жизни людей *обязан* принимать во внимание все очевидные для него обстоятельства. Если, например, во время войны солдат оказался в плену, должен ли он рассказывать врагу о том, как расположена его часть, много ли в ней бойцов, какие другие части расположены слева и справа. Само собой разумеется, что солдат *морально* обязан *лгать*, дезинформировать противника. В ином случае он — предатель, существо, несомненно, безнравственное.

Категорический императив Канта также требует: «не убий!» Это требование не вызывает каких-либо возражений в обычной жизни людей. Убийство человека не просто безнравственно, это — уголовное преступление, подлежащее строжайшему наказанию. Однако все еще не перевелись войны. Нет необходимости доказывать, что нравственная заповедь «не убий» совершенно бессмысленна на поле боя. Не должно убивать военнопленных; это безнравственно. Безнравственно грабить захваченные территории врага. Безнравственно подвергать какому-либо насилию мирное население. Но враг, если он не капитулирует, должен быть уничтожен.

Следует со всей откровенностью сказать, что и в повседневной жизни требование «не лги» предполагает разумный учет обстоятельств. Должен ли, например, врач на вопрос умирающего больного, который, как это обычно бывает, все еще надеется выжить, выложить этому больному правду? Думается мне, что врач в данном случае не дол-

жен говорить больному правды. Да и просто в нормальной, скажем, даже счастливой супружеской жизни едва ли следует всегда отвечать на вопросы правдой. Мне кажется, что если бы люди всегда и везде говорили друг другу правду, только правду, жизнь стала бы невыносимой. И тем не менее требование «не лги!» сохраняет свое значение во всех случаях, когда к нарушению этого, пожалуй, самого человеческого требования не вынуждают весьма и весьма серьезные обстоятельства. И Кант, несмотря на категорический императив, признает необходимость такой оговорки.

Н. М. СИДОРОВА

Когда Кант будет услышан и сколько за это надо заплатить?

Начну свое рассуждение с анекдота, анекдота в смысле рассказа о забавных случаях, которые имели место в жизни реальных исторических персонажей. Ненастным осенним вечером в доме одного известного московского математика собрались гости. Маленький сын хозяина не нашел лучшего места для игры с мячиком, чем затоптанная прихожая. Когда мать заметила это и отобрала грязный мяч, малыш зарыдал. На шум в коридор вышел хозяин дома. «Оставь ребенка в покое. Мяч — это сфера. Пол — это плоскость. У сферы и плоскости есть одна общая точка, но математическая точка не имеет размерности. О каких микробах ты говоришь?!». Понятно, что с точки зрения физики и здравого смысла была права мать: и пол — не геометрическая плоскость, и мяч — не идеальная сфера, (он обладает упругостью), и грязи на мяче налипло предостаточно. Но означает ли это, что математические идеализации, которыми оперировал отец, вообще не имеют право на существование, потому что в физическом мире нет тех совершенных фигур, относительно которых проводится строгое доказательство? Или что надо изменить аксиоматику, подогнав ее под наличную ситуацию? Конечно, нет. Если бы последним судьей был ситуативно ориентированный здравый смысл, человечество осталось бы на уровне приближенных вычислений, никогда не проводило бы операций с иррациональными, комплексными, мнимыми числами, не мучилось с точным определением предела суммы бесконечно малых, пытаясь разрешить апории Зенона... Оно не создало бы теоретической математики, но тогда не имело бы и современного естествознания, сложнейших технологий, космических полетов, теории относительности и много чего еще.

Какое отношение все это имеет к Канту и его замечательной статье «О мнимом праве лгать из человеколюбия»? Самое прямое. Кант, как

тот математик, формулирует и обосновывает свое требование не лгать даже из гуманных побуждений не в бытовом, конкретно-историческом, социально-психологическом, т.е. «физическом» пространстве, а в метафизическом пространстве безусловного морального должествования. Те, кто оппонируют ему в сегодняшней дискуссии, стоят на позициях «матери», то есть утилитаристской этики или этики сочувствия, понятной и близкой простому человеку. Как справедливо заметил во время дискуссии в ИФ РАН академик А. А. Гусейнов, если сейчас выйти на улицу и спросить, надо ли сказать злоумышленнику правду о том, где спряталась его потенциальная жертва, то 20 из 20, в крайнем случае 19 из 20 согласятся с Констаном, а не с Кантом. Разбирая со своими студентами статью «О мнимом праве лгать...» я также всегда оказывалась в меньшинстве.

Но мне бы не хотелось считать в этом случае мнение большинства окончательным вердиктом, поскольку аргумент «от всеобщего согласия», во-первых, не обладает реальной доказательной силой. Во-вторых, и Юм, и Кант показали, что суждения существования и суждения должествования не эквивалентны. Из этого следует, что статистические или бытовые аргументы при обсуждении *морального долга и универсального морального принципа* не совсем уместны. Задание моральной нормы не определяется status quo и не фальсифицируется текущими контр-примерами. Иными словами, моральная норма остается таковой, даже если в локальном промежутке не выполняется никем, что для закона природы было бы нонсенсом. Аналогичным способом функционируют вечные и совершенные идеи Платона, задавая предельный образец, который никогда не будет адекватно воплощен в мире вещей, но тем хуже для этого мира. Более того, эта разность потенциалов между сущим и должным совершенно необходима, она создает моральную вертикаль, тем самым формирует возможность моральной самооценки и «прогрессивного сдвига» рефлексии, возможность «расти в ответ высшему началу» (Р.-М. Рильке). В противном случае, как написал кто-то в Интернете, «все пачкаются друг о друга и никто не пытается стать лучше».

Формирование универсальной моральной позиции, способной работать в самых разных условиях на протяжении длительного времени, предполагает не индуктивное наращивание примеров и казусов, каждый из которых явно или неявно содержит некие особые обстоятельства, исключения и т.п., а прыжок в ноуменальный мир, в мир предельных оснований любой человеческой деятельности. Лгать и убивать нельзя не потому, что это неэффективно, или кому-то когда-то «вышло боком», или хлопотно и грязно, а потому, что лгать и убивать **нельзя**. Такая тавтологичность защищает предельные основания культуры от возможности видоизменять их и подгонять под конкретную ситуацию. Не меняем же мы в конце концов сумму углов треугольника со 180 на 181 или 179 из-за того, что измерение углов на чертеже дает такие цифры!

Собственно, именно на таком видоизменении и строится позиция Р.Г. Апресяна. Сам автор расценивает ее как конкретизацию, расширение, гуманистический подход и т.д., но это движение прямо противоположно тому, которое приводит к формированию универсальной моральной нормы. Это сказывается и в такой, казалось бы, мелочи: злоумышленник из кантовского примера почему-то превращается в рассуждении Апресяна в революционного активиста периода якобинского террора. Тем самым весь дискурс переносится в контекст массовых политических репрессий и доноительства, но при этом остается забытой оговорка Канта, что человек должен сказать правду, только если у него *нет возможности уклониться*, когда его принуждают к даче показаний. Кант говорит о другом, но расширение проблемной ситуации заставляет в какой-то момент вспомнить о сыне и брате, которых, по логике Канта, якобы тоже надо выдать убийцам. Я думаю, философ не случайно не упоминал о близких родственниках. В уголовных кодексах самых разных государств существует ответственность за дачу ложных показаний, за укрывательство опасного преступника, но эти же кодексы позволяют не свидетельствовать против самого себя и своих родных. Тем самым неявно признается, что в случае кровного родства категорический императив может оказаться бессильным.

В идеальном же метафизическом пространстве морального права требования долга должны выполняться абсолютно и безусловно, без всяких исключений, «ибо исключения уничтожили бы тот характер всеобщности, ради которого только эти истины и получили названия основоположений»¹. Поэтому в данном случае Кант принципиально избегал ступать на болотистую почву *материи* морального поступка и содержательно обсуждать вопрос о счастье, конкретных мотивациях воли, долге гостеприимства и т.п., а сосредоточивается на всеобщей *форме* благого деяния, которая оказывается «самодовлеющим велением долга». Конечно, это веление долга может быть содержательно детализировано, что обычно делают религиозные или светские моральные кодексы, но может быть задано абстрактной формулой категорического императива.

Не сомневаюсь, что Канту хватило бы фантазии нарисовать в статье «О мнимом праве лгать...» схему морального выбора более дифференцированно, тем паче, что он не всегда игнорировал внутреннюю, субъективную мотивацию поступка. Стоит нам разыграть описанную в статье ситуацию в эстетике реализма, мы увидим множество пропущенных вариантов. Например, человек правдиво отвечает на вопрос преступника не из осознанного обязательства всегда говорить только правду, а из элементарной трусости («Я вам все скажу, только отпусти-

¹ Кант И. О мнимом праве лгать из человеколюбия // Кант И. Собр. соч.: В 8 т. М.: Чоро, 1994. Т. 8. С. 262.

те!»). Или лжет, но не потому, что сознательно пускает убийцу по ложному следу, а от ужаса. Или теряет дар речи. Или поднимает истошный крик. Или... Кто может точно сказать, как мы поведем себя в пограничной ситуации!?

Но Кант не рассматривает эти варианты и нюансы потому, что в данном случае психологическая достоверность его не слишком интересует, он моделирует каркас ситуации предельного выбора ради решения другой проблемы. Он пытается выяснить, выдержит ли внутренняя конструкция категорического императива такое испытание — говорить правду всем, всегда и везде, не взирая ни на какую опасность. В противном случае веление долга нельзя признать самодовлеющим. (Повторим: по Канту веление долга *самодовлеющее*.)

Мы часто отказываемся принимать во внимание аргументацию Канта и возмущаемся непомерностью его моральных требований, не замечая, что он отрицает *право* на ложь, то есть общественную легализацию лжи, а не факты лжи во спасение, не конкретные поступки или психологические мотивации. Факт лжи в контексте отрицания права на ложь вызывает чувство вины, раскаяния. Факт лжи в контексте признания права на добронамеренную ложь — самодовольство. Но как объяснить это тем, кто приводит очередной слезный пример?

Однако однажды моральная неуступчивость Канта получила дополнительные аргументы с совершенно неожиданной стороны — со стороны современного психолога Владимира Лефевра, который эмигрировал в Америку и там написал книгу «Алгебра совести»². Первое изложение его идей в журнале «Вопросы философии» (в № 7 за 1990 г.) меня потрясло. Лефевр не просто вербально стал на сторону долга и в очередной раз безуспешно попросил не врать. Он построил и обсчитал логико-математические модели двух этических систем, чью аксиоматику задавали легендарные события, а именно схватки бумажных человечков с огнедышащим драконом. Один человечек пытался договориться с чудовищем и найти мирное разрешение конфликта, другой — пронзить чудовище картонным мечом, чтобы спасти родной город. И тот, и другой погибли, но «жители» бумажных городков возвели в моральный образец поведение своих героев. В первой этической системе межличностные конфликты с тех пор пытались решить миром, чтобы оставить оппоненту возможность «сохранить лицо», но были принципиальны в отношении высших ценностей и отрицательно оценивали попытку использовать для достижения благих целей дурные средства, например, убийство или ложь для защиты и победы. Во второй этической системе конъюнкция благих целей и дурных средств получила одобрение, и это, в свою очередь, стимулировало допущение агрессии в межличностной коммуникации.

² См.: Лефевр В. А. Алгебра совести / Пер. со 2-го англ. изд. с доп. М.: Когито-Центр, 2003.

