

Российская Академия Наук
Институт философии

ЭТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ

Выпуск 14

Москва
2014

Содержание

ЭТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ

<i>Максимов Л.В.</i> Мораль в единственном числе	5
<i>Гельфонд М.Л.</i> К вопросу о соотношении морали и цивилизации	25
<i>Сырودهева А.А.</i> Малое и большое: открывая другую сторону	35
<i>Прокофьев А.В.</i> Моральный абсолютизм и доктрина двойного эффекта в контексте споров о допустимости применения силы	43

ИСТОРИЯ МОРАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

<i>Апресян Р.Г.</i> Проблема Другого в философии Аристотеля	65
<i>Зубец О.П.</i> Об одном месте из «Никомаховой этики»	86
<i>Гечмен Д.</i> Концепция беспристрастного наблюдателя и проблема души–тела в философии Адама Смита	111
<i>Аванесов С.С.</i> Автономия воли: Кант и Шопенгауэр о бесцельности нравственного действия	148
<i>Сочилин А.А.</i> Этический смысл различения Гегелем «моральности» и «нравственности»	160
<i>Белов В.Н.</i> Этика в системе философского критицизма Германа Когена	174
<i>Троицкий К.Е.</i> Макс Вебер как Анти-Толстой	200
<i>Кашуба М.В.</i> Этика в философских курсах профессоров Киево-Могилянской академии	217
<i>Плотников Н.С.</i> Очерк о феноменологической этике Д.И.Чижевского	240
<i>Демидова Е.В.</i> Отсутствие Другого в философии поступка М.М.Бахтина	271
Резюме	289
Summary	294
Об авторах	299

Автономия воли: Кант и Шопенгауэр о бесцельности нравственного действия

Иммануил Кант в своей нравственной философии настойчиво отстаивает позицию последовательного приверженца идеи автономности морали и, следовательно, автономии морально действующей воли¹. Закон, открываемый и предписываемый разумом воле (то есть *самому себе* в своем практическом применении), есть «собственное всеобщее законодательство этой воли»², иначе говоря, такой закон, в котором совпадают частное («*собственное*») и универсальное («*всеобщее*»); частная воля в своем индивидуальном действии, в реализации своего морального решения как бы выступает от лица всеобщего закона. Этот закон «дан в нас»³, установлен как «данный собственным разумом»⁴, то есть имеет источник в трансцендентально наличном. Всякое «данное» (как бы ни было оно дано – чувственно-эмпирически или трансцендентально) не может быть осмыслено иначе, как через понятие *природы*, то есть через понятие «существования вещей, подчиненного законам»⁵. Ноуменальный уровень бытия определяется Кантом как

¹ Основное этическое положение Канта, указывает Алоиз Риль, заключается в следующем тезисе: «Автономия воли – единственный принцип всех моральных законов» (Риль А. Введение в современную философию // Энциклопедическая библиотека для самообразования. СПб., 1904. С. 18.).

² Кант И. Основоположения метафизики нравов // Кант И. Собр. соч.: В 8 т. Т. 4. М., 1994. С. 219.

³ Кант И. Религия в пределах только разума // Кант И. Трактаты. СПб., 2006. С. 276.

⁴ Кант И. Критика практического разума // Кант И. Собр. соч.: В 8 т. Т. 4. С. 477.

⁵ Там же. С. 425.

сверхчувственный «порядок вещей»⁶. Поэтому интеллигибельный мир есть лишь «сверхчувственная природа»⁷, выражающая себя как способность индивидов к «существованию по законам», не зависящим от эмпирических условий их применения, то есть сообразно «автономии чистого разума»⁸. Эта *автономия* и представляет собой «основной закон сверхчувственной природы и чистого интеллигибельного мира»⁹. В данном пункте обнаруживается одна из главных внутренних слабостей кантовской этики как философии свободы: автономность – это всегда *самодостаточность*, скованность собственным законодательством и потому своего рода моральный автоматизм, исключающий подлинную трансценденцию наличного и подлинный выбор образа действия.

