

УДК 1(091)+17

КАНТ И ГЕГЕЛЬ,
МНИМОЕ ПРАВО
И «МИР НАИЗНАНКУ»

О. М. Мухутдинов*

Среди онтологических предикатов, которые Кант обсуждает в лекциях по метафизике, присутствует категория силы. Это понятие выражает функцию отношения субстанции и акциденций и играет в дальнейшем определяющую роль в «Феноменологии духа» Гегеля. Закон есть простая форма единства, где содержится представление об игре сил. Сила является категорией, позволяющей понять сверхчувственный мир как царство законов. Подобное отношение обнаруживается не только в системе теоретического, но и в системе практического разума. Свобода – это «субстанция» существования человека в мире. Свобода есть идея, единство которой представлено в многообразии совершающихся в чувственно воспринимаемом мире поступков. Условие возможности познания свободы – категорический императив. Применение формулы нравственного закона в действительности может привести, как кажется, к противоречиям. Одно из таких противоречий содержится в знаменитом вопросе о мнимом правде из человеколюбия. Теория Канта о невозможности тотального заблуждения позволяет, с одной стороны, показать, что Кант правомерно придерживается требования недопустимости лжи. С другой стороны, в ситуации, выступающей предметом полемики, речь идет не о лжи, а о необходимости сокрытия информации для спасения жизни человека. Идея «мира наизнанку» как второго сверхчувственного мира позволяет рассматривать принцип нравственного законодательства не в качестве формальной абстракции, а в качестве основоположения, обеспечивающего возможность движения исторической жизни. Феноменологический анализ ситуации Канта – Констана показывает, что проблема мнимого права лгать из человеколюбия заключается в некорректной постановке самого вопроса.

Ключевые слова: Кант, Гегель, этика, право лгать, мир, горизонт, онтология практического существования, «мир наизнанку».

В примечаниях к таблице категорий в «Критике чистого разума» Кант проводит различие между основными и производными понятиями чистого рассудка и на-

* Кафедра истории философии Института социально-политических наук

Уральского федерального университета,

620083, Россия, Екатеринбург, пр. Ленина, 51.

Поступила в редакцию: 13.05.2016 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2016-3-2

© Мухутдинов О. М., 2016

зывает последние предикабилиями. К числу таких производных понятий относится, в частности, предикабилия силы, дефиницию которой в трансцендентальной аналитике понятий Кант не дает, ограничиваясь указанием на наличие этого понятия в учебниках онтологии. В кантовских лекциях по метафизике сила определяется следующим образом:

Понятие отношения (*respectus*), или отношения субстанции к существованию акциденций, поскольку субстанция содержит их основания, есть сила (Кант, 1821, S. 34).

Категория силы становится в дальнейшем важным понятием в «Феноменологии духа» Гегеля. Сила есть основополагающая категория (*Ur-kategorie*) (Fink, 1997, S. 146), содержащая истину восприятия (Gadamer, 1987, S. 31). В качестве «внутренней действительности вещи» (Gadamer, 1987, S. 32) сила является истиной и сущностью вещи (Heidegger, 1997, S. 147). Понятие силы указывает на то, что речь идет теперь не о статическом, а о динамическом представлении о предмете познания. Предмет есть движение. Это движение осуществляется как игра сил: с одной стороны, предмет обнаруживает себя как движение, где единство субстанции разворачивается в многообразии акцидентальных определений, с другой — как движение, в котором пассивная среда всеобщих материй сворачивается в первоначальное субстанциальное единство. В этом движении возникает рассудочное понятие внутренней сущности вещи. Однако внутренняя сущность вещи более не рассматривается в качестве отделенной от познания абстракции; ибо сверхчувственное, к которому приходит в этом движении рассудок, есть явление. Гегель подчеркивает единство чувственного и сверхчувственного моментов в становлении предмета познания:

Но «внутреннее» или сверхчувственное потустороннее *возникло*, оно *происходит* из явления, и явление есть его опосредствование; другими словами, *явление есть его сущность* и на деле его осуществление. Сверхчувственное есть чувственное и воспринимаемое, установленное так, как оно есть *поистине*; истина же чувственного и воспринимаемого состоит в том, что они суть *явление*. Сверхчувственное, следовательно, есть *явление как явление* (Гегель, 1992, с. 79).