Это *принципиально важный момент*. Любой человек стремится вести себя так, чтобы как минимум не понизить, а еще лучше повысить моральную самооценку. На уровне рефлексии поступков существует несколько возможных комбинаций: можно поступить хорошо и гордиться собой, что выполнил веление долга, можно поступить плохо, оценить это как плохой поступок, и это будет хорошо (человек раскаивается), но можно, поступив плохо, например, солгав, оценить свои действия положительно (правомерно солгал врагу). Это будет хорошо или плохо? На первый взгляд кажется, что можно задать любые правила игры, любую нравственную аксиоматику, что две условные этические системы с бумажными человечками абсолютно равноценны. Но когда В.Лефевр расписывает матрицу принятия решений в обеих системах, становится видно, что вторая этическая система допускает соединение хороших целей и дурных средств в пяти случаях из восьми! Это включает в обществе разрушительные «автоиммунные реакции», недавние герои превращаются во «врагов народа». Общество становится агрессивным и нестабильным, и преодолеть эту нестабильность очень тяжело, т.к. привычка использовать сомнительные или запрещенные средства для быстрого разрешения проблем укореняется и становится всеобщей нормой, и чтобы не понизить свою самооценку, человек должен находиться в ее границах.

От бумажных человечков можно запросто перейти к коллегам и соседям, тем более что в работе Лефевра содержались тестовые вопросы. Если вы считаете,

- что можно скрыть смертельный диагноз, пожалев больного,
- подсказать другу на экзамене,
- лжесвидетельствовать в пользу невиновного,
- строже, чем положено по закону, наказать злодея,

то вы — человек из «второй этической системы». Когда я задавала эти вопросы студентам, ответы раскладывались приблизительно так: 5–7% отвечали «да» на все тестовые вопросы, чуть больший процент трижды говорил «нет». Подсказку другу на экзамене студенческая аудитория поддерживала поголовно! Около 20–25% в трех случаях из четырех соглашались солгать для пользы дела. Основная масса ответов содержала два положительных и два отрицательных ответа. За несколько лет проведения дискуссии на эту тему только два (!) человека из многих сотен не поддались искушению и ответили отрицательно на все четыре вопроса. Люди старой советской закалки обычно давали положительные ответы, но тут я не могу сослаться на большую статистику, в отличие от студенческих опросов.

Еще раз посмотрим на тестовые вопросы Лефевра с позиции Канта. Во всех четырех вопросах проигрываются ситуации «лжи из чело-веколюбия». Наши соотечественники, которые допускают ложь из жалости, ради дружбы, как компенсацию законодательного несовершенства, т.е. ради благой цели, повышают тем самым свое самосознание,

личностную самооценку. Можно сказать, что они делают выбор в соответствии с героическим стандартом второго бумажного человечка. Для них сказать в критической ситуации правду означает «предать», «донести», «бросить в беде» и т.п. Не случайно при обсуждении доклада Р.Г.Апресяна нейтральное выражение «сказать правду» незаметно уступило место оценочному «предать». *И сегодня в нашей стране таких людей большинство во всех поколениях.* На игре в «Школе Сократа» весной 2008 года дети 7–13 лет дружно защищали право обмануть военного противника, отнять у вора, быть жестоким с преступником, «потому что это – справедливо».

Традиция «второй этической системы» продолжается. Поэтому мы имеем то, что мы имеем: такую историю, такой народ, таких правителей, коллег и соседей.

Принять в свой адрес обвинения непросто. Так и хочется возразить: да, многие наши действия далеки от кантовских идеалов, но этически небезупречные поступки реально спасают реальных людей: студента-двоечника или несчастного подозреваемого, монархиста в момент якобинского террора или соратников опального политика. Небольшая ложь ради спасения бесценной и неповторимой жизни, тем более жизни друга, – не такая уж и большая цена. Лжешь чужому, ненавистному, врагу, а спасаешь своего, любимого, родного... В свое время Б.Г. Капустин в статье «Различия и связь между политической и частной моралью»³ подробно прокомментировал пример из Макиавелли. Он касался морально безупречной позиции лидера республиканцев Пьеро Содерини. Этот человек отказался нанести упреждающий удар и вырезать сторонников Медичи, которые готовили переворот, а в результате погиб сам и поставил под удар жизни и благополучие всех своих друзей, погубил Флорентийскую республику. Читателя подводили к мысли, что виновником гибели республиканцев были не Медичи и их присные, а слишком щепетильный политик Содерини. *Щепетильный политик* – действительно нонсенс, но у Капустина оказывалось, что публичный деятель просто не может позволить себе роскошь пользоваться частной моралью (моралью в собственном смысле слова), поскольку он отвечает за жизнь своих сторонников. Он должен пользоваться более адекватной «политической моралью».

Своих «Содерини» можно найти и в отечественной истории. Декабристы на допросах называли имена других участников заговора не из трусости и подлости, а от внутренней невозможности солгать, как Содерини не внял советам доброжелателей от внутренней невозможности убить. Число пострадавших и в том, и в другом случае возрастало. Но для декабристов ложь, тем более своему государю, вызывала крушение всего мира ценностей, моральную гибель, которая хуже гибели

³ См. Капустин Б. Г. Различия и связь между политической и частной моралью (мораль – политика – политическая мораль) // Вопросы философии. 2001. № 9.

ли физической. Очевидно, и для Содерини сохранение Флорентийской республики такой ценой — ценой превентивных убийств — теряло всякий смысл. В советское время факт массовых признательных показаний декабристов во время дознания никогда не афишировался в школьных учебниках и всегда вызывал недоумение: как могли герои 1812 года дать такую слабину, стать предателями собственных друзей? Наше непонимание их мотивов показывает, сколь сильно изменилась моральная аксиоматика общества с той поры. Как должны были измениться мы сами, чтобы считать виновным в преступлении не убийцу, а совестливую жертву (оценка Капустиным поведения Содерини), в несправедном приговоре — прямодушного свидетеля, в смерти пациента — не смертельную болезнь, а врача, который сообщил диагноз больному, в двойке за контрольную — не собственное незнание, а товарища, который не дал списать? И главное, как быстро это произошло! Через 50 лет после декабристов новые революционеры всю использовали эффективный прием лжи в борьбе с несправедной властью, которая по их разумению «не имела права на правду». (Вспомним, что это выражение вызывало недоумение у Канта, поскольку «истина не есть владение, право на которое предоставляется одному и отнимается у другого»⁴). Еще через 50 лет жертвами такой политической морали стали миллионы: все самые страшные военные и политические катастрофы XX века оказались возможными именно потому, что общество утратило иммунитет против использования морально запрещенных средств ради благих целей.

Но связь между отказом от бескомпромиссной кантовской позиции и кровавыми войнами XX века не всеми осознана. Что еще должно случиться, чтобы всем стало ясно, что лгать нельзя никому и никогда? Любым своим поступком мы задаем пример для «вечного подражания», а если образцом становится «ложь во спасение», то потом это будет привычная ложь, потом злонамеренная, разъедающая все социальные структуры как неизлечимый рак. И никакая локальная политическая победа правильной партии не может это искупить.

Получается, что на коротком промежутке принятия индивидуального морального решения Кант слишком много требует от грешного человека и слишком мало обращает внимания на страдания его близких и потому не прав в глазах общественного мнения. Но на сколь угодно длительном историческом отрезке он побеждает с явным преимуществом. Собственно об этой длительности философ и пекся, когда настаивал: вы должны сказать неудобную правду сегодня, чтобы завтра и всегда можно было доверять свидетельским показаниям, осуществлять судопроизводство, верить словам и обещаниям другого человека. Кантовские оппоненты смогут предъявить только правовую систему, разрушенную за несколько десятилетий лжи, «избирательное правосу-

⁴ Кант И. О мнимом праве лгать из человеколюбия. С. 260.

дие», коррупцию, политические репрессии и бесконечные войны, освященные правительственной ложью. Это – та цена, которую общество платит за преобладание «коротких» моральных решений.

Я могла бы на этом завершить изложение своей позиции, если бы не одно «но». Все-таки реальный живой человек слишком слаб, он не может каждый раз фактически выполнять все условия категорического императива, даже будучи сторонником «первой моральной системы». В подлунном мире нет никого, кто бы ни разу не уклонился от выполнения долга, не солгал, не украл какую-нибудь мелочь, хотя бы конфетку со стола в детстве. В противном случае он был бы святым, но приближение к идеалу святости требует бесконечного времени, чем человек из плоти и крови не располагает. Именно в этом банальном факте заключена самая большая проблема: смотреть на ситуацию «с точки зрения вечности» чудовищно трудно для живого человека. К тому же в ситуации выбора мы обычно ориентируемся не на абстрактные постулаты, а на пример, который подают нам родные, друзья, словом, «ближний круг». У кого достанет сил выйти из этого заколдованного круга? Очевидно, только у того, чья жизнь протекает не только в горизонтальной плоскости природной и социальной детерминации, но и в вертикальной плоскости «ноуменального мира», чьи поступки мотивированы высшими культурными образцами, а понятие «честь» не утратило смысл.

Я уверена, что в критической ситуации конфликта между долгом сказать правду и заботой о друге такие люди будут находить наиболее оптимальную линию поведения. Как минимум, этот конфликт будет осознан, станет поводом для серьезной внутренней работы, переживаний, угрызений совести и в конечном счете для духовного роста. Если бескомпромиссная позиция относительно лжи отсутствует, эта последняя начинает восприниматься как однопорядковый с правдой прием разрешения проблемной ситуации, и извлечь нравственный урок из случившегося при таком инструментальном подходе весьма затруднительно.

Но вернемся к тем, кто имел мужество говорить невыгодную для себя и других правду. Так вот, таких моральных подвижников во все времена было мало, очень мало, но их усилие не оставалось незамеченным, его осмысленность была очевидна окружающим, которые нехотя признавали, что «не стоит село без праведника». Библейская легенда о гибели Содома и Гоморры также напоминает о необходимости минимальной критической массы праведников (или, в терминологии Лефевра, людей первой этической системы) для выживания социума. В разные эпохи и в разных социальных слоях эту функцию выполняли разные персонажи: философ или рыцарь, религиозный мученик или слепой прорицатель, шут у королевского трона или носитель дворянской чести. Кстати, именно у монахини матери Терезы я нашла афоризм по теме нашей дискуссии, который был сформулирован явно под влиянием личного опыта: «Если вы честны и откровенны, то люди будут обманывать вас. Все равно будьте честны и откровенны».

К сожалению, сегодня приходится согласиться с известными словами Хайдеггера о том, что зарастают тропы в сверхчувственный мир, что мир этот больше не дарует жизни, он «утратил свою обязательность и прежде всего лишился силы будить и созидать»⁵. А это значит, что человеку, который все же пытается «жить по Канту» не только не на что опереться в смысле примера современников, но что его просто не понимают и не слышат, что в его усилиях не видят смысла, к ним не относятся серьезно. Большинство уже не ощущает напряжения между полюсами сущего и должного потому, что полюс должного стремительно исчезает в слишком приземленном современном мире.

У нас осталось не так уж много времени, чтобы услышать Канта.

⁵ Хайдеггер М. Слова Ницше «Бог мертв» // Вопросы философии. 1990. № 7.

А. П. СКРИПНИК

К проблеме лжи в этике И. Канта

Отношение ко лжи — ахиллесова пята этической теории Канта. В нем отчетливо обнаруживаются шаткость, искусственность и метафизичность кантовских построений. Абсолютное запрещение лжи, если перефразировать собственное выражение Канта, не только «не годится для практики», но и не «верно в теории».

