

А.Г. Мясников

Современные социально-этические трактовки кантовского запрета лжи

Безусловный запрет на ложь или намеренно неправдивое высказывание является камнем преткновения для большинства морально-практических теорий, начиная с Сократа и Платона. На протяжении уже многих столетий человечество не может принять к исполнению такие требования, как «не лги» и «будь правдив», считая их «чрезмерными», «безрассудными» и «абстрактными» нормами, которые не могут служить надежными и эффективными ориентирами в повседневной человеческой жизни, а тем более в международных отношениях. Как утверждает современный немецкий философ Конрад Лисманн, «мы все лжем, без исключения; лгать для нас — это не только удовольствие и потребность, мы лжем не только из собственной выгоды и необходимости, но и из радости от заблуждения, неистинного высказывания»¹.

Люди хотят обманывать и обманываться — этот обоснованный довод настолько силен, что давно удерживает у себя в плену нравственно-религиозные требования «не лги» и «будь правдив» как опасные для всеобщего человеческого применения. Вместо этих «пленников» публике представляется их «заменитель» — «*право на ложь*» и, в крайнем случае, — «*право на умолчание*». Ведь люди хотят обманывать и не любят разоблачений, пусть лучше они делают это спокойно, без лишней эмоции и мучений совести. Все должно быть в удовольствие!

«Право на ложь» и «право на умолчание» предназначены вроде бы для того, чтобы ограничить необоснованные притязания своих «пленников», тем самым защитить многих людей от внутренних конфликтов и разладов с совестью. Но за такой защитой и опекой скры-

ваются те самые пороки и слабости, от которых нам нелегко освободиться, тем более, если принять во внимание аргумент Шопенгауэра о врожденности наших характеров².

«Кто каким народился — таким и останется» — с этой «утешительной» мыслью нас оставляет Шопенгауэр и заставляет задуматься о своем характере и жизненном назначении. Если все мы строго детерминированы своими характерами, то зачем судить о добрых и злых поступках, не достаточно ли говорить об их правомерности или неправомерности, наказуемости или ненаказуемости? Не достаточно ли вообще только *юридического мышления* для регулирования общественных отношений? Тем более, что оно легко принимает право на ложь и право на умолчание, столь необходимые для человеческой повседневности.

Однако с такой постановкой вопроса не мог согласиться даже Бенжамен Констан — открытый оппонент Иммануила Канта и один из активных сторонников права на ложь³. Он понимал, что совершенный отказ от принципа правдивости ведет к разрушению общества, т.к. «будут ослаблены все основы морали»⁴. Следовательно, необходимо искать основание для исключений из всеобщего и безусловного долга правдивости. Одним из них является известный принцип *цель оправдывает средства*.

Насколько применимо это основание для оправдания права на благонамеренную и человеколюбивую ложь? И был ли прав Кант, категорически запрещающий всякую ложь? Попробуем найти ответы у современных философов.

В современной отечественной философии об этом основании рассуждает известный философ-этик Абдусалам Гусейнов. В статье, посвященной этике Льва Троцкого, он утверждает, что если благие цели могут оправдать самые жестокие и бесчеловечные средства их достижения, то значит, эти средства не имеют автономии, они должны быть полностью подчинены намеченным «благим» целям. Возникает явное противоречие между не благими средствами и благими целями. «Диалектически-резиновые формулы», пишет он, «позволяют оправдать любые преступления, сохраняя при этом маску приличия»⁵. *Только содержательное и субъектное единство целей и средств позволяет избежать страшных злоупотреблений и последствий.*

По мнению Гусейнова, из этого следует: «Именно средства выявляют истинный смысл целей»⁶. Это будет прямым подтверждением правоты кантовской позиции, ибо ложь в качестве средства достижения благородной цели (спасения жизни человека) остается все же позорным и опасным поступком, вовлекающим участников ситу-

ации в цепь непредсказуемых последствий, которые, будучи инициированы ею, несут на себе следы «позорности» и «опасности». Это отчетливо видел Ф. Достоевский в образе Раскольникова, решившего осчастливить весь мир с помощью убийства никчемной старушки-процентщицы, однако убившего вместе с ней и невинную девушку.

Это хитроумное прагматическое основание (цель оправдывает средства) действительно нуждается в философском разоблачении, без которого невозможно понять и кантовское отношение ко лжи. Так, если мы имеем доброе намерение — *цель спасти своего друга от злоумышленника* и используем для этого неправдивые высказывания, т.е. ложь в качестве необходимого средства, возникает вопрос: **может ли доброе намерение (цель поступка) нейтрализовать негативные качества лжи (как средства)?**⁷.

Ответ на этот вопрос предполагает понимание того, что намерение и высказанная ложь относятся, говоря точным юридическим языком, к разным сторонам дела. Субъективное намерение претендует на то, чтобы «*исправить*» (чудесным образом преобразить) объективно негативное действие, в данном случае неправдивое высказывание. Если бы Кант был идеалистом, то он, наверное, согласился бы с этим утверждением, но он не признает подобных чудес. Ибо субъективное намерение имеет иное моральное качество, чем допускаемое ради него действие, а следовательно, эмпирический результат скорее всего не будет совпадать с намерением.

Кроме того, ложь не может быть признана надежным и эффективным средством достижения такой цели, как спасение жизни человека, т.к. она будет опосредована многими обстоятельствами, а главное — произвольным решением злоумышленника. Нужно учитывать, что в указанной ситуации Л ни лживый, ни правдивый ответ на вопрос злоумышленника не создают *необходимого условия* для предотвращения возможного преступления. Эти ответы вряд ли смогут изменить максимуму воли злоумышленника, а тем более не могут оказать физического сопротивления.

Для нас важно установить принципиальную *несоразмерность* благого намерения и недобросовестного средства, которая ставит под сомнение так называемую «ложь во спасение».

А. Гусейнов категорически возражает против всякого рода обмана в статье «Красно поле рожью, а речь ложью». Он пишет: «Ложь во спасение невозможна. Никогда. Ни при каких обстоятельствах. Это хитроумная уловка сатаны»⁸. Он обращает внимание на строгое соблюдение морального требования «не лги», которое играет фундаментальную роль в жизни любого сообщества. Вместе с тем он допускает

право на умолчание, которое не противоречит требованию «не лги». По поводу кантовского требования «всегда быть правдивым» он проявляет умеренную сдержанность. С нравственным идеалом правдивости нужно быть осторожными, ведь, как говорил Писарев, тираны больше всего ценят в своих подданных искренность. Политическая реальность требует умолчания.