Тезис «сверхчувственное есть чувственное» — спекулятивное суждение. Он означает, что сверхчувственное выступает основанием возможности существования чувственного. Простое выражение сверхчувственного единства, содержащее представление об игре противоположных друг другу сил, есть закон. Исходя из этого, Гегель понимает сверхчувственный мир как мир постоянства, существующий за пределами изменяющегося мира явлений (*über dem verschwindenden Diesseits das bleibende Jenseits*) (Гегель, 1992, с. 78). Истиной движения предмета является покоящееся царство законов.

Так возникает принципиальная проблема, имеющая отношение не только к критике теоретического, но прежде всего к критике практического познания. И в том, и в другом случае речь идет о необходимости представить мир движения в определениях постоянства. Результатом этих усилий в истории естествознания становится понятие динамического единства природы как взаимосвязи явлений по законам рассудка, а в истории практического существования человека в мире — понятие царства целей, которое указывает на «систематическую связь между различными разумными существами через общие им законы» (Кант, 1965б, с. 275). Основанием су-

ществования разума как высшей практической способности предстает идея свободы. Таким образом, свобода рассматривается как условие возможности существования самого царства целей, а действительность свободы в этом царстве подтверждается способностью разумных существ совершать моральные поступки. Вопрос о том, является ли понятие силы подходящим определением для того, чтобы охарактеризовать отношение идеи свободы к многообразию нравственных действий, остается открытым. Так или иначе, свобода есть «субстанция» бытия человека в мире. Поэтому сущность человека понимается как личность (*personalitas moralis*), то есть способность определять волю к поступку исключительно посредством разума; иначе говоря, сущность человека как разумного существа есть свобода.

Категорический императив содержит формальное условие определения воли к поступку и вместе с тем предлагает всеобщий и необходимый критерий для дефиниции моральности. Критика системы практического разума Канта была во многом следствием «с трудом поддающегося пониманию формализма» (Husserl, 1950, S. 415), а также «крайнего и почти абсурдного рационализма» (Husserl, 1950, S. 407) кантовской этики. Однако уже Хайдеггер отмечает недостатки такой критической позиции. В лекции летнего семестра 1930 года «О сущности человеческой свободы» Хайдеггер подчеркивает:

Закон чистой воли во всяком случае является формальным, но он не является пустым, поскольку форма закона означает то, что в законе, в применении правила, в существовании причины составляет определяющее, настоящее и решающее (Heidegger, 1994, S. 279).

Категорический императив — один из возможных способов формулировки универсальной для всех разумных существ идеи моральности. Это высшее практическое основоположение является априорным синтетическим суждением разума не только потому, что оно предполагает преодоление субъективного образа мышления и переход к объективным принципам всеобщего законодательства, но также и потому, что устанавливает связь между существованием чувственно воспринимаемого и умопостигаемого миров. В категорическом императиве содержится представление о возможности осуществления идеи свободы в конкретном поступке, поэтому категорический императив — это и формула единства в отношении многообразия моральных поступков, и вместе с тем — закон, утверждающий принадлежность человека умопостигаемому миру. Категорический императив включает в себе понятие долга, не предполагающего никаких исключений. Данное положение может быть иллюстрировано соответствующими примерами, взятыми из практических сочинений Канта.

В частности, Кант утверждает, что никто не имеет права давать ложные обещания, поскольку высший принцип нравственности требует в таких случаях быть честным. Кант пишет:

...чтобы прийти кратчайшим и вместе с тем верным путем к ответу на вопрос, сообразно ли с долгом ложное обещание, я спрашиваю самого себя: был бы я доволен, если бы моя максима (выйти из затруднительного положения посредством ложного обещания) имела силу всеобщего закона (и для меня, и для других)? И мог бы я сказать самому себе: пусть каждый дает ложное обещание, если он находится в затруднительном положении, выйти из которого он не может

другим способом? Поставив так вопрос, я скоро пришел бы к убеждению, что хотя я и могу желать лжи, но вовсе не хочу общего для всех закона — лгать; ведь при наличии такого закона не было бы, собственно говоря, никакого обещания, потому что было бы напрасно объявлять мою волю в отношении будущих поступков другим людям, которые этому объявлению не верят или, если бы они необдуманно сделали это, оплатили бы мне той же монетой (Кант, 1965б, с. 239).

В «Критике практического разума» Кант еще раз возвращается к данной теме:

Если кому-нибудь говорят, что он никогда не должен давать ложных обещаний, то это есть правило, касающееся только его воли, все равно, будут ли им достигнуты те цели, которые он может иметь, или нет; чистое воление есть то, что должно быть определено посредством указанного правила совершенно а priori. Если же окажется, что это правило практически верно, то оно закон, так как оно — категорический императив (Кант, 1965а, с. 333).