Данный запрет не следует толковать как случайную и необязательную иллюстрацию категорического императива, в чем согласны все участники дискуссии, прошедшей в секторе этики Института философии РАН. Конечно, этическая теория не допускает полной формализации и аксиоматизации, тем не менее норма, запрещающая ложь, логически следует из категорического императива. Вторая его формула: «... Поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого так же, как к цели, и никогда не относился к нему только как к средству»¹, — в заключительной части запрещает использовать любого человека только как средство, т.е. исключает обман и насилие по отношению к нему. В качестве иллюстрации применимости категорического императива к необходимым обязанностям перед другими людьми Кант берет ложь. Под ложью имеется в виду не гносеологический, а нравственный факт: намеренный обман другого человека, более точно, обещание, даваемое с намерением не выполнять его. Ложь в этом смысле не допускается и первой формулой категорического императива: «Поступай только согласно такой максиме, руководствуясь которой ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом»². Данная формула запрещает поступать по максима́м (личным правилам поведения), которые нельзя желать в качестве универсального закона. Кант достаточно убедительно показывает, что

¹ *Кант И.* Основы метафизики нравственности. М.: Мысль, 1999. С. 206.

² Там же. С. 196.

максима «Давай ложные обещания в тех случаях, когда у тебя нет другой возможности выкрутиться из затруднительного положения» не может быть всеобщим законом. Соблюдение обещаний и договоров вообще образует исходную основу нравственности и права, по крайней мере, в той их части, которая связана со справедливостью. Если бы оно отсутствовало, то поведение людей регулировалось бы не правилами, а непосредственными импульсами, будь-то голая природная необходимость или нечто иное, но столь же чуждое рефлексии. Гипотетически можно представить нравственность, построенную на одном только человеколюбии, без справедливости, но это будет совсем не то, что имеет место у людей.

Приведенный здесь чисто этический аргумент недопустимости лжи находится в близком родстве с метафизическим аргументом. Быть нравственным, с точки зрения Канта, означает быть верным самому себе, не искажать своей ноуменальной сущности и не противоречить ей. Ноуменальная сущность человека заключается в том, что он есть *разумное существо*. Быть разумным значит поступать в соответствии с понятиями и принципами разума, т.е. сохранять верность логике (ее основным законам тождества, противоречия, исключенного третьего и т.д.). Разумное существо обязано «смотреть на самого себя как на устанавливающее через максимы своей воли всеобщие законы, чтобы с этой точки зрения судить о себе и своих поступках»³. В способности устанавливать универсальные законы для самого себя и неукоснительно исполнять их Кант усматривал основание человеческого достоинства. Это позволило ему считать ложь «величайшим нарушением долга перед самим собой», ведь каждый человек безусловно обязан сохранять собственное достоинство. «Ложь есть как бы унижение и даже уничтожение человеческого достоинства в себе. Человек, который сам не верит тому, что он говорит другому (хотя бы даже идеальному лицу), имеет еще меньшую ценность, чем если бы он был просто вещью; ведь другой может найти применение вещи, используя ее свойства, поскольку они есть нечто действительное и данное»⁴. Лгущий человек, как убеждает Кант, ставит себя не то чтобы ниже животного, но даже и вещи. Другому на него нельзя опереться, ибо он лишает себя определенности, делает себя не личностью, а «обманчивой видимостью человека». Такая аргументация позволила Канту безусловно отвергать ложь не только как нарушение обещания и договора, но и во всех прочих ее формах, в том числе, ложь во спасение другого человека.

Насколько безупречен метафизический аргумент Канта и насколько оправдано категорическое запрещение лжи в этической теории? По нашему убеждению, которое созвучно с основными положениями доклада Р.Г.Апресяна «О допустимости неправды по обязанности и из заботы»,

³ Там же. С. 211.

⁴ Кант И. Метафизика нравов // Там же. С. 823.

развитыми в представленной здесь статье, кантовскую аргументацию нельзя считать вполне корректной. Может ли одно разумное существо обманывать, т.е. вводить в заблуждение другое разумное существо, не вступая в противоречие со своей собственной сущностью? Может ли обман быть разумным или он является исключительно проявлением неразумия? Делая вывод о том, что разумность и обман совершенно исключают друг друга, Кант проявляет ту же поразительную непоследовательность, которая характерна для его трактовки возможностей теоретического и практического разума. Если теоретический разум, стремясь найти безусловное для того, что ограничено условиями опыта, впадает в скандальное противоречие с самим собой, становится «всцело диалектическим», то в сфере практического, создавая законы для собственного поведения, он может, как надеялся Кант, избежать противоречий. На самом деле, между возможностями теоретического и практического разума не может быть качественных различий, поскольку в своей деятельности человек опирается на познание, на способность предвидеть течение физических процессов и последствия человеческих поступков. В нравственной сфере люди имеют дело с объектами, которые ничуть не проще тех, с которыми они обращаются в познавательной сфере. Пожалуй, даже наоборот, царство свободы сложнее царства природной необходимости, и его члены, поскольку они какой-то своею стороною все-таки принадлежат и природе, ведут себя более неопределенно и непредсказуемо. Мы не намереваемся оспаривать Канта в том, что человеческая свобода начинается с подчинения нравственному закону. Но разве она и заканчивается им? Не предполагает ли она способности снять с себя всякие наложенные самим собой ограничения, поднявшись над ними и осознав их ограниченность? Человеческое достоинство, конечно, коренится в свободе, но свобода весьма неоднозначна. Она постоянно идет вдоль края пропасти, в которой находятся новые, неизведанные возможности, своеволие и произвол. Неужели нет никакого достоинства в умении пройти по этому краю, не свалившись в пропасть?

Нравственность, как было обнаружено после Канта, имеет не менее острые антиномии, чем рациональная космология. Ни в истории реальных нравов, ни в истории этической мысли нет конкретных систем, которые предъявляли бы человеку строго однозначные требования. Христианская мораль, не надо далеко ходить за примером, с одной стороны, призывает подставить правую щеку после того как ударили по левой; а с другой стороны, апеллирует к мечу в руке Господней. И это — не случайная оговорка, а требование самой нравственности. Возможно, в ней действительно есть какие-то абсолюты. Но очень сомнительно, чтобы они представляли собой совершенно конкретные поведенческие рецепты — будь-то предписания или запреты. Скорее, они будут предельно общими, абстрактными и — трудно избавиться от этого подозрения — довольно банальными формулами, типа «твори добро», «избегай зла», «не вреди» и т.п. Золотое правило нравственности и катего-

рический императив принадлежат к этому же ряду. Если относительно языка давно уже признано, что это не *ergon*, а *energeia* (не завершённый продукт, а активность), то почему таковой не может быть и мораль? Почему абсолютное должно быть дано заранее в готовом виде, а не открываться в творческом поиске, в асимптотическом приближении к максимальному учету интересов всех сторон? Разве нравственный абсолют непременно должен исключать выбор и размышление конкретного человека? Поскольку нравственность является активной и творческой деятельностью, она не может быть внеситуативной и надситуативной. Неповторимое своеобразие ситуации, т.е. качественная определенность субъектов и характер отношения между ними нельзя вынести за скобки. Поэтому мораль должна давать свои правила вместе с исключениями, а этика призвана объяснять связь между правилами и исключениями. Возьмем на себя смелость утверждать, что нравственность никогда не будет требовать одинакового отношения к тем, кто принимает ее, и к тем, кто ее напрочь отвергает. Эту ее особенность и допустимо считать абсолютном.

Обман и насилие принадлежат к числу наименее спорных проявлений аморальности. «Талантливый мистер Рипли», как и его ветхозаветный прототип, «лжец и отец всякой лжи», — это крайнее воплощение зла. Категорически осуждая обман, Кант исходил из очевиднейших оснований. Но существует огромная нравственная дистанция между тем, кто сделал обман или насилие стержневым принципом своего поведения, и тем, кто прибегает к ним как к средству предотвращения катастрофы, угрожающей жизни множества людей или даже хотя бы одного человека. Разве можно поставить рядом профессионального мошенника-авантюриста и того, кто умер под пыткой, настаивая на том, что впервые в жизни видит своего соратника? Разумеется, безнравственно использовать человека только как средство для каких бы то ни было целей. Но есть ли гарантия того, что стараясь избежать использования только как средства кого-то одного, я не использую в этом качестве кого-то другого? Если я выдам врагам своего единомышленника из стремления быть правдивым, не будет ли это средством для сохранения собственной правдивости? Безусловный долг быть правдивым имеет силу только для простых и непротиворечивых ситуаций, в первую очередь для тех, в которых *между всеми участниками возможна положительная кооперация*. Но в ситуациях, которые обязательно предполагают *негативную кооперацию* (борьбу), намеренный обман может быть допустим. Нужны только четкие критерии его допустимости, обычно называемые «правилами игры». Допустима, например, ложь во спасение другого человека, но не ради сохранения «великой идеи». Идея, которая для своего утверждения требует обмана, разрушает самое себя. Конкретная нравственная система запрещает не обман вообще, а только определенные его формы. Такая избирательность относится ко всем разновидностям агонистического поведения. Уместно ли по этой при-

чине обвинять в безнравственности все виды спортивных состязаний? Ответ на этот вопрос ясен без всякой теоретической рефлексии.

Выставляя правдивость в качестве совершенной обязанности перед самим собой, Кант был бы прав, если бы нравственность была направлена только на установление положительной кооперации между людьми. Но нравственность не может оставить без внимания и отрицательную кооперацию. Она призвана, по крайней мере, ограничить ее разрушительные последствия для людей. Удостаивая презрением лжеца и лицемера, она не менее сурово осуждает и предателя, «честно» и «откровенно» сообщившего планы своих сподвижников врагу. Неужели Иуда, выдавший Христа властям Иерусалима, заслуживает большего снисхождения, чем какой-нибудь мошенник? Наверное, неслучайно обман и предательство часто ходят рука об руку.

Хотелось бы затронуть еще три сюжета, связанных с обсуждаемой проблемой. *Первый* касается безусловности запрета на ложь, *второй* сводится к вопросу, каким должен быть выбор в ситуации, когда обязанность быть правдивым сталкивается с долгом гуманности; *третий* вторгается в обширную промежуточную область «неясного и нерешенного», в частности, веры в господство сверхчеловеческого начала.

Во-первых, давайте задумаемся в то, что означает безусловность запрета на ложь для понимания самой нравственности. Если нет таких условий и таких ситуаций, в которых ложь не была бы безнравственной, то это значит, что требование правдивости является высшим нравственным требованием, что его следует предпочесть любому другому. Это могло бы иметь место только в том случае, если нравственность возникла как средство предотвращения лжи, если бы в таком предотвращении заключалось главное ее предназначение. Трансцендентальная установка Канта выносит за скобки проблему происхождения нравственности, но степень адекватности ответа на вопрос о праве лгать из человеколюбия может быть установлена только с учетом этой проблемы. На что была направлена нравственность первоначально: на блокирование обмана в словесной или любой другой его форме либо же на какую-нибудь иную цель, типа сближения людей, обеспечения позитивной, ограничения негативной кооперации и т.п.? Когда вопрос ставится в таком ракурсе, ответ становится очевидным. *Блокирование обмана в нравственности выступает средством, а не целью.* Всякое средство оценивается положительно не само по себе, но только по отношению к цели. Единению людей способствует правда, а не ложь. Обману практически всегда сопутствует рознь. Но в исключительных случаях разрыв отношений между людьми вызывается именно правдой. Это, прежде всего, правда предательства и правда циничного расчета. Отстаивая безусловную недопустимость лжи, Кант совершает принципиальную ошибку. Он игнорирует то, что нравственные запреты находятся на более высоком системном уровне, чем простая оценка информации на ее истинность или ложность. Нравственность запрещает не ложь как таковую (это было бы очень просто),

а своеобразное сознательное использование лжи — нарушение правил поведения, которые субъект внутренне принимает и считает обязательными для других субъектов. Она ищет средства поощрения тех, кто принимает ее правила, и обуздать тех, кто над ее правилами смеется. В своем докладе Р.Г.Апресян справедливо отмечает качественное различие между случаем обмана, который Кант разбирает в «Основах метафизики нравственности», и тем, который анализируется в статье «О мнимом праве лгать из человеколюбия». В первом случае речь идет об обмане как нарушении правила, во втором — о простом введении в заблуждение тех, кто ни с какими правилами считаться не намерен.