Прекрасно понимая эти непростые обстоятельства, он настаивает на недопустимости лжи в качестве «намеренного искажения истины», и вместе с тем вынужден допустить легальные (разрешенные) формы обмана, т.к. «они не губительны для общественной жизни, поскольку речь идет о четко обозначенных общественно-контролируемых отступлениях от нравственного принципа»⁹. Конечно, эти «отступления» касаются, прежде всего, деятельности государства и системы политической власти, для которых право на ложь оказывается допустимым и даже необходимым условием функционирования.

В данном случае нас интересует оценка ситуации L — правомерна ли ложь ради спасения другого лица? Если она не правомерна, то должен ли быть осужден человеколюбивый обманщик? Следуя рассуждениям уважаемого ученого, мы должны обратиться к нормам действующего уголовного права и проверить, подлежит ли такое действие юридической квалификации. Нет, не подлежит¹⁰. Значит, ложь во спасение допустима, ненаказуема и никакой вины на солгавшем человеке нет. Призывы к моральности остаются лишь красивыми изречениями, редкими напоминаниями о недостижимом идеале. Таким образом, современная социальная этика, основанная на позитивном праве, не может принять кантовское требование безусловной правдивости, о чем свидетельствуют и новейшие публикации, посвященные этой проблеме.

В № 95 журнала «Кант—штудиен» за 2004 г. опубликовано несколько статей, посвященных проблеме лжи и правдивости. Одна из них принадлежит корейскому ученому Йонг-Гук Киму и называется «Кантовский запрет лжи в социально-этической перспективе»¹¹. Автор предлагает собственную трактовку кантовского требования правдивости. Прежде всего, он показывает недостаточно последовательный, а иногда и противоречивый характер современных интерпретаций кантовской позиции в ситуации L. По мнению Кима, безусловное требование правдивости пытаются поставить под сомнение тем, что апеллируют к нарушению права преследуемого человека. Например, Вольфанг Шварц и Хеймо Хофмайстер спрашивают: «не уничтожает ли правдивое высказывание право друга», не имеет ли он права на мое неправдивое высказывание для своей выгоды?¹². Из чего следует, что я своим правдивым высказыванием могу содействовать убийству.

Ни о каком содействии здесь не может идти речь, однако, по словам Кима, возможен другой контраргумент: «не может ли х (человек, принуждаемый к ответу. — *А.М.*) по меньшей мере мыслить возможность того, что благодаря его неправдивому высказыванию может произойти убийство друга?»¹³. Неизбежно возникает вопрос об ответственности за возможную смерть друга. Но решение этого вопроса будет зависеть от того, в каком случае смерть наступит случайно.

С точки зрения Кима, случайность смерти преследуемого друга будет состоять не в том, как полагает Кант, что «друг будет убит *благодаря* моему правдивому высказыванию, а в том, что друг будет убит *несмотря на мою* благонамеренную ложь» (курсив мой. — *А.М.*)¹⁴. Получается, что смерть друга, наступившая вследствие благонамеренного обмана будет **случайной**, а смерть, наступившая вследствие правдивого высказывания, — **не случайна**.

Следующее затруднение связано с тем, какое право нарушает человек своим неправдивым свидетельством. Как отмечает корейский ученый, «трудность интерпретации состоит в том, что согласно кантовскому учению о праве, неправдивое высказывание, которое не уничтожает чьего-либо права, является врожденным правом, таким образом, правом, которое имеет силу для каждого человеческого бытия. Поэтому кажется логичным рассматривать врожденное право на свободу мнения противостоящим праву человечества на правдивость»¹⁵. Противопоставление врожденного права на ложь во спасение праву человечества на правдивость высказываний строится на том, что первое является *обоюдным* правом, исполнение которого зависит от взаимного обязательства. Если злоумышленник отказывается от своего обязательства «не вредить другому», то он лишается права на правдивое свидетельство. В свою очередь право человечества требует от каждого лица безусловного исполнения долга правдивости как обязанности перед самим собой. В этом Ким видит источник возможных разногласий, и необходимость иерархического расположения указанных прав.

Мы обращаем внимание на *обоюдность* врожденного права внешней свободы. Если следовать этой обоюдности, то злоумышленник (еще не преступник) отказался от своего обязательства только по отношению к преследуемому человеку, но не по отношению к хозяину дома, в котором укрылся этот человек. Поэтому хозяин дома по праву принуждается к ответу, т.к. спрашивающее его лицо является злоумышленником только для преследуемого друга. Если спрашиваю-

щий проявит угрозу или прямое насилие к хозяину дома, тогда он будет в праве защищаться всеми возможными средствами, в том числе и с помощью обмана.

Таким образом, в ситуации L нет никакого противоречия между врожденным правом и правом человечества, если хозяин дома правдиво отвечает злоумышленнику о местонахождении преследуемого друга. Тем более что врожденное право и право человечества требуют от него, прежде всего, позаботиться о самосохранении, т.е. не навредить себе.

Чтобы скомпрометировать это утверждение, часто приводят примеры с предательством, когда враги спрашивают о том, находятся ли в доме партизаны и т.д. Когда речь заходит о «врагах-захватчиках», которые изначально намерены вредить правам граждан данной страны, то в этом случае захватчики лишают себя обоюдных обязательств, т.к. самим вторжением ставят себя вне всякого права.

Для того, чтобы преодолеть выявленные затруднения, Йонг Ким предлагает рассмотреть кантовскую позицию сквозь призму следующих моментов.

Во-первых, долг правдивости представлен у Канта в трех измерениях: *индивидуально-этическом*, *социально-этическом* и *позитивно-правовом*. При нарушении этого долга в первом и третьем измерениях, по его мнению, не происходит отрицания соответствующих прав. Так, неправдивое высказывание в адрес злоумышленника не отрицает чьего-либо права и не является наказуемым с точки зрения позитивного права, а также будет лишь условным (эвентуальным) отрицанием человеческого достоинства. Ким признает только социально-этический аспект долга правдивости, который основан у Канта на праве человечества. По его мнению, требование формального долга имеет «предупреждающую функцию», которая заключается в «предупреждении действий, которые избегают позитивно-правового или материального бесправия, но все же являются антиобщественными»¹⁶. Ведь Кант видит опасность того, что редукция к «долгу правдивости только по отношению к определенным людям» исключает принцип широкого долга, т.е. обязанности по отношению к обществу или человечеству и по отношению к самим себе.

Во-вторых, по мнению Кима, кантовский запрет на неправдивые высказывания позволяет избежать подтачивания идеи общественного договора. При этом обоснование общества и права у Канта существенно отличается от подобного обоснования у Констан. Если Констан исходит из материального долга, то тогда формальный долг находится в постоянной неясности: как точно определить, кто имеет

право на нашу правдивость, а кто его не имеет? Для Канта именно право человечества, требующее безусловной правдивости в общении, является условием возможности общества, а потому ложь не допустима без всяких исключений.