Рассуждения Канта между тем не ограничиваются областью ложных обещаний, но затрагивают все без исключения ложные, то есть содержащие «умышленно неверные показания» (Кант, 1980, с. 293) высказывания. В 1797 году эта тема получает неожиданное развитие в небольшой заметке, посвященной вопросу о праве лгать из человеколюбия. В полном соответствии с принципами собственной этики Кант заявляет, что никто не имеет права лгать даже в том случае, когда речь идет о спасении человеческой жизни. Это означает, к примеру, что ни один человек не имеет права скрывать от злоумышленника правду о местонахождении своего друга, поскольку формальный долг, требующий правдивости в показаниях, с точки зрения принципов нравственности оказывается выше субъективного намерения предотвратить преступление посредством лжи. Обоснованием этого шокирующего утверждения становится тезис Канта о том, что правдивость в показаниях является священной заповедью разума (Кант, 1980, с. 294). И действительно: принцип правдивости (честности) — это обязательное условие совместного существования составляющих общество индивидов в правовом пространстве. Тем не менее попытка применить требование безусловной правдивости к обсуждаемой в статье ситуации приводит к возникновению противоречия между строгостью этико-правового аргумента, настаивающего на непозволительности лжи и очевидностью здравого смысла, призывающего предпринять все необходимые и достаточные усилия для спасения жизни друга.

Здесь можно было бы еще раз перечислить все аргументы, традиционно используемые для обоснования правомерности позиций сторонников и противников кантовского радикального подхода к вопросу о праве лгать из человеколюбия. Можно было бы сослаться на недостаточность эмпирических доводов, посредством которых Кант пытается снять юридическую ответственность за возможные последствия, вызванные формальной обязанностью сообщить правду о местопребывании друга злоумышленнику. Можно было бы указать на практическое противоречие, возникающее между молчаливым согласием предоставления укрытия от угрожающей жизни друга опасности (в противном случае хозяин дома был бы обязан сообщить о том, что никто не может рассчитывать найти спасение в его доме) и фактическим отказом предоставить это укрытие на словах. С другой сто-

роны, можно было бы провести аналогию между ложью и злом, подобно тому, как это делает Аристотель в шестой книге «Никомаховой этики». Вместо этого, чтобы не вязаться в постоянно возобновляемую дискуссию и не умножать без необходимости известные аргументы, я воспользуюсь кантовским положением о невозможности тотального заблуждения, тезисом из лекций Канта по логике. По свидетельству Хинске,

эта теория, которую сегодня, конечно, никто не стал бы предполагать в курсе лекций по логике, может быть, правда, обнаружена при внимательном рассмотрении в придаточных предложениях и обертонах также и в опубликованных сочинениях Канта, более того, она образует, по всей видимости, подлинный фон важных рассуждений Канта, причем уже начиная с самых ранних его сочинений. Но эксплицитное обсуждение этого отчаянно смелого тезиса ведется именно в лекциях Канта по логике, которые никак не назовешь простым повторением уже известных истин (Хинске, 2007, с. 17).

Тезис о невозможности тотального заблуждения должен, с одной стороны, выявить внутренние мотивы, побудившие Канта столь резко отреагировать на статью французского философа, а с другой — показать принципиальную проблему, возникающую в рамках ригористической позиции Канта. Однако для этого здесь придется отказаться от интерпретации кантовской системы критики практического разума как этики. Я не исключаю возможность прочтения как самой «Критики практического разума», так и корпуса связанных с ней текстов как этических произведений. Но все же анализ системы практического разума с позиций онтологии существования человека в мире оказывается в данном случае более продуктивным. Формальным основанием для такого анализа служит небольшое замечание Канта из его рукописного наследия:

Человек (существо, сущностью которого является существование в мире¹) есть вместе с тем существо, обладающее свободой — свойством, которое целиком находится вне каузальных принципов мира и тем не менее присуще человеку (AA XXI, S. 42).