Во-вторых, в дискуссии о праве лгать из человеколюбия поднимается вопрос о возможности «третьего пути» в ситуации конфликта норм и обязанностей. Противоположность «говорить правду» и «говорить ложь» является контрарной, а не контрадикторной. Между этими двумя способами действия, как отмечает Э.Ю.Соловьев, находится третий способ — «не говорить правды», т.е. способ умолчания. Мы не будем обсуждать здесь, насколько допустим и эффективен путь умолчания в примере Констанана-Канта о домохозяйине, его друге и злоумышленниках, но попытаемся взглянуть на ситуацию шире. Ситуация конфликта норм является экстремальной: она ставит конкретного человека перед необходимостью самостоятельного выбора и нравственного творчества. Творческим такой выбор является потому, что здесь не может быть готовых схем (а предписание «молчи!» тоже относится к подобным схемам). Субъект здесь включается в игру с другим субъектом или множеством таковых и должен добиться победы, не нарушая при этом правил игры или стараясь свести нарушения к минимуму. Вероятно, способность к нравственному творчеству сродни тому качеству человека, которое именуют *остроумием*⁵. Это демонстрирует сам Кант в упомянутом в дискуссии эпизоде с клятвенным обещанием прусскому королю Фридриху Вильгельму II. Но, увы, данное остроумие и основанное на нем нравственное творчество часто граничит с софистическими стратегиями и легко переходит в них. Своим обещанием не высказываться по религиозным вопросам Кант не избежал обмана, а сделал его менее доступным для изобличения. Объектом обмана здесь стало публичное мнение. Если Кант произносил свое обещание, сознавая скрытый подтекст оборота «в качестве подданного Вашего Высочества», то он обманывал уже в самый момент произнесения клятвы. Если же формула произносилась без тайного намерения, обман произошел позднее, когда Кант решил воспользоваться ею как оправданием для своих религиозных публикаций. Таким образом, эта остроумная находка Канта должна быть квалифицирована как обман, правда, не из человеколюбия

⁵ В основе остроумия лежит способность находить выход из ситуации, которая кажется безвыходной. Оно представляет собой умение соединить противоположности, примирить непримиримое.

вых, а из творческих соображений. Но у кого повернется язык осуждать за него великого мыслителя?

Третий сюжет связан с кантовским толкованием нечестности и ее глубинных корней. «Нечестность, — констатирует Кант, — есть отсутствие *совестливости*, т.е. ясности признания перед своим *внутренним судьей*... Эта неясность в объяснениях, которые человек дает самому себе, заслуживает самого серьезного порицания, ибо из такого гнилого места (из фальшивости, которая, по-видимому, имеет свои корни в человеческой природе) зло неправдивости распространяется и в отношении к другим людям, после того как однажды был нарушен высший принцип правдивости»⁶. Судя по этой констатации, Кант осознает тот факт, что нечестность глубоко коренится в человеческой природе, но не ставит вопроса, откуда она там взялась. Если бы данный вопрос был поставлен, то пришлось бы признать, что это — не тяжкое наследие первородного греха, а побочный, но закономерный продукт использования вещей *как знаков*, т.е. придания им какого-то особого, искусственного значения. Более того, пришлось бы допустить, что одним важнейших средств становления человека человеком выступает *мимикрия* (притворство, подражание другому, представление себя кем-то или чем-то иным). Требование полной и окончательной ясности в отношении к самому себе являет собой характерную рационалистическую догму, восходящую к теории врожденных идей. Быть совершенно честным значит, по большому счету, быть самим собой. Но совсем не очевидно, что нравственность сводится к требованию «будь самим собой», что она не призывает «стань лучше».

Стать лучше означает для человека в определенном смысле отказаться от самого себя, подчинить свои естественные побуждения требованиям и образцам, идущим извне. По своей природе люди склонны подражать тем, кого они считают более совершенным. Познавательному отношению к действительности с его ясным и отчетливым различением истины и лжи предшествует отношение веры или доверия. Всякая последовательная вера включает в себя момент *самообмана*. Она делает верующего человека нечувствительным к контраргументам, побуждает игнорировать их либо отводить с помощью примитивных или изощренных рационализаций. Человек верит, например, в справедливость мирового порядка, в то, что зло будет наказано, а добро вознаграждено, даже если факты действительности систематически свидетельствуют о противоположном. Абсолютизируя требование честности по отношению к самому себе, Кант незаметно вступает в противоречие с основным замыслом «Критики чистого разума» — «ограничить знание, чтобы освободить место вере». В пределах одного только разума не может быть никакой религии. Религия покоится не на критических водах разума, а на вере в высшую реальность и стремлении приобщить-

⁶ Кант И. Метафизика нравов. С. 824.

ся к ней. Ее трудно совместить с «высшим принципом правдивости», о котором говорит Кант. Этот принцип может быть приоритетным для меня как философа, но религиозная вера является неотъемлемым элементом человеческого существования. Она более фундаментальна, чем философия, поскольку является неизбежным продуктом символизации мира и вовлекает в свою орбиту значительное большее число людей. Не закрывает ли требование абсолютной ясности в отношении к самому себе пути к вере?

Подводя итог высказанным соображениям, следует отметить, что мы признаем верными основные идеи доклада Р.Г.Апресяна, представленные в статье. Право на ложь из человеколюбия является не мнимым, а действительным правом человека. Требование «не лги», вопреки мнению Канта, не является абсолютным ни в отношении к другому человеку, ни в отношении к самому себе. Нравственность осуждает ложь не саму по себе, а как характерный способ нарушения обязательности, взаимности, уважительного отношения к человеку. Отрицание абсолютного характера запрета на обман не означает, однако, упразднения абсолютного, точнее сказать, универсального, общезначимого содержания морали. Оно только ставит под сомнение прописной, «законнический» характер этого содержания.

Особенно хотелось бы подчеркнуть эвристическую и эристическую значимость мысли докладчика, высказанной не в самом докладе, а в его обсуждении, мысли, что в кантовской этике нет Другого в собственном смысле, что она принципиально монологична. Нравственность — это не застывший свод фиксированных предписаний и запретов, а креативная деятельность, коммуникативное взаимодействие, диалог со множеством участников, направленный на совмещение интересов каждого из них. Абсолютность нравственности состоит в том, что оптимальный способ совмещения интересов существует. Но он никому из участников — ни простому моральному субъекту, ни этическому эксперту — не дан заранее как монопольное право на истину. Нравственность может быть охарактеризована как становящийся абсолют. Она развивается, стараясь собою как можно большее число людей, т.е. свести к минимуму тех, кто не принимает ее правил, и на кого не распространяется ее защита.

Р. Г. АПРЕСЯН

Комментарии к дискуссии

Наша дискуссия развивалась по нескольким тематическим линиям, перемежающимся и взаимоопосредованным. Так или иначе в ней обсуждались сама ситуация, кантовский анализ ситуации, принцип «Не лги» и его кантовские интерпретации в разных работах и, наконец, природа феномена морали, различные понимания которой участниками дискуссии вели к тому или другому толкованию лжи и запрета на ложь.

Ситуация

Я предложил это обсуждение, заинтересовавшись самой ситуацией и озадаченный решением, который дал для нее Кант. Однако критически взглянуть на это решение меня подтолкнуло, скорее, их реминисценции в современной литературе, в особенности у авторов, которые при иных мировоззренческих позициях, чем у Канта, солидаризировались с ним в понимании статуса принципа «Не лги» и в интерпретации данной ситуации. Для понимания действительного этического содержания этой ситуации, необходимо усилие, выводящее ее за рамки кантовской теории.

Поэтому я специально оговаривался, что изначально это не кантовская ситуация. Она даже не констановская. Констан ссылается на «немецкого философа», и это был Михаэлис. Но аналогичную ситуацию затрагивал еще за десять лет до Михаэлиса Сэмюель Джонсон (Samuel Johnson, 1709–1784)¹, английский не-философ, лексограф, литературный критик, публицист, автор афоризмов, создатель знаменитого и непреходящего «A Dictionary of the English Language» (1755). Так, Джон-

¹ На это обращает внимание А. Макинтайр в Тэннеровской лекции: *MacIntyre A. Truthfulness, Lies, and Moral Philosophers: What Can We Learn from Mill and Kant? // The Tanner Lectures on Human Values. Vol. 15, Salt Lake City: University of Utah Press, 1994. P. 310.* С этой лекцией Макинтайра я познакомился, к сожалению, уже после того, как мой доклад был сделан.

сон в одной из своих бесед, состоявшейся в 1784 г., с определенностью заметил Джеймсу Босуэллу: «Если, к примеру, убийца спросил бы вас, в каком направлении ушел человек, вы можете сказать ему неправду, поскольку на вас лежит прежде наложенная на вас обязанность не выдавать человека убийце»². Джонсон ничего не говорит об основаниях обязанностей или порядке их соподчинения, однако он воспринимает эту ситуацию как ситуацию с актуально тремя участниками и дает ее разъяснение в терминах обязанностей и их соподчинения. Уже хотя бы этот факт из истории мысли подсказывает возможность кросс-кантианского анализа ситуации. Очевидно, что обсуждавшийся Кантом сюжет был распространенным, и его фактически более широкий дискурсивный контекст позволяет отказаться от однозначной привязки анализа этой ситуации к кантовской версии. Отказавшись от апологетически кантианского рассмотрения (собственно, тогда для меня не было бы и повода затевать это обсуждение) и от кантоведческого рассмотрения, я, наоборот, именно кантовскую интерпретацию и поставил для себя под вопрос. В ряде выступлений в нашей дискуссии прозвучали доводы в духе известного «назад к Канту». Они, несомненно, интересны в дискурсивно-верификационном плане. Но я не думаю, что они нам что-то дают для понимания собственно ситуации.

Мы имеем дело именно с ситуацией для анализа, а не с иллюстрацией, не с примером, не со «схематическим изображением идеи долга». В пользу такого отношения к ситуации говорят приведенные факты из истории мысли. Но даже если у Канта это иллюстративная схема, а не ситуация для анализа, нет никаких методологических ограничений (разве что этикетные) на использование этого сюжета в качестве предмета для ситуативного анализа.

Как к ситуации я и подошел к этому сюжету, выведя его из кантовского теоретического контекста, отказавшись от его кантовской интерпретации, предложив иное восприятие и иные акценты, а затем и сюжетные вариации для лучшего, как мне казалось, понимания сути этой ситуации. Сюжетное варьирование ситуации несколько не переводит обсуждение в «социологию морали». Я не обращаюсь к статистике, анализу нравов, материалам опросов общественного мнения. Это не уровень метафизики морали, но это уровень принципиального нормативно-этического обсуждения. Возможность сюжетного варьирования, конечно, указывает на более широкие полномочия этики, чем просто рецитация не тему абсолютности морали. Философское по-

² Dr. Johnson's Table Talk: Containing Athorisms on Literature, Life, and Manners... Selected from Mr. Boswell' Life of Johnson. Vol. I. London: Printed for J. Mawman a.o., 1807. P. 118, <http://books.google.com/books?id=5gQ1AAAAMAAJ&printsec=frontcover&dq=Dr.+Johnson%27s+Table+Talk&lr=&hl=ru>. См. MacIntyre A. Truthfulness, Lies, and Moral Philosophers: What Can We Learn from Mill and Kant? // The Tanner Lectures on Human Values. Vol. 15, Salt Lake City: University of Utah Press, 1994. P. 310 (А.Макинтайр цитирует С.Джонсона по другому изданию).