Сохранить нравственную автономию можно, по Канту, только одним способом: научить или заставить разум не полагать цели для воли (при каковом полагании воля стала бы лишь средством для этих целей), а иметь эту волю «*самое по себе*» в качестве *внутренней* нормы (ее-то Кант и называет «целью») ¹⁰. Такая норма именуется *долгом*. Долг есть необходимость совершения поступка единственно «из уважения к закону»¹¹. Источник долга – разум, возвышающий человека над чувственным миром¹² и априорно определяющий волю к действию¹³. Кант различает поступки, *сообразные с долгом*, и поступки, совершаемые *только из чувства долга*. Человек может поступать сообразно с долгом, но при этом зачастую к исполнению долга примешивается «непосредственная склонность»¹⁴, а потому человек получает тот же результат, на который его ориентирует долг, но получает его не из ясно осознаваемой для себя внутренней *необходимости*, а (в той или иной степени) нравственно случайно. Если какое-либо благодеяние совершается по внутренней склонности (например, с радостью и удовольствием), то оно, считает Кант, «не имеет никакой

⁶ Кант И. Критика практического разума. С. 477.

⁷ Там же. С. 426.

⁸ Там же. С. 425.

⁹ Там же.

¹⁰ Кант И. Основоположения метафизики нравов. С. 165.

¹¹ Там же. С. 169–170, 174.

¹² Кант И. Критика практического разума. С. 477.

¹³ Кант И. Основоположения метафизики нравов. С. 179.

¹⁴ Там же. С. 166.

нравственной ценности»¹⁵. Таков вывод кантовского морального анализа: или действие совершается *только* по склонности, или *только* из чувства долга; долг *не может* совпасть со склонностью, ибо долг, вопреки внутренней склонности, *принуждает!* На самом деле указанное совпадение, конечно, вполне можно предположить, если не считать человека априорно *злым по природе*¹⁶. Более того, именно в таком случае (то есть в случае предположения о возможности совпадения «склонности» и «долга») оказывается выполненным то условие, которое поставил перед практическим разумом сам Кант: признавать моральными те поступки, которые совершаются *безотносительно* к условиям их совершения, а значит – безотносительно и к субъективно-психологическим обстоятельствам, например к присутствию или отсутствию «склонности» к таким поступкам. Ставя непременным *условием* морального действия отсутствие названной «склонности», Кант утверждает *зависимость* (в данном случае – *обратную* зависимость) этого действия от случайных психологических обстоятельств, то есть противоречит самому себе.

Поступок из чувства долга, считает Кант, «имеет свою моральную ценность не в той цели, которая может быть посредством него достигнута, а в той максиме, согласно которой решено было его совершить»¹⁷; эта «ценность» зависит, следовательно, не от объекта поступка (не от действительной *ориентации* воли), а только от априорного формального «принципа воления». Нравственный закон, по Канту, «определяет характер воли, но оставляет открытым вопрос о предмете ее»¹⁸; иначе говоря, неважно, по отношению к кому и в каких условиях совершается действие, подлежащее нравственной квалификации. Таково неизбежное следствие принятия тезиса об автономности воли. «Под автономией воли, – пишет А.Риль, – отрицательно следует понимать независимость хотения от объекта желания, его независимость вообще от объектов, к которым оно относится. Ибо всякое отношение к предметам, зависящее от предметов, не может быть чистой волей, так как оно должно

¹⁵ Кант И. Основоположения метафизики нравов. С. 167.

¹⁶ Ср.: Кант И. Религия в пределах только разума. С. 281–291.

¹⁷ Кант И. Основоположения метафизики нравов. С. 169.

¹⁸ Рубинштейн М.М. Проблема смысла жизни в философии Канта // Вопр. философии и психологии. 1916. Кн. 4(134). С. 268.

покоиться на влечении или на другой какой-нибудь чувственной склонности, и хотя это, конечно, не включает в себе необходимо элемента порицания, все же оно означает во всяком случае наличность побудительной причины неморального характера»¹⁹.