Трансцендентально-логическая дефиниция определяет феномен мира через идею тотальности всего сущего. С практической точки зрения мир — это универсальный горизонт взаимосвязи всех возможных действий. Понятие горизонта — это одно из принципиальных понятий трансцендентальной феноменологии Гуссерля². Оно играет решающую роль в феноменологической интерпретации «Критики практического разума». Так, принцип субъективного определения воли оказывается одновременно принципом взаимосвязи всех возможных поступков в конкретном личном мире и вместе с тем — условием возможности тематизации горизонта данного личного мира. Максима широкого образа мысли, суть которой заключается в том, чтобы «мысленно ставить себя на место каждого другого» (Кант, 1966, с. 307), позволяет тематизировать общий горизонт совместного суще-

¹ В русском переводе понятие «Weltwesen» передается как «существо в мире» (Кант, 2000, с. 552).

² Гуссерль вводит понятие «горизонт мира» (Welthorizont) (Husserl, 1962, S. 141) в «Кризисе европейских наук и трансцендентальной феноменологии» в качестве идеи горизонта совокупного предметного опыта.

ствования. Таким образом, движение исторической жизни осуществляется как взаимодействие горизонтов различных личных миров. Высшее основоположение практического разума дает возможность тематизировать горизонт существования всех разумных существ. Таким горизонтом является универсальный горизонт всемирности. Феноменологическая интерпретация категорического императива Канта приводит к следующей формулировке: поступай так, чтобы принцип, лежащий в основании взаимосвязи поступков, образующих единство твоего личного мира, мог равным образом рассматриваться в качестве условия возможности тематизации универсального горизонта всемирности. Именно возможность тематизации универсального горизонта следует рассматривать как акт, посредством которого выявляется свобода бытия в мире. При этом необходимо принимать во внимание два принципиальных момента. Во-первых, моральным будет считаться только такой поступок, в котором изначально и радикально тематизируется горизонт всемирности мира. Напротив, поступок, в котором горизонт всемирности сужается до ограниченных пределов личного мира, моральным считаться не может. Во-вторых, понятие горизонта выражает идею подвижного предела существования разумного существа в мире. Горизонт мира конечного существа и бесконечный горизонт всемирности различаются не количественно, а качественно. Это означает, что горизонт мира индивидуального конечного существования ни при каких обстоятельствах не может оказаться тождественным универсальному горизонту всемирности. Речь в данном случае идет не о том, что мир всегда есть нечто большее по сравнению с тем, как я его себе представляю, а о том, что всякий раз практический принцип, лежащий в основании моего поступка, должен тематизировать универсальный горизонт всемирности, поскольку этот горизонт не является для меня непосредственной данностью. Практическое существование в мире есть открытое существование в отношении к универсальному горизонту всемирности существования всех разумных существ. Отношение индивидуального горизонта конечного существования к универсальному горизонту есть движение.

Движение в этом случае — определяющий феномен. Стремление Канта построить чисто рациональную теорию морали привело к противопоставлению чувственно воспринимаемого мира поступков и сверхчувственного мира законов свободы, при этом сверхчувственный мир оказался миром, лишенным движения. Вопрос о мнимом праве лгать из человеколюбия наглядно демонстрирует все возникающие в этом случае затруднения. Тот, кто придерживается морально-правового требования всегда говорить правду, без сомнения имеет в виду общий для всех разумных существ горизонт существования в мире. Однако это требование принимает в данной ситуации характер абстрактной нормы, не учитывающей ни намерения злоумышленника, «ибо истина намерения есть только сам поступок» (Гегель, 1992, с. 88), ни присутствия в этой ситуации третьего лица. Поэтому абстрактная правдивость не достигает своей цели, но вынуждена довольствоваться воспроизведением общих моральных истин в ограниченном пространстве своего личного мира, за пределы которого она не способна выйти.

Задача теперь заключается в том, чтобы — не феноменологически, но исторически — показать, что сверхчувственный мир также может рассматриваться как мир движения, а не как покоящееся царство законов. В одном из самых сложных разделов «Феноменологии духа», озаглавленном «Сила

и рассудок, явление и сверхчувственный мир», Гегель осуществляет противопоставление между первым и вторым сверхчувственным миром. Второй сверхчувственный мир именуется «миром наизнанку» (*die verkehrte Welt*):

Первый сверхчувственный мир был лишь непосредственным возведением воспринимаемого мира во всеобщую стихию; он имел свой необходимый прообраз в воспринимаемом мире, еще удерживавшем для себя принцип смены и изменения; первому царству законов недоставало этого принципа, но оно получает его в качестве мира наизнанку (Гегель, 1992, с. 86).