нятие морали не ограничивается раскрытием природы и смысла должностования, оно предполагает и анализ того, как мораль действует, как она функционирует, как она обнаруживается в смежном пространстве столкновения и взаимопроникновения сущего и должного, добра и зла, правильного и неправильного. Моральный выбор не исчерпывается выбором морали, это выбор между добром и злом, причем ничтожно редко это выбор абсолютного добра при отвержении абсолютного зла и очень часто — большего добра против меньшего добра и меньшего зла против большего зла. Это выбор универсализуемый (что и делает его — по понятию морали — моральным), ситуационно и персонально определенный. Этика не решает конкретные жизненные ситуации и этик не подменяет собой морального субъекта. Но этика анализирует мораль с учетом разнообразия жизненных условий, в которых личность обречена на то, чтобы своими решениями подтверждать свой моральный статус.

Стоит отметить, что при всей отвлеченности кантовской моральной философии и в ней можно обнаружить поворот к собственно практическим вопросам, который наиболее отчетливо проявился в «Метафизике нравов», и не случайно, что именно в этом произведении в качестве примера Кант приводит случай лжи (с неплатежеспособным должником), который был подвергнут наиболее убедительному разбору.

Обсуждение случая с домохозяином как Кантом, так и нами показывает, что абсолютистская позиция в этике сопряжена со стремлением не только замкнуть нравственность на фундаментальные основоположения, но и «выпрямить» ее, исчерпать ее содержание основоположениями. Без основоположений не обойтись ни в этике, ни в самой нравственности. Задача философского анализа состоит в том, чтобы исследовать, как основоположения работают в различных ситуациях. Кстати, в том числе и из осознания этой задачи и ее развития рождается, как я думаю, прикладная этика. Как видно из интерпретации Кантом различных ситуаций лжи, для него различие ситуаций значения не имеет. При такой позиции теоретику морали, конечно, проще. Но мораль от этого яснее не становится. Для меня различие ситуаций значимо. Это я и хотел показать допущением качественных вариаций по разным элементам обсуждавшейся Кантом ситуации, задав четкие и, несомненно, ясные критерии, по которым предлагаемые вариации оказываются возможными. Они отнюдь не произвольны; и я четко обозначил основания, по каким выделены именно эти 16 вариантов: 4 варианта беглеца (друг, деликатный посторонний, наглый посторонний и недруг), 2 варианта преследователей (злоумышленники или полиция), 2 варианта морального статуса беглеца (виновный или невиновный). Возможно, я перебрал не все возможные варианты сюжета, и степень вариативности ситуации может быть расширена. Однако упрек в произвольности обнаруженных мной вариантов принять не могу; и мне никак не хватает ни фантазии, ни остроумия представить 160 вариантов. Произволь-

ной такая дифференциация сюжета может показаться при условии рассмотрения самой ситуации как иллюстрации, призванной продемонстрировать теоретическую схему исполнения абсолютного требования. Поскольку я предлагаю анализ ситуации с учетом позиций, интересов, прав и обязанностей всех включенных в нее лиц, постольку мне интересно проследить, как меняются эти компоненты в зависимости от характера этих лиц, когда преследователь — уже не злоумышленник, а исполнитель закона, впрочем, возможно, идущий по ложному следу; а беглец, наоборот, злоумышленник, причем, может быть, не посторонний, а близкий, даже все еще друг? Я не могу отвлечься от возможности такого анализа, коль скоро я обратился к рассмотрению обязанностей, — в уверенности, что именно морально-содержательная (а не морально-формальная) составляющая ситуации и дают ключ к ее разрешению.

При анализе данного сюжета надо принимать во внимание и тот угол зрения, который предполагается базовым нарративом. Фактически, по условиям задачи, мы имеем здесь трех персонажей, но одного морального субъекта, а именно домохозяина. Не в том смысле, что злоумышленник и беглец — «по ту сторону» морали, а в том, что представленная ситуация как ситуация выбора и принятия решения это моральная ситуация домохозяина, его ответственности и его моральной компетенции³. Об этом приходится говорить, поскольку нередко при обсуждении кантовского эссе разговор смещается с домохозяина как морального субъекта на друга. Это смещение угла зрения не один раз проявилось и в нашей дискуссии. Мне кажется, оно настолько же некорректно, насколько подмена тезиса некорректна в логике.

Морально значимые ситуации имеют разные проекции, и для точности морального анализа мы должны это учитывать. В свое время на это со всей определенностью указал Адам Смит. Большинство моральных ситуаций мы можем рассматривать, по меньшей мере, с точки зрения *агента* (действующего субъекта), *реципиента* (того, по отношению к кому действие совершается), иногда еще *заинтересованной стороны* (кого это действие так или иначе может касаться) и *беспристрастного наблюдателя*. Кант и мы вслед за ним рассматриваем ситуацию только с позиций домохозяина. Однако когда разговор переходит на то, что хочет или не хочет друг, как должен поступить друг и т.д., то содержание обсуждения меняется. Мы можем изменить точку отсчета и начать рассуждать с позиций друга. Но эту смену позиций надо осознавать и оговаривать, а не делать вид, что мы развиваем то же обсуждение, в котором

³ Не согласен с мнением, высказанным Б. Г. Капустиным, что домохозяин в сюжете не деятелен, что он представляет собой персонафикацию кантовского морального философа. Данный сюжет дан нам как бы методом «остановленного кадра»: вот хозяин дома, только что предоставивший убежище другу, вышел на крыльцо на требовательный стук в дверь злоумышленника. Стоп. Какое решение домохозяина будет правильным?

точной отсчета был домохозяин. Дело не в том, чтобы непременно придерживаться рамок кантовского примера; мы можем и сменить угол зрения и начать обсуждать ситуацию со стороны друга, его обязанностей и прав. Но неререфлексивное смешение разных позиций (в данном случае, хозяина дома и друга), их обязанностей и ожиданий методологически неправильно, тем более что это ведет и к этической путанице. Домохозяин может понимать, что предоставлением убежища другу он рискует, он может даже при этом думать, что друг превышает меру предполагаемого их дружбой благоволения и дружелюбия. Но это *его* решение, предоставлять ли другу убежище или нет, т.е. быть ли самому другом или нет. И не в том ли дружба, что другу позволено больше, чем просто знакомцу или прохожему?

Мораль и право

Зовущие «назад к Канту» апеллируют к некоему «долгу перед человечеством», о котором говорит Кант. Если это не красное словцо, то необходимо разъяснение природы и оснований такого долга, а вместе с тем и описание той нормативной системы (правовой или моральной, не имеет значения, как мы ее назовем), в рамках которой долг перед человечеством вообще оказывается приоритетным по отношению к долгу конкретному другому. Если уж указывать на точные контексты, то надо принимать во внимание и определенные кантовские подтексты употребляемых понятий. *Публичное право*, по Канту, — это не государственное право; оно не имеет никакого отношения к позитивному праву. Это философское, метафизически-правовое понятие, обозначающее «совокупность *внешних законов*, которые делают возможным» право как таковое, т.е. «ограничение свободы каждого условием согласия ее со свободой всех других, насколько это возможно по некоторому общему закону»⁴. Публичное право задает обязанность перед человечеством и перед другим как другим вообще, т.е. неконкретным другим. В противоположность этому Кант раскрывает этический ракурс рассмотрения, при котором предметом внимания становятся обязанности человека по отношению к самому себе. Получается, что в данном эссе Кант задает этическому совершенно особые рамки. В «*Метафизике нравов*», в части, посвященной добродетели, сфера этического определяется Кантом существенно шире: это не только обязанности по отношению к самому себе, но и обязанности по отношению к другим. Если же обратиться к учению о категорическом императиве, то можно увидеть, что им (в частности, в его втором практическом принципе) в качестве специального предмета компетенции указывается отношение к человечеству. Можно сказать, что категорический императив — это общенормативный принцип, лежащий в основании как нравственности, так

⁴ Кант И. *Метафизика нравов* // Указ. изд. С. 78.

и права; но из этого отнюдь не вытекает, что обязанность по отношению к человечеству не входит в круг нравственности, а принадлежит исключительно праву.

Разделение этического и юридического подходов не кажется мне сколь-нибудь продуктивным в анализе данной ситуации. Я исхожу — во вне-кантианском контексте — из того, что различие моральных и правовых предписаний заключается не в содержании предписываемого (по этому показателю моральные и правовые предписания могут и не отличаться) и не в степени их обязательности (вопрос о силе императивности еще должен быть прояснен как на концептуальном уровне, так и с учетом практического опыта, на основе анализа различных нормативных ситуаций), — а в разности их целей. Право сориентировано на сохранение (со)общества в его формальных и институционально определенных границах и обеспечение блага индивидов как членов этих сообществ. Мораль сориентирована на соблюдение достоинства и сохранение блага индивидов как таковых, в их соотносительности друг с другом, а также (со)обществ — как условий и среды достойного благополучия индивидов. С этой точки зрения меня и волнует ситуация, оказавшаяся благодаря Констану предметом анализа Канта. Указание А. К. Судакова на необходимость восприятия кантовского анализа данной ситуации в духе кантовского же подхода, а именно не морально-философского, не этического, а правового (точнее сказать, граждански-правового, или публично-правового), может быть важно для понимания кантовской моральной философии, однако это несущественно для понимания собственно ситуации.

Некоторые участники дискуссии почему-то меня поняли так, что, поставив под вопрос кантовскую интерпретацию данной ситуации, я покусился на принцип «Не лги». Вынужден повторить, что я определенно считаю ложь злом, а лживость пороком, и не думаю, что ради некоего общего или отвлеченного блага допустимо прибегать ко лжи. Тем более недопустима ложь из корысти, включая лжесвидетельствование.

Впрочем, о лжесвидетельствовании в связи с обсуждаемым сюжетом вообще говорить не приходится, поскольку место свидетельствования — суд. А ситуация домохозяина и злоумышленника — это не ситуация суда и не условие для свидетельских показаний. К тому же на суде у свидетеля есть право отказа от свидетельствования или ответить молчанием. В экстремальной же ситуации представленного Кантом сюжета домохозяин лишен возможности как умолчания, так и отказа от коммуникации; он понуждаем злоумышленником к ответу угрозой применения силы. Внимательные читатели кантовского эссе обращают внимание на то, что Кант рассматривает всю ситуацию в правовом контексте и до десяти раз произносит слово «показание», указывающее на то, что он воспринимает крыльцо дома, в котором скрылся беглец, в качестве палаты правосудия. Однако если это поле права, то при чем здесь «злоумышленник» и даже «убийца», как говорит о преследователях Кант?

В суде не злоумышленник требует показаний, а от злоумышленника требуют показания, с него спрос и ему полагается держать ответ.