В-третьих, Ким рассматривает долг правдивости в контексте позитивно-правового требования «не навреди» и приходит к выводу, что современное право ориентировано на врожденное право, предполагающее долг «не навреди», который должен подчинить себе долг правдивости. В связи с этим он предполагает, что если в будущем будет утвержден позитивно-правовой критерий «*преднамеренности*» действия в качестве принципа применения долга правдивости, то «неправдивое высказывание может иметь не только право, но может стать материальным долгом по отношению к другому»¹⁷. А значит, доброе намерение спасти человека будет превращать ложь из «преступления» (*mendacium*) в правомерно неправдивое высказывание или ложь по долгу (*falsilogium*).

Вновь мы встречаемся с чудесным «спасением» лжи с помощью доброго намерения. Не случайно же А.Гусейнов назвал ее «уловкой сатаны». Хитроумная уловка как раз состоит в том, чтобы переименовать «ложь во спасение» или «ложь по необходимости» в другое понятие, которое бы смягчило ее негативное значение и сделало бы простительной, а то и обязательной в условиях конкурентно-враждебного сосуществования людей. При этом изощрения могут быть самыми разными, однако в любом из этих случаев мы будем иметь дело, по словам Б.Бехлеса, с «намеренной неправдивостью в выражении своих мыслей», т.е. с ложью¹⁸. Намерение говорящего не имеет решающего значения, т.к. есть факт несоответствия мысли и слова, за который человек должен отвечать.

Если глубоко продумывать применение принципа «не навреди» в ситуации L, то чтобы «не навредить» нужно ясно *понимать* сложившуюся ситуацию и *знать*, как поведут себя ее участники при тех или иных условиях. Например, если я впускаю в дом преследуемого человека, то сам оказываюсь в опасности быть убитым вместе с ним. Поэтому я могу и не впустить его и буду прав. Ведь у преследуемого лица есть право на самооборону и нет права подвергать опасности жизнь другого человека. Он может лишь *просить* о помощи других граждан (взывая к их состраданию), но *требовать* ее по праву может только от специальных субъектов, т.е. представителей правоохранительных органов или других государственных служб. Поэтому если мы не можем знать, приведет ли благонамеренная ложь к положительному результату (спасению жизни), то и не должны возводить *преднаме-*

ренность в правовой критерий применения долга «не навреди». Чтобы «не навредить» по праву я, должен **знать** допустимые средства и степень их эффективности. Последняя будет очень проблематичной для любого рода обмана.

И в заключение статьи Ким пытается вернуться к социальной потребности в широком долге правдивости. В связи с чем он утверждает, что «кантовская статья о лжи является не философско-правовым сочинением в широком смысле, а социально-этическим в узком смысле, потому что охватываемой в статье областью публичности является не только позитивное право, но и политика, которая соответственно охватывает социальное»¹⁹. Автор пытается сместить внимание с трудностей правового обоснования долга правдивости на социально-политические отношения, которые очевидно нуждаются в широком применении долга правдивости, но вместе с тем должны определяться нормами права.

Допущение права на ложь в правовой сфере неизбежно ведет к практике оправданного обмана в социальной и политической жизни общества. Понимая опасность оправданной лжи, он все же остается непоследовательным кантианцем.

Прямую защиту кантовской моральной позиции предпринимает немецкий ученый Мартин Габел в своей семинарской работе, выполненной в Майнцском университете в 1991 году, под названием «Кант: лгать ли из человеколюбия?»²⁰. Габел формулирует очень важный для нашего исследования вопрос: *почему Кант исключает умолчание в качестве возможного решения проблемы?* По мнению Габела, в этом состоит существо всего кантовского этического учения, ибо правдивость рассматривается Кантом в качестве «базиса всех договоров, основанных на обязанностях», и, по сути, является «фундаментальной нормой, без которой не может существовать общественная жизнь, осуществляемая в правовых формах»²¹. Отсюда неправдивость будет нарушением права человечества, а т.к. она является намеренным, т.е. свободным действием, то спонтанно начинает собственный каузальный ряд и ведет к новому бесправью. Габел акцентирует внимание на том, что «ложь коренится в свободе», а потому за последствия лжи каждый должен быть ответственен. При этом ссылка на возможные негативные последствия лжи не может быть признана основанием кантовской трансцендентальной аргументации, т.к. обязанность быть правдивым и ее нарушение имеют ноуменальное происхождение, а эмпирические следствия зависят не только от этой умопостижимой причины.

Мы должны говорить правду не потому, что можем попасть с помощью лжи в более худшее положение, а потому что так требует объективный закон нашего разума. Поэтому, по словам современного философа, «для обоснования этики не пригодна случайность». Тот, кто опирается на свое благоразумие и пытается рассчитывать на благополучные последствия своих неправдивых высказываний, тот должен быть готов к неожиданным последствиям своего легкомыслия.

Вместе с тем Габел недооценивает правовой характер кантовского запрета лжи. Он считает, что «проблематика правовой общности не лежит в основе запрета лжи, а вытекает из основополагающего назначения разумного существа к свободному согласованию с собой и другими»²². Он полемизирует с О.Хеффе, который указывает на фундаментальное значение правдивости для существования общества, и в противовес ему утверждает, что люди хотят заключать договоры и именно для этого говорят неправду. Кантовское требование безусловной правдивости представляется Габелу, прежде всего, как условие сохранения человеческого достоинства, а вытекающие из него правовые импликации имеют второстепенное значение, как и последствия лжи. С этим утверждением современного немецкого философа можно было бы согласиться, если не принимать во внимание радикальное кантовское положение о необходимости *юридического наказания за благонамеренную ложь*.

Ложь изначально оказывается не правовым действием, а потому ее возможные последствия важны для правовой оценки, ибо они затрагивают свободу других лиц (а вместе с ней и их собственность в широком смысле). Моральная оценка неправдивости может оказаться неопределенной (о чем свидетельствует многообразие мнений в защиту «лжи во спасение»), а юридическое вменение вины требует ясного и общезначимого представления о составе правонарушения.

Кантовское требование наказания за человеколюбивую ложь в ситуации L оказывается чрезмерным для Габела, стремящегося защитить этику Канта от многих обвинений и фальсификаций, таких как формализм, бесчеловечность и безрассудство. Его аргументация строится только на посылке, что *ложь уничтожает человеческое достоинство и противоречит умопостижаемому назначению человека как самоценной личности*. С этим утверждением действительно нельзя не согласиться, но оно будет иметь только моральное значение, зависеть от индивидуального решения человека. Когда же мы сталкиваемся с неразумной действительностью в виде человеческого произвола и насилия (в том числе и с различными видами обмана), возникает потребность в защите от этих действий, не только посягающих на мое

достоинство, но и нарушающих мои материальные права. Одно лишь моральное осуждение лжи ведет к тому, что она во многих случаях оказывается прощительной, а с ее последствиями мы должны смириться. Автору приходится уповать на бесконечный процесс приближения действительности к разумности (почти по аналогии с Гегелем), хотя видимые формы и признаки этого приближения остаются не проясненными.

