

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 Бурдьё) — 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, Бурдьё 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 максимумов 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 максимумов 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, коренящихся 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, «коренящиеся 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 непеременимое 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.