По Канту же и тем, кто ему предан, получается, что злоумышленник вправе запрашивать показания, а домохозяин обязан отвечать на такие запросы. Не ясным остается вопрос, на каком основании злоумышленнику отдается на откуп такая прерогатива, а домохозяину вменяется такая обязанность? Ладно бы Кант и его приверженцы полагали, что лгать и вводить в заблуждение нельзя никогда. В «Лекциях по этике» Кант совершенно убедительно описывает разные ситуации, когда по человечески понятным мотивам необходимо и приврать, и напустить дыму. Правда, Кант это делает в «Лекциях по этике», в обсуждаемом эссе об этих своих допущениях он не вспоминает. А. А. Гусейнов же в едином рассуждении и требует абсолютного (т.е. безусловного, т.е. не предполагающего никаких исключений) запрета на ложь и одновременно выделяет обширные области человеческих взаимоотношений и общественной практики, в которых ложь допустима. И в светской беседе, и в быту, и в семейном воспитании, и даже в коммерции, оказывается, возможны всяческие уловки. Это, говорит А. А. Гусейнов, не пространство свободы, это пространство «социо-природной необходимости». Кант ведь тоже замечает, что раннему гостю всякими экивоками могут препятствовать пройти в спальню, поскольку там еще не убрана ночная ваза. Особенность человеческого организма, вследствие которой необходимо держать в спальне ночную вазу, является выражением «социо-природной необходимости», однако инструментальный ответ на эту необходимость в виде ночной вазы, в отличие от «выглядывания в окно», является уже культурным действием, проявлением свободы человека, пусть и в таком брэнном деле. А. А. Гусейнов к «социо-природной необходимости» относит и действия дорожных полицейских, прибегающих к уловкам для уловления нарушителей дорожного движения, и даже военной разведки, которая стремится ввести в заблуждение противника. Необходимы дополнительные аргументы, показывающие, почему разведке можно вводить противника в заблуждение, а домохозяин должен быть чист со *злоумышленником*, словно тот добропорядочный гражданин и благодетель, даже тогда, когда тот представляет его *другу* неминуемую опасность?

Допустимость обоснованных исключений

А. А. Гусейнов уличает меня в релятивизме и разве что не называет «этическим троцкистом». Что такое троцкизм сам по себе я знаю не очень хорошо, однако обвинение в этическом троцкизме отклоняю. Ведь «этика» Троцкого — это не только упомянутая его статья, но и его революционная практика, с десятками тысяч взятых в заложники, интернированных, загнанных в концентрационные лагеря и уничтоженных «классовых врагов» и членов их семей. В отличие от релятивизма троц-

кистского типа я не говорю: «Не лги, когда тебе выгодно не лгать, и лги, когда тебе выгодно лгать», и мне не понятно, как можно вычитать из моей статьи обратное. Я давно пришел к пониманию того, что недопустимо насилие в настоящем ради ненасилия в будущем, насилие против конкретных ныне живущих людей — ради счастья будущих поколений⁵. Я и говорю о том, что долг перед человечеством не стоит того, чтобы ради него предавать на верную смерть друга. Герой может принять решение себя отдать на плаху из чувства долга перед человечеством. Но благо другого — непомерная цена будущего счастья человечества, пусть даже к расплате принимается лишь «слезинка ребенка».

Если из требования «Не лги» вытекает допущение предательства друга, значит что-то *не так*. Скорее всего, не так не с требованием «Не лги», а с анализом ситуации с пониманием лжи, с пониманием морали.

Необходимо прояснение того, что такое ложь не как характеристика *высказываний* относительно фактов, а как характеристика человеческих *отношений*. С этой точки зрения выдача друга злоумышленнику есть самая настоящая ложь, в смысле обмана — друга в его ожиданиях и надеждах, самого себя как друга своему другу, да и человечества, если говорить на выспленном языке Канта и его последователей, потому что нельзя быть другом всему человечеству, предавая своего конкретного друга, к тому же предавая злоумышленнику, т.е. отдавая на зло.

Если говорить о философско-теоретическом смысле предложенного рассуждения, могу сказать, что меня не удовлетворяет абсолютистский императивизм (принципализм, деонтологизм) своим крайним и *деструктивным для самой морали* ригоризмом — сведением содержания морали к неким «высшим принципам», а ответственности человека — к ответственности перед принципами. Человек ответствен перед другим человеком. Таким я вижу содержание морали. Именно об этом — *золотое правило* нравственности, которое и названо «золотым» в силу его фундаментальности и которое многими теоретиками морали, в том числе участвующими в данном обсуждении (но не Кантом и его последователями), признается основополагающим для морали. В отличие от Троцкого с его морализирующей демагогией, я в данном случае ничего не говорю о благе общества, ради которого оправдано применение частного зла. Наоборот, я говорю о том, что ради некоего общего блага (исполнения принципов) частному лицу недопустимо жертвовать благом конкретного человека, тем более близкого человека. Я не говорю, что ложь достойна. Ложь всегда недостойна. Но обсуждаемая нами ситуация показывает, что ложь может быть допустимой и оправданной в качестве крайнего средства для противостояния злоумышленникам.

Допустимой именно в качестве крайнего средства. А «первым» средством может быть умолчание, о чем говорит Э. Ю. Соловьев. Я вполне

⁵ Этот тезис подробно разбирался в книге: *Титаренко А. И. Антиидеи (опыт социально-этического анализа)*. М.: Политиздат, 1984.

согласен с тем, что прежде, чем лгать, нужно принять во внимание возможность умолчания. Однако в ситуации, обсуждаемой Кантом, у нас такой возможности нет по им же заданным условиям. По Канту, это ситуация, в которой домохозяин поставлен перед необходимостью сказать либо «да», либо «нет». Именно поэтому во время дискуссии на прямой вопрос Э. Ю. Соловьева, как бы я сам поступил на месте домохозяина, мной был дан ответ: я сделал бы все возможное, чтобы спасти друга, в том числе постарался бы ввести злоумышленника в заблуждение, а то и прямо бы солгал ему. Добавлю, что в случае дилеммы: сдать друга или спасти его с помощью силы, я применил бы силу, насколько был бы на это физически или технически способен.

На допустимость лжи в адрес злоумышленника на основе принятого прежде (наложенного моралью) обязательства не потворствовать злу указывает в полемике с Кантом и А.Макинтайр⁶, отталкивавшийся в этом вопросе от упоминавшегося выше Джонсона, — о чем нам напоминают в своих статьях О. В. Артемьева и А. В. Прокофьев. Необходимо поддерживать режим взаимного доверия между единомышленниками, близкими, друзьями, законопослушными и добродетельными людьми, в том числе противостоя злоумышленникам и тем более злодеям.

Задолго до Макинтайра, но в русле той же традиции об этом говорил Дж. С. Милль. Он признавал, что «любовь к правдивости есть одно из самых полезных по своим последствиям чувств», что вера в человеческое слово «составляет главную основу общественного благосостояния»⁷. Более того, почти в духе Канта он указывал, что корыстная ложь, допускаемая как ради самого себя, так и ради другого есть зло, подрывающее веру в человеческое слово и лишаящее человечество одного из величайших его благ. И вместе с тем это «святое правило», повелевающее говорить правду, допускает некоторые исключения, и Милль полагал, что этот тезис разделяют все моралисты. «Главнейшее из этих исключений составляет то обстоятельство, когда для избавления кого-либо (и в особенности когда этот кто-либо не вы сами) от большего и незаслуженного зла делается необходимым утаить какой-нибудь факт., а утаить его иначе нельзя, как солгать»⁸. Другое дело, что наряду с этими исключениями необходимо установить самые строгие границы допустимого. Знаю, что сторонники морального абсолютизма встречают такие предложения с усмешкой, усматривая в них то ли наивность, то ли лукавство: раз моральные принципы по определению не допускают никаких исключений, то и любые попытки их введения рассматриваются как попытки покушения на саму мораль. Поэтому им кажутся лег-

⁶ MacIntyre A. Truthfulness and Lies: What Can We Learn from Kant? // Ethics and Politics: Selected Essays. Vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press. 2006. P. 139.

⁷ Милль Дж. С. Утилитарианизм // Милль Дж. С. Утилитарианизм. О свободе / 3-е изд. СПб.: Изд. книгопродавца И. П. Перевозникова, 1900. С. 123.

⁸ Там же. С. 124.

ковесным И.А. Ильин с его попыткой теоретического обоснования разделения правомочного и противоправного применения силы, а также сомнительными аргументы теории справедливой войны, — хотя и Ильин, и теоретики справедливой войны в действительности обеспечены не оправданием силы, а нравственными ограничениями на ее применение.

В связи с этим должен отметить, что корректность и точность этического рассуждения требуют четкого различия между *инициативными* и *реактивными* действиями. Обычно в этическом рассуждении по умолчанию имеются в виду действия инициативные: как человек должен поступать, исходя из моральных принципов и согласно критерию универсализуемости. Этика, чуждая жизни, абстрагирующаяся от факта коммуникативной и коммунитарной контекстуализированности моральных поступков, не придает значения тому, что человек обречен и на реактивные действия. Так на совершенное благо (заботу, помощь, поддержку) следует отвечать благодарностью. Но благодарность абсурдна в ответ на причиненное зло, в ответ на действия, которые посягают на честь, достоинство, благополучие и жизнь человека или тех, за кого он несет ответственность. На зло следует отвечать достойно, со всей справедливостью, чему, как известно, учил еще Конфуций. Именно мои настояния на том, что попустительство злу недопустимо, что на зло следует отвечать пропорционально и при этом, разумеется, *морально ответственно*, А.А. Гусейнов расценивает как усомнение в значимости требования «Не убивай» и его релятивизацию. В нашей дискуссии не могу не отметить статью А.В. Прокофьева, который не только попытался со свойственной ему скрупулезностью и последовательностью проверить кантовские аргументы против «благой лжи» по меркам самого Канта, в частности, по теории категорического императива (и эту проверку кантовские аргументы не прошли), но и уточняюще трансформировал саму проблему: предметом нашего обсуждения должна быть не ложь из человеколюбия, а *оборонительная ложь*, т.е. ложь в ответ на неправомерные притязания злоумышленника, агрессора, потенциального злодея. Так же и Б.Г. Капустин, обращаясь к кантовским же мыслительным ходам, находит возможным с кантовских позиций оправдать возможную ложь в ситуации домохозяина перед лицом злоумышленника как разновидность «ситуации исключений» или ситуации, в которой действует «право крайней необходимости».

В этом вопросе гораздо более вдумчивым и лучше чувствующим неоднозначность морального опыта оказывается, например, Августин, указывавший, что определяющим предметом в оценке поступка является совершенное благодеяние; допущенная же при этом ложь может быть признана извинительной⁹. При этом, конечно, надо помнить, что Авгу-

⁹ Августин. Энцикликон [Лаврентию], или О вере, надежде и любви. Киев: УЦИММ-Пресс, 1996. С. 303.

стин говорит об извинительности лжи в отдельных случаях, при общем и принципиальном отвержении лжи и лжесвидетельствования. Как показывает история мысли, подход, продемонстрированный Августином, весьма распространен. Близкие взгляды мы находим в талмудическом иудаизме и исламе¹⁰. Скорее, именно кантовский ригоризм в этом вопросе исключителен.

О способности знать

В качестве одного из аргументов против права (не говоря о долге) человека помогать другому, а косвенно и против требования «Не вреди», А. А. Гусейнов вслед за Кантом указывает на то, что человек не может знать, в чем заключается благо другого и потому не может «решать за другого вопрос о его благе». Здесь вновь мы выходим на проблему природы морали. Мораль обращена к человеку и обществу, но она одновременно и идет от человека и общества. Она как раз отвечает на потребности не обладающих достаточным знанием, несовершенных и погруженных в реальность людей — погруженных настолько, что она в значительной степени определяет их идентичность, в противном случае мораль не была бы нужна совсем. Из того, что говорит о морали А. А. Гусейнов, выходит, что смысл морали в том, чтобы избавить человека от реальности и тем самым от самого себя, чтобы отлучить его от реальности, коль скоро он обречен на неспособность знать ее знанием Бога. Об этом же, но в более сильной форме, говорит О. П. Зубец: человеческое знание ограничено, человек вообще ограничен, он не только не знает, в чем благо другого, он не знает и в чем его собственное благо, более того, «человек не знает, где ложь, где правда», а также «не знает последствий своих действий, не может различить добро и зло», и потому «достаточно беспомощен и в сфере реальных событий».