Проблема соотношения правдивости и свободы получила обсуждение в статье Георга Ремпа (Бонн) «Язык свободы. Кантовское морально-философское понимание языка», опубликованной в том же № 95 журнала «Кант—штудиен»²³. Ремп возвращает нас к определению лжи как «преступления человека против своего собственного лица». *Почему именно «преступление»?* По мнению современного немецкого философа, для разъяснения этого вопроса следует учитывать телеологическую аргументацию Канта, в соответствии с которой говорить неправдиво означает преследовать цель, противоположную «естественной целесообразности его способности сообщать свои мысли»²⁴.

Сама форма неправдивых высказываний отрицает личность говорящего и является «**инструментализацией человека**», с помощью которой физический субстрат применения языка будет использоваться только как средство. Поэтому Кант называет человека, принимающего максимум неправдивости, «говорящей машиной» («*Sprachmaschine*»)²⁵.

Естественная целесообразность в применении языка, по мнению Ремпа, должно рассматриваться именно в контексте кантовского учения о добродетели как учения о свободе. Цели, которые должны быть определены в учении о добродетели, могут быть *естественными* для человека только внутри практической философии, а не в философии природы. «*Естественной*» *будет такая цель применения языка, которая делает человека свободным*. Если человек использует свой язык только для реализации природных склонностей, то он будет той самой «говорящей машиной», полностью подчиненной природным закономерностям. Следовательно, такому применению языка чуждо безусловное требование правдивости, а значит, и назначение человека сводится к одному лишь физическому существованию.

Ремп ставит перед собой задачу показать роль правдивости в комплексном понимании языка. Заповедь правдивости принадлежит к артикуляциям принципа обязательности. Подобные артикуляции предполагают внутреннюю дифференциацию субъекта как морального и физического существа для того, чтобы выйти из состояния

автономии (самодостаточной воли) и приобрести статус моральной автократии. Ибо, как отмечает современный философ, «феномены обязательности не могут быть полностью сведены к принципу автономии», только через артикуляцию в автократию возникает понимание различия между обязываемым и обязывающим²⁶. Моральная автократия позволяет осуществить самодифференциацию морального субъекта на интеллигибельное и феноменальное Я, при которой интеллигибельное становится господствующим над другими, а феноменальное — господствующим над самим собой. Отсюда момент господства приобретает особые черты: обязывающий и обязываемый находятся в одном субъекте, но при этом внутренне дифференцированы. Их согласие возможно только с помощью артикуляции заповеди правдивости, исполнение которой обнаруживает внутреннее единство интеллигибельного и феноменального Я и является не стратегическим применением языка, которое не противоречит его естественной целесообразности. В то же время Ремп подчеркивает противоречивость лжи, которая состоит в том, что «слова означают знаки того, что говорящий что-то хочет, в то время как в своих мыслях он этого не хочет»²⁷. Таким образом, противоречие имеет место между способностями *мыслить и выражать свои мысли*.

Не стратегическое использование языка предполагает принципиальное моральное обязательство, реализующееся в идентичности языка и самого говорящего субъекта, ибо высказывания не являются рефлекторной деятельностью говорящего, а выражают свободную дифференциацию (дистанцирование) по отношению к предметам мира. Если человек отказывается от такой свободной дифференциации через правдивые высказывания или от свободного отношения к вещам и лицам, то он теряет свою личность и язык. По словам Ремпа, «ложь предполагает способность различать между языком и вещами в качестве свободного отношения»²⁸. Ведь я могу лгать, а могу и не лгать — в этом состоит моя автократия. Выбор зависит от меня, и в нем нет ничего предопределенного. Такое свободное отношение к миру является условием возможности артикуляции правдивости, и вместе с тем сама правдивость оказывается свидетельством возможности свободного отношения к вещам.

Кант понимает ложь как принцип чисто *стратегического применения языка*, в котором субъект обнаруживает себя несвободным, идентичным не с собой, а со своим объектом, точнее зависящим от объекта своих намерений. Как отмечает Ремп, моральность должна быть представлена в форме правдивости, выражающей ту самую свободу внутри применения языка, действительность которой может показаться проблематичной для субъекта чувственного опыта.

Если язык есть «свободное высказывание о вещах», то правдивость будет ничем иным, как *языком свободы*, который не позволяет человеку превратиться в «говорящую машину». Для нас также интересно небольшое примечание современного немецкого философа о том, что «кантовский ход мысли ведет к правовому пониманию языка»²⁹. Право трансформирует моральность внутреннего Я в различных формах внешних взаимодействий людей, то тогда право должно представлять собой условие возможности языка в соответствии с его моральным понятием. По его словам, право должно систематически предполагать язык, так что всегда, когда язык оказывается успешным в человеческом смысле в отличие от процесса животной реакции говорящей машины, уже должно возникнуть правовое отношение между людьми, т.е. по меньшей мере гражданское состояние во временном смысле. Георг Ремп полностью созвучен с Кантом в том, что правовое состояние общества невозможно без подлинного языка свободы или правдивости.

Среди сторонников морально-правового учения Канта есть мнение, что кантовский безусловный запрет лжи является «провокацией» – вызовом современности. Например, об этом говорит Беатриса Химмельманн (Берлин) в своем докладе на Кантовском конгрессе 2000 года «Кант о лжи как проблеме практической философии», указывая на *ненадежность* констановского ограничения долга правдивости³⁰. Ложь служит производству ложной действительности для других и по отношению к самому себе. Поэтому она является для Канта «зерном всякого зла».

Почему же речь идет о «провокации» со стороны великого философа? Обычно это связывают с радикальным требованием юридического наказания даже за благонамеренную ложь. Неужели такое наказание будет когда-нибудь установлено?