Этот второй сверхчувственный мир как мир наизнанку есть движение сверхчувственного в мире явлений и поступков, движение самой исторической жизни, обращенное против нее самой. Речь идет о критическом рефлексивном движении, в котором преодолеваются абстрактно-всеобщие определения первого сверхчувственного мира. При этом второй сверхчувственный мир — это не пустая идея, мир действительной исторической жизни и есть мир наизнанку. В этом мире отказ от сообщения правды злоумышленнику спасает жизнь человека, в то время как принцип безусловной правдивости ведет к самым печальным последствиям, ибо

абстрактное законодательство является своей собственной превращенной формой, что означает, что оно не только ведет к несправедливости, но само является высшей несправедливостью (Gadamer, 1987, S. 44).

Однако рассуждение все еще остается неполным, поскольку в соответствии с теорией о невозможности тотального заблуждения следует показать внутреннюю необходимость кантовской позиции. Утверждение Канта, что максима, допускающая ложь в качестве инструмента для достижения практических целей, не может стать принципом всеобщего законодательства, абсолютно правомерно. О том, что есть ложь, мы можем составить представление, если уясним, кто является лжецом. Лжецом мы называем человека, который преднамеренно вводит в заблуждение других людей с целью извлечения личной — либо коллективной — выгоды или же с целью нанесения ущерба этим людям. Максима, содержащая допущение лжи, тематизирует границы мира лжеца, но закрывает при этом всякую возможность отношения к универсальному горизонту всемирности. Поэтому Кант совершенно справедливо заявляет, что «заповедь *не лги* действительна не только для людей, как будто другие разумные существа не должны обращать на нее внимания» (Кант, 1965б, с. 223).

В таком случае Кант должен был рассматривать попытку обойти эту заповедь ссылкой на мнимое право лгать из человеколюбия как некую софистическую уловку. Этим объясняется то, что Кант фактически отказался от детального анализа рассуждения французского философа, уделив опровержению его доказательств лишь несколько страниц.

Но в действительности в ситуации, выступающей предметом полемики Канта — Констанана, речь не идет о лжи. Человека, который не сообщает злоумышленнику информацию о местонахождении своего друга, нельзя назвать лжецом. Более того, с юридической точки зрения можно говорить о праве сокрытия информации от людей, намеренных воспользоваться данной информацией для совершения противоправных действий. Это означает, что проблема заключается не в обсуждении мнимого права лгать из че-

ловеколюбия, а в некорректной формулировке самого вопроса. Он должен быть сформулирован следующим образом: что необходимо сделать для того, чтобы предотвратить совершение преступления и сохранить жизнь друга? Некорректная же постановка проблемы привела к ситуации, которую сам Кант прекрасно описал в третьей главе введения в «Трансцендентальную логику» в «Критике чистого разума»:

Умение ставить разумные вопросы есть уже важный и необходимый признак ума или пронципальности. Если вопрос сам по себе бессмыслен и требует бесполезных ответов, то кроме стыда для вопрошающего он имеет иногда еще тот недостаток, что побуждает неосмотрительного слушателя к нелепым ответам и создает смешное зрелище: один (по выражению древних) доит козла, а другой держит под ним решето (Кант, 1964, с. 150).

Список литературы

1. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. СПб., 1992.
2. Кант И. Из рукописного наследия. М., 2000.
3. Кант И. Критика практического разума // Соч. : в 6 т. М., 1965а. Т. 4 (1).
4. Кант И. Критика способности суждения // Там же. 1966. Т. 5.
5. Кант И. Критика чистого разума // Там же. 1964. Т. 3.
6. Кант И. О мнимом праве лгать из человеколюбия // Трактаты и письма. М., 1980.
7. Кант И. Основоположения метафизики нравственности // Соч. : в 6 т. М., 1965б. Т. 4 (1).
8. Хинске Н. Между Просвещением и критикой разума: этюды о корпусе логических работ Канта. М., 2007.
9. Fink E. Hegel. Phänomenologische Interpretation der «Phänomenologie des Geistes». Frankfurt a. M., 1977.
10. Gadamer H.-G. Die verkehrte Welt // Gesammelte Werke. Bd. 3. Neuere Philosophie I: Hegel, Husserl, Heidegger. Tübingen, 1987.
11. Heidegger M. Hegels «Phänomenologie des Geistes» // GA. Bd. 32. Frankfurt am M., 1997.
12. Heidegger M. Vom Wesen der menschlichen Freiheit // Ibid. 1994. Bd. 31.
13. Husserl E. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie // Hua VI. Haag, 1962.
14. Husserl E. Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908–1914 // Hua XXVIII. Dordrecht ; Boston ; London, 1950.
15. Kant I. Vorlesungen über die Metaphysik. Erfurt, 1821.