Мне не понятны возможные истоки (практические, философско-этические, гносеологические) такого тотального морального агностицизма. Саму постановку вопроса надо уточнить. Речь не идет о богоподобном, т.е. абсолютном и совершенном знании, как и о принятии на себя ответственности за благо другого человека во *всей* его полноте. Речь идет о помощи, о взаимоподдержке, солидарности, заботе, т.е. простых и универсальных человеческих отношениях, которыми в значительной степени и исчерпывается содержание нравственности. Человек многого не знает, но что-то знает. Сегодня не знает, а завтра знает; да и сегодня знает больше, чем вчера. Потому что человек — существо социальное, обучаемое и обучающееся, пробующее, контролирующее и корректирующее.

¹⁰ См., например, Сады праведных (Составитель: Имам Мухйи-Д-Дин Абу Закарийя Бин Шариф Ан-Навави), где гл. 260 трактует о запрещении лжи, а гл. 261 — о том, какая ложь разрешена (http://ikhlass.by.ru/sad_grav257-267.htm. — *Просмотр. 07.11.2007*).

ющее себя. А еще общающееся. По близкому поводу Дж.С.Милль предостерегал от допущения в человечестве «всеобщего идиотизма». В морали, как и вообще в жизни, человек опирается, порой неосознаваемо, на практический опыт и духовные традиции культуры, на первый взгляд всего лишь локальной, однако через локальную и мировой культуры. «Отстранив гипотезу идиотизма, — подчеркивал Милль, — нельзя же не признать, что человечество имело довольно времени, чтоб путем опыта приобрести, наконец, положительные убеждения касательно отношения, какое имеют хоть некоторые его поступки к его счастью»¹¹.

Тезис об устранении *другого*, произвольно постулируемый как бы в интеллектуальной игре, на мой взгляд, нуждается в отдельном объяснении и обосновании, тем более когда он вносится в рассуждение о морали и представляется в качестве отражения сокровенного ее содержания. Вся история и морали, и этики говорит об обратном. *Другой* как раз фундаментально и *не* устраним, а если устраним, то лишь феноменально — в равнодушии или эскапизме *я* (даже в высокомерии *другой* не устраняется, а всего лишь принижается). Одна из серьезнейших озабоченностей мудрецов, пророков, моралистов и философов всех времен — незаботливость, разьединенность, разобщенность, отчужденность людей, их взаимная зависть и ревность, доходящие до раздора. Если проявление морали усматривается в устранении другого, то что остается от морали и каков ее смысл в жизни человека и социума, и не оборачиваются ли такие важные для морали формулы, как *золотое правило* и *заповедь любви*, в которых позитивное отношение к *другому*, его принципиальное признание и принятие составляют ключевое содержание, фальшивками морализаторства?

Домохозяин знает, кто перед ним, по условию кантовского сюжета. Кант не говорит, что *некто* стучится в дверь, он определенно говорит, что в дверь стучится злоумышленник. Н.М.Сидорова упрекает меня в том, что я, усугубляя ситуацию и ценностно перегружая ее, перелицовываю злоумышленника в якобинца. Но пусть не якобинец (хотя якобинец какой-никакой — представитель власти, правда, революционной власти); в некоторых пересказах Канта злоумышленник предстает разбойником. Можно ради воздержания от ценностной перегрузки ситуации считать злоумышленника человеком «подозрительного вида», т.е. не соответствующим обычным, привычным, основанным на жизненном опыте, представлениям о человеке, достойном доверия. Но хозяин дома знает, что его друг спасается от преследования, и что он должен думать, когда видит преследователя и слышит обращенный к нему вопрос о том, не в его ли доме скрывается преследуемый им человек? Разумный домохозяин в любом случае должен вести себя осторожно. В частности не доверяться злоумышленнику; не доверяться злоумышленнику больше, чем другу (ведь уже в этом будет предательство). А если, отвечая

¹¹ Милль Дж.С. Указ. соч. С. 125.

требованию нравственности, и проявлять к злоумышленнику уважение, то лишь в строго определенном смысле, единственно уместном в подобной ситуации, а именно: не попустительствовать ему во зле, удерживать его от зла.

Мораль и выбор

Кантовское видение ситуации, при котором между злоумышленником и другом в формально-правовом смысле (а других смыслов в кантовском анализе, как мы выяснили, нет) нет разницы, А. А. Гусейнов обосновывает ссылкой на то, что они оба, и злоумышленник, и друг являются «разумными существами». Правда, мне не ясно, каким образом может быть, по Канту, разумным существо, охваченное злым умыслом, но дело сейчас не в этом. При такой интерпретации получается, что обязанность перед злоумышленником как разумным существом приоритетнее обязанности перед другим разумным существом, а именно другом, — что возможно лишь при условии непринципиалистской, неабсолютистской позиции морального наблюдателя или теоретика, при которой отвлеченный моральный принцип не мыслится как практическая инструкция и руководство к действию, к тому же безотносительно к тем людям, на которых это действие направлено, последовательного признания коммуникативного и консеквенциалистского аспектов морального действия, так чтобы морально мотивированный человек не отрывался от его отношения к другому, а конкретные поступки оценивались безотносительно к их следствиям.

Ратуя за реинтерпретацию ситуации, мне, видимо, следует еще раз уточнить свое восприятие ее. По Канту и тем, кто ему предан, домохозяину предстоит выбор между двумя принципами: человеколюбием и правдивостью. Эту ситуацию можно увидеть и другими глазами: домохозяин стоит перед выбором между правдивостью в отношении злоумышленника и преданностью прежде взятым на себя обязательствам перед другом и гостем. В своем докладе, и это отчетливо отражено в статье, я говорил, что для правильного понимания ситуации нам необходимо увидеть ее как ситуацию конфликта обязанностей по отношению к разным людям. А. А. Гусейнов в ответ на это говорит, что «прежде, чем возникнет вопрос о конфликте обязанностей, для того чтобы был возможен сам этот конфликт, у нас должна быть обязанность в отношении самих обязанностей — мы обязанности должны иметь» и далее: «чтобы выполнять обещания, мы должны прежде дать обещание выполнять обещание. Чтобы соблюдать конкретные договоры, мы должны иметь договор относительно договоров». Очевидно, что конфликта обязанностей не может быть в условиях отсутствия обязанностей, что принятие обязанностей и их осознание предшествует их конфликту. А. А. Гусейнов, насколько я понимаю, имеет в виду другое, и это обнаруживается в следующей его фразе: «Ведь это — и обязанности в отношении

обязанностей, и обещания в отношении обещаний, и договор в отношении договоров — задаются какими-то начальными моральными основоположениями, которые должны быть незыблемыми, не могут не быть таковыми». Иными словами, условием возможности нашей речи об обязанностях, нашего принятия обязанности, переживания их обязующей силы является признание нами чего-то иного, более фундаментального. А. А. Гусейнов говорит об «основоположениях» (конечно, это не кантовские *основположения* метафизики нравов), но полагаю, он имеет в виду то, что конфликт обязанностей возможен в пространстве морали, т.е. в пространстве долженствования; а моральное долженствование абсолютно по своему характеру; и эта абсолютность наиболее непосредственным и адекватным образом выражается в принципах «Не лги» и «Не убий»; так что для сохранения себя в пространстве морали, в пространстве обязанностей, надо свято соблюдать эти принципы.

Думаю, что в этом рассуждении смешиваются два уровня анализа морали — анализ условий возможности морали и анализ того, как мораль актуализируется в отношениях, нормах и обязанностях, как мораль действует. Вопрос о том, как возможна мораль (моральное долженствование), несомненно, важен, но он не исчерпывающ для понимания морали, поскольку в своей полноте она раскрывается в анализе ее функционирования, ее практических проявлений. Условия возможности морали нормативно не фиксируются, они не выражаются в каких-либо принципах, пусть даже самых общих. Нормативный состав морали отвечает не на условия ее возможности, а на потребности человека и социума. Для того чтобы исполнять обязанности, человеку не обязательно быть моральным философом и думать об условиях возможности своего бытия в качестве морального субъекта. В частных ситуациях непосредственным условием возможности конфликта обязанностей является не мораль как таковая и не моральное долженствование как таковое, а моральная субъектность человека, а именно то, что он осознает себя морально обязанным. И это условие в обсуждаемом сюжете исполнено. Так, согласно кантовской диспозиции, моральная субъектность домохозяина задана тем, что он предоставил убежище другу. Ведь в качестве сюжета для анализа можно было взять ситуацию, предшествующую данной. В дом стучится друг и просит хозяина дома об убежище от преследующего его злоумышленника. Хозяин дома — перед выбором: предоставить убежище и тут же оказаться в противоречивой (по Канту) ситуации, либо отказать другу в убежище, чтобы быть свободным от мнимой необходимости лгать. Однако домохозяин эту часть морального «испытания» успешно прошел — он предоставил убежище другу. И в этом смысле он, конечно, не «персонификация кантовского моралиста». Теперь он перед следующим выбором, который обусловлен не его сомнениями в том, можно ли иногда лгать из человеколюбия, а его пониманием того, что, исполняя долг правдивости, он может нарушить «долг человеколюбия», точнее обязанности дружбы и гостеприимства.

Обращение к условиям возможности морали или к природе морального долженствования не может способствовать рассуждению по этому вопросу, потому что и долг человеколюбия, и долг правдивости суть проявления морального долженствования. Понятие морального долженствования как таковое неадекватно задачам рассмотрения соотношения различных моральных обязанностей, каждой из которых, с абстрактно-философской точки зрения, присущи черты, свойственные моральному долженствованию вообще, но которые необходимо понять в их императивной, в смысле, содержательной определенности.

О сущности морали и моральных абсолютах

Обращение ряда участников дискуссии к общим философским вопросам, касающимся сущности морали, конечно, не случаен. Я согласен с А. П. Скрипником, что адекватно ответить на вопрос о допустимости лжи из человеколюбия можно лишь с учетом понимания того, какова миссия морали в жизни человека и общества. «На что была направлена нравственность первоначально, — совершенно резонно задает вопрос А. П. Скрипник — на блокирование обмана в словесной или любой другой его форме либо же на какую-нибудь иную цель, типа сближения людей, обеспечения позитивной, ограничения негативной кооперации и т.п.?» Ставя вопрос таким образом, он приходит к однозначному ответу: «*Блокирование обмана выступает в нравственности средством, а не целью*».

