

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 приводит к противоположному выводу: оказаться убитым — меньшее зло и несправедливость, чем быть убийцей (Горгий, 475 e). 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 непротавлении злу насилием. Сохраняет ли непротавленчество 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 апеллируя 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-

витие 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, почуяв 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 Апресяна, 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 благе? 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 диспозиция 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 неотвратно 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) дестабулизацию форм деятельности и общественной активности; б) индивидуализацию (персонализацию) морального выбора.

Говоря о дестабулизации, 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.