Итак, «если поступок совершается из чувства долга», то волю «должен определить формальный принцип воления вообще, ибо всякий материальный принцип у нее отнят»²⁰. Поступок из чувства долга совершенно не предполагает *предмета* воления; он совершается не «для чего», а «по чему». Значит, в итоге это действие не связано с *созиданием* заданного (идеала, нравственной цели), но имеет характер *выражения* данного, повторения обнаруженного морального а priori – трансцендентального «порядка», той самой «природы», о которой говорилось выше. Определять волю может при этом лишь закон (объективное определение) и «чистое уважение» к этому закону (субъективное определение)²¹. Но «законы свободы» устанавливает сам практический разум. Следовательно, ценным в кантовской этике признается только тот поступок, который представляет собой *бесцельное* действие автономной (самозаконной) и безличной (объективной) воли. Этическое «бескорыстие» поступка оказывается выражением *онтической* замкнутости «места действия», следовательно, знаком повторения трансцендентально наличного, его эмпирической манифестацией. «Требование абсолютной свободы, – справедливо замечает А. Камю, – завершается теорией бесцельного действия»²².

¹⁹ Риль А. Указ. соч. С. 18.

²⁰ Кант И. Основоположения метафизики нравов. С. 169.

²¹ Там же. С. 170.

²² Камю А. Бунтующий человек. М., 1990. С. 189. Такую же позицию встречаем и в *Бхагавадгите*: «Итак, не плодов ты желай, а деянья, / А ради плодов прекрати ты старанья»; «Отвергший плоды обретает отраду, / Кто жаждет плодов, попадает в засаду» (Махабхарата. Рамайна / Пер. с санскр. М., 1974. С. 178, 186). В древнегреческой культуре можно обнаружить ту же моральную установку. «В мире героической этики, – пишет С.С.Аверинцев, – привычный распорядок перевернут: уже не цель освящает средства, но только средство – подвиг – может освятить любую цель» (Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1997. С. 69). Иначе говоря, для героического грека важно не *к чему* ты стремишься, а *как* ты это делаешь; цель – ничто, средства – всё. «Действование героя в своих высших моментах становится бескорыстным или, что в данном случае то же самое, бесцельным: недаром греки возвели в ранг религиозного священнодействия атлетические

«Все законы, направленные на объект, – пишет Кант, – дают гетерономию»²³; законы автономной воли, таким образом, могут быть «направлены» только на себя, на самоподтверждение. Нравственное *целе-*полагание тем самым исключается из числа определений практического разума, действующего всегда «безотносительно к каким-либо целям»²⁴. Поэтому свободная воля может мыслиться только как вне себя совершенно бесцельная (из философии Шопенгауэра станет понятно, *что* именно это значит: так постигаемая воля должна отрицать *и* саму себя как цель). Действительно, поскольку «объект воли» (то есть внутреннее, автономное основание «причинности разума») в «интеллектуальном мире» сам разум найти не в силах, лишь *полагая* его там²⁵; поскольку, с другой стороны, поиск таких «объектов» в эмпирическом мире вошел бы в противоречие с принципом автономии воли; постольку *нигде нет никаких объектов для воли*, которые могли бы полагаться как ее цель (неважно, «внутренняя» или «внешняя»). Моральная воля оказывается *в полном смысле* бесцельной.

Тем самым Кант разверзает перед личностью пустоту чистого бывания: ведь как нет никаких *объектов* для воли, так нет и *субъекта* этой воли. Кантовский «субъект» не обнаруживается ни в эмпирическом (неистинном) мире, ни в мире ноуменальном (неведомом), иначе говоря, не обнаруживается *нигде*. Добившись для личности статуса, казалось бы, абсолютной ценности и цели в себе, Кант сам же и лишает ее этих «завоеваний»: ценность личности (как производная) оказывается ниже ценности нравственного закона, ради осуществления которого, согласно кантовской телеологии, она и есть²⁶. Где личность «становится ничем», где «объективный ход вещей» подчиняет себе ценность самого участника поступка, там «жизнь личности как таковой утрачивает всякий смысл»: она становится «только средством или материалом» для

игры и усмотрели в них прямое подражание богам» (Там же). Как видим, идея незаинтересованности *морального* действия значительно древнее философии Канта.