Вопрос, более общий, который требует разрешения, касается моральных абсолютов, того, что они выражают, что в реальности морали с их помощью обозначается? Понятно, что Кант положил принцип «Не лги», наравне с принципом «Не убивай», в качестве абсолютно приоритетного для морали, исходя из своей моральной системы. Но какой живой моральной традиции отвечала его моральная система? Трудно сказать, на основании чего (каких данных или каких умозаключений), помимо безапелляционной ссылки на Канта, то же утверждает А. А. Гусейнов. Эти принципы, действительно, имеются во всех моральных традициях человечества, и всегда — среди основных принципов (правда, как правило, речь идет о запрете на убийство не по праву, в гневе и о запрете на лжесвидетельствование). Но никогда в качестве верховных, абсолютно приоритетных. В христианской этике высший моральный принцип выражен в заповеди любви. Любовь *рекомендована*, между тем как справедливость, выраженная в требованиях Декалога, в особенности тех, которые даны в форме запретов, *вменена*. Самой простой и обобщенной формулой справедливости является требование «Не вреди» как *минимальное требование* морали. Порой можно услышать и от моральных философов, что требования «Не вреди» и «Возлюби» формальны, абстрактны, бессодержательны; из них не вытекает с определенностью, что делать, и они только дезори-

ентируют людей. Но для того и дано золотое правило, чтобы в ситуациях, когда не знаешь, в чем конкретно заключались бы невреждение и забота в отношении другого, были ориентиры для правильного поведения, да и любовь сама подскажет. А моральные философы не могут не знать, что золотое правило, как и заповедь любви, высказывались в русле той или иной культурной традиции, в содержательно определенном нормативном контексте, внятно раскрывающем, в чем, в каких решениях и поступках выражается невреждение, справедливость, уважение и любовь, и история мысли (за исключением европейского нигилизма, выполнявшего свою очистительную миссию) это с очевидностью подтверждает.

Кант был вполне органичен, адекватен самому себе, говоря об абсолютной морали: у него мораль была продуктом человеческого *разума* — разума человека как принадлежащего ноуменальному миру. Как указывает в своей статье Б. Г. Капустин, в качестве абсолютов могут признаваться представления, соразмерные *вечности*, данной в восприятии некоему «идеальному наблюдателю». При иных подходах, инвариантных названным, абсолюты могут замыкаться на Бога, историю, социум (как трансцендентное личности начало).

Возможность столь разнообразных референций абсолютного в морали¹² требует прояснения в каждом случае указания на них, если конечно, само рассуждение об абсолютных не проводится в предположении его (рассуждения) абсолютности (но может ли быть такое предположение чем-то иным, как не выражением интеллектуального авторитаризма или догматизма?). Например, католический профессор У. Мэй, понимая под абсолютными моральные нормы, которые устанавливают запрет на определенного рода поступки, относит к такого рода поступкам «убийство невиновного, внебрачные связи, зачатие *in vitro* или посредством искусственного оплодотворения, использование контрацептивов»¹³. Очевидно, что выбор в качестве абсолютных норм, запрещающих такого рода действия как проявления «внутреннего зла» может казаться произвольным стороннему наблюдателю. Однако в рамках сообщества, для которого Мэй выступает интеллектуальным и духовным авторитетом, эти нормы, действительно являются абсолютными, т.е. безусловными, всеобщими, приоритетными. В другой культурной группе в качестве безусловных, всеобщих и приоритетных могут быть отобраны нормы иного содержания, например, в ней будут признаны нравственно нейтральными и использование контрацептивов, и искусственное оплодотворение, но абсолютный запрет будет наложен не только на убийство невиновного, а на любое убийство, не только на супружескую невер-

¹² Критический обзор представлений об абсолютном в морали см. Максимов Л. В. Природа моральных абсолютов. М.: Наследие, 1996.

¹³ May W. E. Moral Absolutes: Catholic Tradition, Current Trends, and the Truth. Milwaukee: Marquette University Press, 1989. P. II.

ность, но и на любую ложь. Чем «абсолюты» одного сообщества хуже «абсолютов» другого сообщества?

Характерно, что Б. Г. Капустин, выразивший в начале своей статьи глубокий скепсис в отношении морального абсолютизма и в отношении текущих попыток его оправдания, показав несостоятельность некоторых известных из истории мысли опытов обоснования моральных абсолютов, не довел до конца решение задачи им же поставленной — «не “деконструировал” (или релятивизировал) абсолютность моральных требований». Ведь последняя «как таковая» предстает не только в «чистом практическом разуме». Ссылка на то, что решение проблемы абсолютов возможно посредством «включения общей теории морали в более объемлющую теорию, которую можно назвать исторической социологией морали», конечно, интригует, однако самого по себе этой констатации недостаточно.

Полагаю, что проблема абсолютности морали решается посредством перемещения предиката «абсолютность» из области нормативно-содержательного описания морали в область функционального ее описания. «Абсолютность» — это не характеристика определенных по содержанию моральных норм. В вышеупомянутых значениях — в первую очередь, *безусловности*, а также *универсальности* и *приоритетности* — абсолютность характеризует то, как эти нормы функционируют, каково, шире, моральное должностное, конкретное содержательное наполнение которого *может быть* социокультурно относительным. Иными словами, абсолютное в морали — это не нормы прямого действия, но некоторые общие рамки принятия решения, действия, оценки.

Переключаясь с тем, что предложил А. П. Скрипник в своем понимании назначения морали, уточню, что я рассматриваю мораль как культурный механизм, обеспечивающий *соединение* людей (от преодоления разобщенности до духовно возвышенного единства), что практически выражается в требованиях «Не вреди» в качестве *minima moralia* и «Люби ближнего своего» в качестве *maxima moralia*. В чем конкретно выражаются невредение и любовь, каждый человек решает исходя из своего опыта, такта и чувства (интуиции) и в соответствии с ситуацией. О. В. Артемьева, отрицая нормативный ригоризм, отмечает в своей статье: «Мораль и не требует от нас совершения идеальных поступков, они попросту невозможны. Мораль требует от нас совершать поступки наилучшие из возможных в данной ситуации». В этом заключена другая важная функция морали: она направляет человека к *совершенству*. Единение и совершенствование — это универсалии морали, которые задают ее содержательную рамку. Можно сказать, что мораль появляется в истории человечества, когда возникает необходимость обеспечения этих культурных задач. Единение людей и совершенствование человека обеспечиваются и другими формами социальной и духовной дисциплины. Например, на поддержание единства между людьми направлены право, обычаи, политика, на стимулирование совершенствования

человека — религия и искусство. Однако, во-первых, мораль решает эти задачи с помощью специфических для нее методов, и, во-вторых, именно в морали эти функции соединены. На нормативном уровне эта соединенность задач в христианстве выражена в двоякости заповеди любви, которая одновременно указывает на единство с ближним и на устремленность к высшему.

В связи с этой особенностью морали хотел бы напомнить, в заключение, рассказ Ж.-П. Сартра «Стена», лишь потому что его сюжет в чем-то перекликается с констановско-кантовским сюжетом.

Действие рассказа происходит на завершающей стадии гражданской войны в Испании, когда уже произошел поворот в противостоянии сил и исход войны был ясен. Герой рассказа, республиканец Пабло Иббиета оказывается схваченным фалангистами и наряду с десятками других людей приговоренным к расстрелу по произволу якобы «полевого суда». Расстрелы проводятся ранним утром, и Иббиета переживает жуткую ночь перед расстрелом в сыром холодном подвале в компании двух других несчастных. Безучастно наблюдая за собой и своими товарищами по несчастью, он видит, какие изменения с человеком производит само по себе лишь ожидание смерти. Рассвет он встречает духовно опустошенным и безучастным ко всему. В отличие от его товарищей, его отводят не на расстрел, а на допрос, на котором от него требуют сообщить местоположение Рамона Грися, его друга и соратника по борьбе. Иббиета совершенно точно не знает этого. Но из злости к допрашиваемому его офицеришке-фалангисту и в насмешку над ним он говорит первое, что ему приходит в голову, мол, Грис скрывается на кладбище. Через какое-то время каратели возвращаются и вместо того, чтобы отправить Иббиету на расстрел, неминуемость которого он уже для себя принял, его отправляют в концентрационный лагерь, где он случайно узнает страшную новость — о трагической гибели Рамона Грися. Оказывается, тот, понимая, что всех его товарищей схватили и ему некуда идти, скрылся в сторожке на кладбище. Там-то его и обнаружили каратели.

Этот рассказ заслуживает отдельного анализа в свете кантовского эссе. Очевидно, что мы имеем здесь лишь схожие сюжеты. Перекличка сюжетов иногда необоснованно воспринимается как указание на то, что Сартр и Кант обсуждают одну и ту же проблему. Мне, к сожалению, не известно, как воспринимал в проекции к Канту сюжет своего рассказа сам Сартр; не исключаю, что он отталкивался от кантовского сюжета, но лишь затем, чтобы показать возможность его иной проблематизации. Существенная разница между двумя произведениями заключается в том, что сартровский случай не подходит под рубрику заданную Кантом: здесь нет лжи из человеколюбия и здесь нет конфликта обязанности. Иббиета после ночи проведенной в ожидании расстрела, находится в совершенно бесчувственном состоянии, буквально по ту сторону добра и зла; ему уже дела нет ни до кого из тех, кто еще вчера был ему близок и дорог, включая любимую и близкого друга — товарища по

борьбе. Направляя карателей на кладбище, он думает не о Гресе, но о том, как бы позлее посмеяться над фалангистами. Сартр, проигрывая Кантову ситуацию, говорит не о лжи, — он показывает, что злоба, даже против презираемого врага, чревата возможным злом и по отношению к тем, кому ты желаешь только добра. Грис оказался в западне, потому что Иббиета в глубине своего сердца предал забвению любовь и дружбу, и был охвачен единственно злобой. В условиях внутренней устранимости значимого другого (других) человек легко становится источником реального зла.

Устранение Кантом *друга* при признании исключительной моральной актуальности злоумышленника и делает его анализ ситуации домохозяина этически и морально тупиковым.

* * *

То, что попытка обсуждения эссе Канта «О мнимом праве лгать из человеколюбия», написанного более двухсот лет назад, вызвало дискуссию, вышедшую и за рамки состава участников теоретического семинара, где это обсуждение было предложено, и за тематические рамки самого эссе, лишней раз говорит о сохраняющейся дискурсивной энергии немецкого философа, и это, несомненно, повод с благодарностью воздать должное ему и этому, может быть, самому краткому его произведению. Кажется, данная дискуссия — первая у нас такого масштаба за многие годы. Отраднo, что эта дискуссия состоялась, и я предполагаю, что ее продолжение не заставит себя долго ждать.

Сведения об авторах

Апресян Рубен Грантович — доктор философских наук, профессор, заведующий сектором этики Института философии РАН.

Артемьева Ольга Владимировна — кандидат философских наук, научный сотрудник сектора этики Института философии РАН.

Васильев Вадим Валерьевич — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой истории зарубежной философии философского факультета МГУ им. М. В. Ломоносова.

Гусейнов Абдусала Абдулкеримович — академик РАН, доктор философских наук, профессор, директор Института философии РАН.

Дубровский Давид Израильевич — доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник сектора социальной эпистемологии Института философии РАН.

Зубец Ольга Прокофьевна — кандидат философских наук, старший научный сотрудник сектора этики Института философии РАН.

Капустин Борис Гурьевич — доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Института философии РАН, профессор Йельского университета (США).

Мясников Андрей Геннадьевич — доктор философских наук, профессор кафедры философии Пензенского государственного педагогического университета им. В. Г. Белинского, председатель Пензенского отделения РФО.

Ойзерман Теодор Ильич — академик РАН, доктор философских наук, профессор, советник РАН.

Прокофьев Андрей Вячеславович — доктор философских наук, профессор кафедры этики философского факультета МГУ им. М. В. Ломоносова.

Сидорова Наталья Мартеновна — кандидат философских наук, доцент кафедры философии естественных факультетов, ученый секретарь Ученого Совета философского факультета МГУ.

Скрипник Анатолий Петрович — доктор философских наук, профессор, ведущий кафедрой философии и истории, декан гуманитарного факультета Соровского государственного физико-технического института.

Соловьев Эрих Юрьевич — доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник сектора истории западной философии ИФ РАН.

Судаков Андрей Константинович — доктор философских наук, профессор, ведущий научный сотрудник сектора философии религии Института философии РАН.