Этому вопросу, дающему повод говорить о «провокации», можно противопоставить другой вопрос: *каким образом мы должны быть защищены от негативных последствий лжи в нашей повседневной жизни?* Такая постановка вопроса точнее показывает нацеленность Канта на то, чтобы раскрыть предпосылки, препятствующие реализации внешней и внутренней свободы каждого разумного существа и сообщества в целом. Тем более, что без совершенствования правового регулирования общественных отношений не будет очевиден и моральный прогресс. Эту мысль Кант высказывает в своем позднем сочинении «Спор факультетов»: «Не во все возрастающем количестве *моральности* в образе мыслей, а в увеличении продуктов ее *легальности* и в соответствующих *долгу* поступках, какими бы мотивами они

ни были продиктованы, т.е. в добрых *деяниях* людей, все увеличивающихся и все более удачных, следовательно, в проявлениях нравственного начала в человеческом роде, только и можно полагать главный итог его изменения к лучшему. — Ибо мы основываем свое предсказание на эмпирических данных (на опыте), а именно — на физической причине наших поступков, поскольку они происходят, т.е. сами суть явления, а не на моральной, содержащей понятие долга по отношению к тому, что должно произойти, причем это понятие может быть установлено только чисто а priori»³¹.

Для понимания этого кантовского фрагмента нужно иметь в виду, что действие, совершаемое по законам свободы, имеет два момента: во-первых, оно представляет собой *материальное выполнение* долга согласно законам конформативности действия, а во-вторых, является *формальным выполнением* долга из уважения к закону. Первый момент ведет к легальности действия, второй — к его моральности. Моральность действия не обнаруживается в явлении. **Моральность остается свойством умопостигаемого характера.** Значит, одна лишь **легальность действия** может служить для нас надежным ориентиром реализации свободы. Законосообразность поступков или легальность действий является, по Канту, единственным условием исторического прогресса, ибо только *эмпирический характер* человека может «продвигаться» во времени и совершенствоваться, в отличие от *умопостигаемого характера*, который находится вне времени и пространства, а значит, не может изменяться.

В этом философско-историческом объяснении Кант последовательно применяет метод ньютоновского естествознания, который ориентирован на **познание** эмпирических явлений и их закономерных отношений в сфере возможного опыта. А т.к. человеческая история подчиняется законам природы, то предвидеть ее развитие можно только на основе материальных результатов человеческой деятельности, т.е. на основе результатов технического творчества человека и достижений прагматического благоразумия, наиболее отчетливо выраженных в государственном и международном законодательстве и практике правовых отношений. Плоды легальности человеческих действий могут наблюдать все разумные существа, и могут содействовать их увеличению независимо от индивидуальных представлений о счастье и от уровня морального сознания. Если человек хочет быть свободным, то это его природное назначение должно реализоваться в истории, независимо от божественного содействия.

Кантовское учение об *эмпирическом* и *умопостигаемом* характере человека, лежащее в основе его практической философии, подверглось критическому анализу современного российского философа Ярослава Слинина в статье «Этика Иммануила Канта» (2000)³². Наш

современник намерен совершить очередную ревизию кантовского наследия, находясь при этом под сильным влиянием шопенгауэрской интерпретации. Смысл его ревизии заключается в том, чтобы опровергнуть кантовское положение о свободе человека, исходя из скрытых интенций его этического учения. Слинин утверждает: «...если как следует разобраться, то станет ясно, что его (Канта. — А.М.) концепция умозрительного и эмпирического характеров не является органически необходимой частью его этики. Она есть не что иное, как дань поголовно господствовавшим в его время детерминистическим убеждениям галилеевской науки и традиционной протестантской теории предопределения»³³.

В итоге Кант обвиняется в скрытом «квази-абсолютном детерминизме», согласно которому человек должен отвечать за все свои поступки, несмотря на то, что его поведение фактически полностью детерминировано и не зависит от его воли. Этот вывод делается на основе некорректной интерпретации понятия умопостигаемого характера. Автор пишет: «Из того, что умопостигаемый характер не подчинен никаким условиям времени, можно сделать вывод о том, что он обладает такими свойствами, как изначальная заданность, неизменность и постоянство. Сам по себе умопостигаемый характер нам не известен, поскольку является “характером вещи в себе”. О его конкретных особенностях мы узнаем опосредованно, знакомясь с эмпирическим характером, который представляет собой не что иное, как явление умопостигаемого характера»³⁴. Сразу бросается в глаза явное противоречие в рассуждении современного философа. Если умопостигаемый характер нам «неизвестен», то откуда мы *знаем*, о таких его свойствах, как «изначальная заданность», «неизменность» и «постоянство». Сам Кант косвенно говорит об этом в «Критике чистого разума», подчеркивая, что ни один эмпирический характер не может обнаружить качеств умопостигаемого характера, так же как «явление» не может раскрыть свойств «вещи в себе»³⁵.

Слинин додумывает за Канта и вслед за Гегелем и Шопенгауэром пытается «раскрыть» сущность вещи в себе. Но мы должны признать такое додумывание не основательным, ибо считать умопостигаемый характер чем-то даруемым человеку с самого рождения, по меньшей мере, некорректно. К сожалению, А.Слинин не обращает внимания на кантовское разъяснение этого понятия как «способа мышления», а точнее, способа морального мышления, или свободного мышления. В «Критике чистого разума» Кант еще не поясняет различие между «способами мышления», это он сделает в «Основоположении к метафизике нравов» и «Критике практического разума».

Предполагаемый умопостигаемый или интеллигибельный характер относит человека к «интеллигибельному», т.е. моральному миру, «в понятии которого, — пишет Кант в “Каноне чистого разума”, — мы отвлекаемся от всех препятствий для нравственности (от склонностей)» и можем мыслить все разумные существа «творцами своего собственного и вместе с тем чужого прочного благополучия»³⁶. Если бы умопостигаемый (моральный) характер был предопределен у Канта, то не могло бы идти речи о какой-либо «перемене» или «революции в способе мышления», от которой, собственно, и зависит вступление человека на путь свободного самоутверждения в мире.

Мы вполне согласны с начальным тезисом Слинаина, что «Кант — философ свободы», и можем согласиться с выводом петербургского философа, что «ноуменальный характер жестко и однозначно управляет моими поступками», если человек смог его выработать и подчинить ему свои склонности. Но мы не можем принять такое произвольное следствие: «Получается, что все мое поведение заранее задано моим единственным изначальным выбором. Можно ли в таких условиях сказать, что я свободен поступать так или иначе в каждой конкретной ситуации? Ясно, что нет. Никаких альтернатив в моем поведении не имеется: в каждой данной ситуации я с необходимостью поступаю так, как того требуют мои умозрительный и эмпирический характеры»³⁷.