²³ Кант И. Основоположения метафизики нравов. С. 241.

²⁴ Шохин В.К. Классическая философия ценностей: предыстория, проблемы, результаты // Альфа и Омега. 1998. № 3(17). С. 311.

²⁵ Кант И. Основоположения метафизики нравов. С. 240.

²⁶ Шохин В.К. Указ. соч. С. 314.

этого хода²⁷. Вместо личности у Канта имеет место быть, по словам М.М.Бахтина, «теоретический субъект», выносящий разумно-познавательные (гносеологические) суждения с точки зрения трансцендентального порядка. А «поскольку мы отрываем суждение от единства исторически действительного акта-поступка его осуществления и относим в то или иное теоретическое единство, изнутри его содержательно-смысловой стороны нет выхода в должествование и в действительное единственное событие бытия»²⁸. Всяким «оторванным содержанием познавательного акта овладевает имманентная ему законность»; поскольку мы согласились с этой оторванностью (автономностью) данного акта, постольку «мы уже во власти его автономной законности, точнее, нас просто нет в нем – как индивидуально ответственно активных»²⁹, то есть как свободных.

Настоящим субъектом и подлинной целью нравственности является у Канта человечество – «разумная мировая сущность вообще» (*das vernunftige Weltwesen überhaupt*)³⁰. Это положение и есть «категорический императив обезбоженного сознания европейской личности»³¹. Такая «личность» охотно соглашается сделать своей целью человечество вообще, однако не выносит реального соприкосновения с реальными людьми³². Эта позиция обозначена Фридрихом Ницше как *любовь к дальнему*. «Любовь к дальнему, – считает В.В.Ерофеев, – представляет собою спокойное истечение родового инстинкта»³³, в котором личность вообще никак (ни объективно, ни субъективно) не задета. Как верно замечает Ф.Ницше, «сама по себе никакая мораль не имеет ценности», ибо она обесценивает «нас самих»³⁴. В моральных действиях индивидов, согласно Канту, проявляет себя всечеловеческая родовая сущность («нравственная природа»); и только так понимаемая суть дела дает право именовать указанные действия моральными поступками.

²⁷ Рубинштейн М.М. Указ. соч. С. 267.

²⁸ Бахтин М.М. К философии поступка // Философия и социология науки и техники. Ежегодник. 1984–1985. М., 1986. С. 86.

²⁹ Там же.

³⁰ Рубинштейн М.М. Указ. соч. С. 263.

³¹ Ерофеев В. В лабиринте проклятых вопросов. М., 1990. С. 21.

³² Там же.

³³ Там же.

³⁴ Ницше Ф. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 613.

Кантовский мир (место действия разума) замкнут на самого себя, бесперспективен. Деятель в таком мире метафизически одинок, герметичен, лишен всякой подлинной коммуникативности. Все «другое» оказывается и гносеологически непроницаемым, и нравственно нейтральным, то есть не дает никакой экзистенциальной опоры для индивидуального разума. Остается искать опору для индивидуального существования в подчинении вечным и необходимым законам высшей (разумной, моральной, ноуменальной) природы. То, что должно было бы внушать ужас и побуждать спасаться (то есть гармония, законосообразность, спокойная совесть, автономная воля и т. п.), получает у Канта значение успокоительного средства; в результате его применения *субъект* действительно становится смертельно спокойным.

Гибель морального субъекта напрямую обозначена и метафизически обоснована в философии Шопенгауэра. Во всяком индивидуальном поступке выражает себя универсальная воля. Эта воля как «мировой принцип» вполне «бессознательна» и не имеет никакой *разумной* цели; это «злое, саморазрушительное стремление, голая и голодная агрессивность»³⁵. Только эмпирический *деятель* (то есть волящий) в своих поступках руководствуется основаниями (целями, мотивами); «сама же воля лежит вне области закона мотивации» и «не имеет основания» вне себя самой, поэтому ее и можно назвать «*безосновной*»³⁶. Следовательно, воля безосновна не только в отношении ее источника (поскольку она субстанциальна), но и в отношении ее цели. К чему же стремится мировая воля, если она действительно воля? Такой вопрос, по мнению Шопенгауэра, вызван смешением вещи в себе с явлением. Закон основания (видом которого выступает закон мотивации) распространяется только на явление, а не на вещь в себе. «Основание можно всюду указывать только для явлений как таковых, для отдельных вещей, но никогда его нельзя искать для самой воли»³⁷. Отсутствие всякой цели и всяких «границ» прежде всего и характеризует эту «волю в себе», ибо она есть «бесконечное стремление»³⁸. Поэтому воля («там, где ее озаряет познание») всегда знает, чего она хочет здесь

