

Э. Ю. СОЛОВЬЕВ

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Здесь я хотел бы разъяснить и развить данный тезис.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

* * *

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

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

⁴ Там же.

⁵ Там же. С. 296.

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

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

⁸ Там же. С. 296.

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

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

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

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

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

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

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

* * *

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

* * *

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹³ *Kant I. Refl. 897, AA, XV, 332*.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Примечания

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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