Действительно, по Канту, я действую в соответствии с этими характеристиками, но они принципиально разные: либо преобладает один, либо другой, и альтернативы больше нет. Либо я лгу ради корыстного интереса, либо я воздерживаюсь от соблазнительного обмана — в этом будет состоять мое свободное решение. И если бы я не мог отказать от соблазнительного обмана, тогда стоило бы говорить о предопределенности моих поступков. Кант как раз и размышляет над тем, **почему я могу и должен отказаться от лжи.**

Одним из способов отказа от лживых свидетельств является умолчание, которому уделяет особое значение известный отечественный философ Эрих Соловьев. По его мнению, «Кант полемизировал столь запальчиво и страстно, что отождествил требование “никогда не лгать” с требованием “всегда говорить правду” и проскочил мимо возможности, скупо означенной в других его сочинениях, — возможности умолчания, мужественного и бескомпромиссного отказа от ответа».³⁸

Попробуем проанализировать возможность использования в ситуации L так называемого *права на умолчание*. Для этого мы будем использовать формально-логическую схему «логического квадрата».

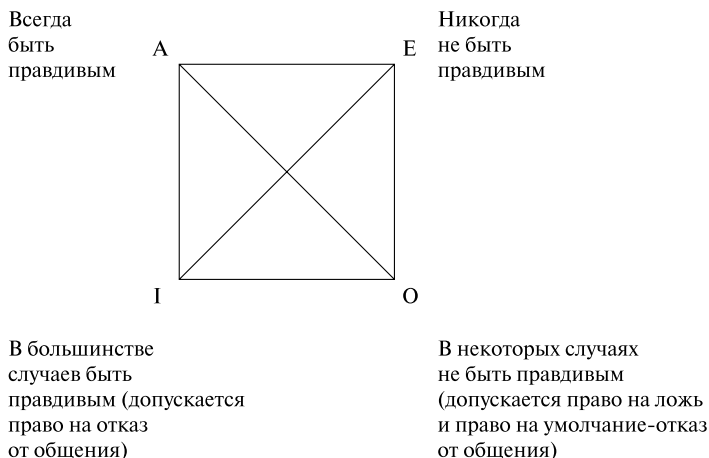


Схема № 1

С помощью логического квадрата мы можем наглядно представить отношения между суждениями, выражающими различные требования и состояния человеческой правдивости и лживости. Наибольший научно-практический интерес представляет логическое отношение «частичной совместимости» между суждениями I-O, т.к. они оба претендуют на истинность и тем самым задают разные морально-правовые требования, существенным образом влияющие на практику человеческих взаимоотношений.

Основной вопрос, который нас интересует, звучит так: в каких случаях (при каких условиях) я могу быть неправдивым? Согласно нашей схеме этот вопрос соответствует суждению O и допускает *право на ложь и право на умолчание*.

Как полагают Б.Констан, А.Шопенгауэр и др., право на ложь, а тем более право на умолчание, вполне допустимы, во-первых, **в качестве «ответного оружия» при опасности для жизни и собственности не только моей, но и других людей**; во-вторых, **при исполнении своего служебного долга**, например политика, разведчика, дипломата, врача, юриста и т.д. Однако, как отмечает Кант, при допущении права на ложь человеческое общение становится бессмысленным, т.к. многие могут лгать по праву и вводить в заблуждение остальных, препятствуя их любознательности и развитию многих задатков.

Право на ложь представляется необходимым в условиях полу-враждебной конкурентной общественной жизни, основанной на частно-собственнических интересах большинства и нуждающейся в регулировании на основе публичных законов. Оно освобождает многих людей от ответственности за целесообразный обман и вместе с тем вступает в конфликт с моральным повелением совести — «не лги».

Частичное разрешение этого конфликта возможно при переходе к другому совместимому суждению I, которое предполагает отрицание права на ложь ради соблюдения морального принципа «не лги». При этом сохраняется посредствующее условие, гарантирующее нашу личную автономию и неприкосновенность жизни и собственности — это **право на отказ от общения** с теми лицами, которые пытаются насильственно вторгнуться в нашу жизнь и собственность. Это право Кант считает следствием одной из основных правовых обязанностей, а именно обязанности «не поступать ни с кем не по праву (*neminem laede*), даже если тебе ради этого надо будет прекратить всякую связь с остальными и избегать всякого общества (*lex iuridica*)»³⁹. С помощью отказа от общения со злоумышленником, нечестным политиком или соперником мы можем сохранить собственное достоинство и остаться в пределах правовой общности. Это особенно важно, когда затрагиваются интересы третьих лиц, и когда наши знания могут использоваться ими во вред. Например, если расскажешь всю правду о своих товарищах врагам, то можешь оказаться виновником их ареста и гибели.

Таким образом, *отказ от общения (умолчание)* позволяет выполнить моральное требование «не лги», но в то же время оставляет само человеческое общение *неполноценным*, т.к. многие люди предпочитают воздерживаться от общения с теми, кто может потенциально им угрожать или может нанести урон их «собственности» (понимаемой в широком кантовском смысле). Многие люди умалчивают не только о своих недостатках, но и о многих достоинствах, достижениях, успехах, новых открытиях из-за опасения, что эта информация может вызвать зависть у других или вызовет другие негативные эмоции у окружающих. Тем более что в традиционных обществах, вступающих в новые буржуазно-демократические отношения (например, как в нынешней России), всякая самостоятельность и оригинальность, не получившая одобрения властей, оказывается возмутительной и наказуемой.

Человеческий практический разум не может остановиться на негативном морально-правовом требовании «не лги», допуская при этом значительное ограничение во взаимном общении между людьми с помощью права на умолчание. Он требует от нас «всегда быть

правдивыми» и поступать по совести, несмотря на обстоятельства и возможные последствия. Это безусловное повеление разума вступает в явный конфликт с нашей прагматической заинтересованностью в сохранении жизни, собственности, и в целом — «счастья». Этот конфликт может доходить до трагических развязок, если в сообществе сохраняются полувраждебные (злобные) общественные отношения. Как говорит Кант в своих «Лекциях по этике», правдивый человек сильно рискует собой в таком сообществе⁴⁰.

Поэтому до тех пор, пока люди остаются злыми и корыстными в своих желаниях и поступках, требование «всегда быть правдивым» остается нравственным идеалом или путеводной нитью, которая должна направлять развитие человеческого общества к лучшему, более совершенному морально-правовому состоянию. Следовательно, безусловное кантовское требование правдивости в реальной человеческой практике нуждается в дополнении **правом на умолчание**, представляющем собой *временный отказ от общения* с теми людьми, которые могут угрожать жизни, собственности или препятствовать исполнению служебного долга.

Несомненно, мы не можем отказаться от морально-правового идеала безусловной правдивости, но при этом нам важно знать пути приближения к нему, т.е. способы совершенствования самих себя и других людей, а это есть одна из *главных педагогических задач*.

То, что Кант допускает право на отказ от общения с людьми, нарушающими мое право, является одновременно важнейшим средством нравственного воспитания тех, кто злоупотребляет своей свободой и не проявляет должного уважения ко всем членам сообщества.