Об авторе

Олег Мухтарович **Мухутдинов** – кандидат философских наук, доцент кафедры истории философии Института социально-политических наук, Уральский федеральный университет, o.m.mukhutdinov@urfu.ru

KANT AND HEGEL, ALLEGED RIGHT AND 'INVERTED WORLD'

O. Mukhutdinov

The category of power is one of ontological predicates discussed by Kant in lectures on metaphysics. This concept expresses relation of substance to its attributes and plays an important role in Hegel's Phenomenology of Spirit. Law is a simple form of unity incorporating an idea of the play

of powers, whereas power is a category that makes it possible to understand the supersensible as a realm of laws. This interpretation is inherent in the system of not only theoretical but also practical reason. Freedom is the 'substance' of human existence. The unity of freedom is an idea, whose unity is presented in the diversity of actions in the sensible world. A condition for cognising freedom is the categorical imperative. Apparently, applying the moral law formula may lead to contradictions. One of these contradictions is contained in the famous question regarding the alleged right to lie out of love of humanity. Kant's theory of impossibility of total delusion makes it possible, on the one hand, to prove that Kant is right to insist on inadmissibility of lying. On the other, in controversial situations, polemics focus on the necessity to conceal information to save a human life rather than lies proper. The idea of 'inverted world' is not a formal abstraction but the principle behind the movement of historical life. A phenomenological analysis of the polemic between Kant and Constant shows that the problem of alleged right to lie out of love of humanity is a result of an incorrectly posed question.

Key words: Kant, Hegel, ethics, right to lie, world, horizon, ontology of practical existence, 'inverted world'.

References

1. Fink E. 1977. *Hegel. Phänomenologische Interpretation der «Phänomenologie des Geistes»*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
2. Gadamer H.-G. 1987. Die verkehrte Welt In: Gadamer H.-G. *Gesammelte Werke. Bd. III. Neuere Philosophie I: Hegel, Husserl, Heidegger*. Tübingen, Mohr.
3. Hegel, G. 1992. *Fenomenologija duha [Phenomenology of spirit]*. Saint-Petersburg, Nauka.
4. Heidegger M. 1994. *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*. In: Heidegger M. GA, Bd. 31. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
5. Heidegger M. 1997. *Hegels «Phänomenologie des Geistes»*. In: Heidegger M. GA, Bd. 32. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
6. Hinske N. 2007. *Mezhdu Prosveshcheniem i kritikoj razuma [Between Enlightenment and Critique of Reason]*. M., Kul'turnaja revoljutsija.
7. Husserl E. 1950. *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908 – 1914*. In: Hua XXVIII. Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers.
8. Husserl E. 1962. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. In: Hua VI. Haag: Martinus Nijhoff.
9. Kant I. 1821. *Vorlesungen über die Metaphysik*. Erfurt.
10. Kant, I. 1964. *Kritika chistogo razuma [Critique of Pure Reason]*. In: Kant, I. Soch. v 6 t. [Works in 6 volumes]. Vol. 3, Moscow.
11. Kant, I. 1965a. *Kritika prakticheskogo razuma [Critique of Practical Reason]*. In: Kant, I. Soch. v 6 t. [Works in 6 volumes] Vol. 4 (1), Moscow.
12. Kant, I. 1965b. *Osnovopolozhenija metafiziki npravstvennosti [Groundwork of the Metaphysics of moral]*. In: Kant, I. Soch. v 6 t. [Works in 6 volumes] Vol. 4 (1), Moscow.
13. Kant, I. 1966. *Kritika sposobnosti suzhdenija [Critique of Judgment]*. In: Kant, I. Soch. v 6 t. [Works in 6 volumes]. Vol. 5, Moscow.
14. Kant, I. 1980. *O mnimom prave lgat' iz chelovelokjubija [On alleged right to lie from philanthropy]*. In: *Traktaty i pis'ma [Treatises and letters]*, Moscow, Nauka.
15. Kant, I. 2000. *Iz rukopisnogo nasledija [From manuscript heritage]*. Moscow, Progress-Traditsija.

About the author

Dr Oleg *Mukhutdinov*, Assistant Professor, Department of History of Philosophy, Ural Federal University, o.m.mukhutdinov@urfu.ru