Отказываясь с ними общаться, мы попросту игнорируем их, проявляем к ним свое презрение и, по сути, лишаем их уважения. Именно это предписывает делать Кант по отношению к детям, которые лгут и совершают другие безнравственные поступки. В лекциях «О педагогике» немецкий философ пишет: «Лишить их уважения — вот единственное целесообразное наказание за ложь»⁴¹.

Кроме того, отказывая некоторым людям в общении, мы лишаем их самого приятнейшего из удовольствий — самого человеческого общения, демонстрируя закрытость (непроницаемость) своего внутреннего мира. Совсем не случайно Кант относит **правдивость и общительность** к важнейшим принципам характера, которые должны формироваться с раннего детства. Правдивость «составляет основную и существенную черту характера. Тот, кто лжет, не имеет никакого характера». «Нужно, чтобы дети были откровенны, а их лица сияли таким же весельем, как солнце. Только радостное сердце способно на-

ходить удовольствие в добре», — говорит великий философ⁴². Именно в непосредственном откровенном общении дети учатся большинству навыков и правил совместной жизни, познают других людей: их характеры, нравы, привычки, и приучаются быть общительными и приятными.

Когда дети становятся взрослыми, то многие ошибки и недочеты их воспитания сразу же обнаруживаются и порождают множество жизненных проблем, решение которых возможно чаще всего через их морально-правовое самосовершенствование. Кант определяет четкий ориентир для такого самосовершенствования: «Ложь делает человека предметом всеобщего презрения; это — средство лишить его самого уважения и той веры, которую каждый должен питать к себе»⁴³.

Без признания этой основной обязанности перед самим собой («не лги») человек не может преодолеть зависимость от своих животных (эгоистических) склонностей и выйти на более высокий уровень мыслительной деятельности и понимания жизни, на котором он сознает свою самоценность в качестве морального лица, обладающего достоинством в сообществе других моральных лиц.

Признавая моральную обязанность «не лгать» перед самим собой, человек, по Канту, должен по-новому выстраивать свои отношения с другими людьми, т. е. должен вступать с ними в правовую общность, в которой «каждому может быть сохранено свое»⁴⁴. Правовая гарантия сохранности «моего» и «твоего» позволяет укреплять доверительные отношения между согражданами и расширять сферу общения, создавать условия для всеобщего морального совершенствования.

Из этого следует, что частная правовая задача предполагает и ведет к решению общезначимой и перспективной педагогической задачи — морального совершенствования всего общества. Поэтому дело личного совершенствования человека оказывается необходимым условием развития всего общества.

В деле воспитания нельзя обойтись без нравственного наказания, предшествующего юридическому наказанию. По мнению Канта, отказ от общения со злоумышленником или человеком, нарушающим нравственные нормы, является именно нравственным наказанием, когда другому «отказывают в уважении и любви». «Один презрительный взгляд» будет, по Канту, целесообразным наказанием лжецу или подлецу, не говоря уже о потере к нему делового доверия и возможности экономического сотрудничества.

Таким образом, *отказ от общения* является необходимым условием морально-правового совершенствования общественной жизни; именно тем условием, которое опосредует реализацию безусловного морально-правового требования практического разума «всегда быть

правдивым» и тем самым снимает остроту противоречия между безусловным требованием категорического императива и естественным (прагматическим) стремлением людей к счастью. Видимое нашим рассудком противоречие между моральным долгом и счастьем в применении к обязанности быть правдивым может быть «снято» с помощью **правомерного отказа от общения с людьми**, нарушающими наше право или стремящимися использовать нас только как «средство». Искоренить данное противоречие мы не в силах, потому что обладаем той самой двойственной природой «феноменальных» и «ноуменальных» существ, которые призваны к тому, чтобы отстаивать свое высшее моральное назначение «в борьбе».

Поэтому временным тактическим и одновременно педагогическим приемом в этой «борьбе» можно считать отказ от общения, право на которое должно защитить нашу жизнь и собственность от несправедливых воздействий и неправомερных посягательств.

Кант ясно понимает временное и тактическое значение права на умолчание, поэтому считает его промежуточным условием, которое может иметь неопределенный характер. А именно умолчание, по Канту, есть проявление скрытности, граничащей, — по его же словам, — «с нечестностью». Если умолчание станет постоянным качеством, то человек превратится в скрытное и необщительное существо. Если умолчание будет редким и вынужденным, то оно будет ориентировано на долг правдивости, а значит, не будет тяготеть к нечестности.

Из этого следует, что *обоснованное (правомерное) умолчание* не должно признаваться «исключением» из долга правдивости, так как оно (согласно нашей схеме № 1) относится к суждению I («В большинстве случаев быть правдивым»), а значит, является качеством, не противоречащим суждению A («Всегда быть правдивым»). Противоречить идеальному требованию будет необоснованное (произвольное) умолчание, которое относится к суждению O («В некоторых случаях не быть правдивым») и является свойством, дополняющим право на ложь.

Итак, **обоснованное умолчание** предполагает *право на отказ от общения, необоснованное (произвольное) умолчание* является *скрытностью*, «граничащей с нечестностью», находящей себе мнимое основание в праве крайней нужды.

Обоснованное умолчание является временным отказом от общения с людьми, нарушающими мое право. Значит ли это, что такой отказ от общения может разрушить общество и породить всеобщее недоверие? Можно проверить это сомнение с помощью процедуры универсализации данной максимы: хочу ли я, чтобы в случае моего неправомерного отношения к другим людям все общество отказало бы мне в общении? Мне не хотелось бы оказаться в полной изоляции. В то

же время, если все общество откажется общаться с человеком, нарушившим мое право, то это вовсе не будет основанием для недоверия между добропорядочными гражданами, они, наоборот, продемонстрируют свою солидарность в защите прав и свобод каждого гражданина.

Кроме процедуры универсализации мы можем привести и другие аргументы. Во-первых, отказ от общения будет временным, а во-вторых, он будет следствием правовой обязанности. Следовательно, правомерный отказ от общения не будет «исключением» из безусловного требования правдивости, т.к., с одной стороны, относится к негативному моральному требованию «не лги», а с другой – является необходимым следствием фундаментальной правовой обязанности («Не поступай с кем-либо не по праву»), которая предназначена гарантировать и обеспечить «минимум моральности» в человеческих отношениях даже ценой временного отказа от общения с людьми.

По всей видимости, кантовское морально-правовое требование безусловной правдивости, высказанное в статье против Констанана, допускает временный правомерный отказ от общения:

- 1) в качестве своего необходимого правового следствия;
- 2) в качестве морального действия в соответствии с моральным требованием «не лги»;
- 3) как важнейшего педагогического приема, предназначенного заслуженно лишить некоторых людей высшего в мире удовольствия и пробудить в них голос совести или деятельность чистого практического разума.

Необходимо тщательно проверить возможность такого допущения и определить сферу применения права на отказ от общения. *Это право может действовать при нарушении моих прав и прав других людей.* Если бы в известной ситуации Л Кант не был предельно строг и последователен (противопоставляя безусловный долг правдивости возможным «исключениям» из него), то отказ от ответа на вопрос злоумышленника можно было бы рассмотреть как возможный способ морального разрешения ситуации. Но т.к. вопрос злоумышленника затрагивает право третьего лица, которое может самостоятельно защищаться в пределах вынужденной самообороны, то это исключает право на ложь как сомнительное «ответное оружие», а вместе с ним исключает и необоснованное умолчание, противоречащее долгу правдивости (А-О по схеме № 1).

Подводя итог нашего анализа кантовского запрета на ложь, мы обращаем внимание на то, что практическая реализация этого запрета через *право на умолчание* является очень непростой задачей, требующей серьезного и основательного продумывания, не говоря уже о некоторых случаях вынужденного *права на ложь*, стоящего под этим

запретом. Современное российское общество нуждается в таком осмыслении, т.к. начинает вырабатывать новые правила общения и поведения. И не использовать наследие великих классиков, наверное, было бы просто грешно.

Примечания

- ¹ *Liessmann K.* Der Wille zum Schein. Über Wahrheit und Lüge, 2004. S. 1. <http://homepage.univie.ac.at/konrad.liessmann/schein.pdf>
- ² См.: *Шопенгауэр А.* Об основе морали // Свобода воли и нравственность. М., 1992. С. 182.
- ³ В 1797 г. развернулась полемика между французским писателем и политиком Б.Констаном и немецким философом И.Кантом по поводу применения принципа правдивости в чрезвычайных жизненных ситуациях. Кант ответил Констану в статье «О мнимом праве лгать из человеколюбия». Анализ этой полемики см. в моей книге «Право на ложь: от Канта до современности» (М.—Пенза, 2005. С. 54–75).
- ⁴ *Constant B.* Über politische Reaction // Kant und das Recht der Lüge. Würzburg, 1986. S. 24.
- ⁵ *Гусейнов А.А.* Этика Троцкого // *Гусейнов А.А.* Язык и совесть: Избр. социально-филос. публицистика. М., 1996. С. 62.
- ⁶ Там же. С. 63.
- ⁷ Речь будет идти о так называемой ситуации L, которая является предметом полемики между Кантом и Констаном. Она может быть задана следующим вопросом: должны ли я солгать в ответ на вопрос злоумышленника, не скрылся ли в нашем доме преследуемый им наш друг? (См.: *Кант И.* О мнимом праве лгать из человеколюбия // *Кант И.* Соч.: В 8 т. Т. 8. М., 1994. С. 256–262).
- ⁸ *Гусейнов А.А.* Красно поле рожью, а речь ложью // *Гусейнов А.А.* Язык и совесть: Избр. социально-филос. публицистика. С. 102.
- ⁹ Там же. С. 104.
- ¹⁰ См.: *Мясников А.Г.* Оценка ситуации L с точки зрения уголовного права Российской Федерации // Право на ложь: от Канта до современности. М.—Пенза, 2005. С. 195–202.
- ¹¹ *Kim J-G.* Kants Lügenverbot in sozialetischer Perspektive // Kant-Studien 95. Heft 2. Jahrg. 2004. S. 226–234.
- ¹² См.: *Schwarz W.* Kant's Reputation of Charitable Lies // Ethikal Theory /Ed. James Rachels. N. Y., 1998. Vol. 80, 64; *Hofmeister H.* Truth and Truthfulness: A Reply to Dr. Schwarz // Ethics. Vol. 82, 263.
- ¹³ *Kim J-G.* Kants Lügenverbot in sozialetischer Perspektive. S. 228.
- ¹⁴ Ibid.
- ¹⁵ Ibid. S. 229.
- ¹⁶ Ibid. S. 231.
- ¹⁷ Ibid. S. 232.
- ¹⁸ См.: *Böhles B.* Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen – Der Begriff der Lüge bei Immanuel Kant, 2004. S. 4. // www.Hausarbeiten.de/
- ¹⁹ *Kim J-G.* Kants Lügenverbot in sozialetischer Perspektive. S. 232–233.
- ²⁰ См.: *Gabel M.* Kant: Aus Menschenliebe lügen? 1991 // www.Hausarbeiten.de/
- ²¹ Ibid. S. 6.
- ²² Ibid. S. 13.

- ²³ См.: *Römpf G.* Die Sprache der Freiheit. Kants moralphilosophische Sprachauffassung // Kant-Studien 95. Heft 2. Jahrg. 2004, S. 182–203.
- ²⁴ *Кант И.* Метафизика нравов // *Кант И.* Указ. изд. Т. 6. С. 472.
- ²⁵ Там же. С. 473.
- ²⁶ *Römpf G.* Die Sprache der Freiheit. Kants moralphilosophische Sprachauffassung. S. 187.
- ²⁷ Ibid. S. 190.
- ²⁸ Ibid. S. 196.
- ²⁹ Ibid. S. 194–195.
- ³⁰ См.: *Himmelmann B.* Kant über der Lüge als Problem der praktischen Philosophie, 2000 // www.hu-berlin.de/phil/kantkongress/7/
- ³¹ *Кант И.* Спор факультетов. Калининград, 2002. С. 216.
- ³² *Слинин Я. А.* Этика Иммануила Канта // Очерки истории классического немецкого идеализма. СПб., 2000. С. 154–206.
- ³³ Там же. С. 202.
- ³⁴ Там же. С. 187.
- ³⁵ См.: *Кант И.* Критика чистого разума // *Кант И.* Указ. изд. Т. 3. М., 1994. С. 413–415.
- ³⁶ Там же. С. 591.
- ³⁷ *Слинин Я. А.* Этика Иммануила Канта. С. 190.
- ³⁸ *Соловьев Э. Ю.* И. Кант: взаимодополнительность морали и права. М., 1992. С. 116–117.
- ³⁹ *Кант И.* Метафизика нравов // *Кант И.* Указ. изд. Т. 6. М., 1994. С. 260.
- ⁴⁰ *Кант И.* Лекции по этике. М., 2005. С. 203.
- ⁴¹ *Кант И.* О педагогике // *Кант И.* Указ. изд. Т. 8. М., 1994. С. 445.
- ⁴² Там же. С. 446.
- ⁴³ Там же. С. 451.
- ⁴⁴ *Кант И.* Метафизика нравов. С. 260.