³⁵ Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. М., 1992. С. 12.

³⁶ Там же. С. 137.

³⁷ Там же. С. 181.

³⁸ Там же. С. 182.

и теперь, но никогда не знает, чего она хочет вообще, как таковая; «каждый отдельный акт ее имеет цель, – общее же желание такой-то не имеет»³⁹.

Утверждение Шопенгауэра о бесцельности воли зачастую вызывает недоумение и заставляет предполагать досадную ошибку в логике рассуждения. Если воля объявлена слепой, то это значит, что указанная воля не имеет вне себя «ни одного предмета воления»; но это положение означает, что такая воля в конце концов оказывается равной полному отсутствию хотения⁴⁰. Казалось бы, «*окончательное удовлетворение воли*» есть внутреннее противоречие: воля, которая не хочет⁴¹. Однако никакого реального противоречия в этом положении нет. По Шопенгауэру, *действительное* отрицание воли есть выражение полного *лада* воли с собой. Такое губительное тождество с имманентным, данное как автономность бесцельно действующей (тем самым именно в этом действии *просто бывающей*) воли, ведет к аннигиляции всякого сущего *в самой его сущности*, то есть необратимо; это и есть «верный путь» преодоления страданий жизни⁴², указанный Шопенгауэром. «Истинное спасение, освобождение от жизни и страдания, – пишет Шопенгауэр, – немисливо без полного отрицания воли. До тех пор каждый есть не что иное, как сама эта воля, явлением которой и служит мимолетное существование, всегда напрасное и вечно обманутое стремление, исполненный страданий мир, которому все мы принадлежим неотвратно в равной мере»⁴³.

Термин «жизнь» у Шопенгауэра имеет особый смысл, фундированный его генеральной монистической установкой: это не жизнь *этого конкретного* индивида, а жизнь-смерть всех возможных индивидов как возобновляющееся проявление *одной и той же* субстанциальной воли. Если истинный «субъект деятельности» есть воля как сущность *всякого* индивидуального бытия, то любой эмпирически данный субъект есть *по сути* стремление к *своему* небытию (то есть самоотрицание в пользу онтически «первичной»

³⁹ Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. С. 183.

⁴⁰ Абышко О.Л. Гносеология смерти: Опыт христианского толкования // Фигуры танатоса. СПб., 1992. С. 64.

⁴¹ Паульсен Ф. Шопенгауэр, Гамлет, Мефистофель: Три очерка из истории пессимизма. Киев, 1902. С. 34.

⁴² Шопенгауэр А. Новые паралипомены // Шопенгауэр А. Полн. собр. соч. Т. 4. М., 1910. С. 454.

⁴³ Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. С. 367.

субстанции). Положение усугубляется еще и тем, что сама универсальная сущность всякого сущего (в любом случае отрицаемого сущностью) положена Шопенгауэром именно как *воля*, то есть, иначе говоря, стремление, желание. «Всякое желание, как такое, — пишет Владимир Соловьев, — есть, по-видимому, лишь желание своего удовлетворения, т. е. благополучия; желать злополучия или неудовлетворенности значило бы то же, что желать заведомо нежелательного, т. е. прямая бессмыслица»⁴⁴.

В чем же состоит «удовлетворение» хотения *как такового*? Если нечто («удовлетворение») есть метафизическая установка воли (*то, к чему* она устремлена по своей *природе*, то, чего она «хочет» вне зависимости от каких-либо *эмпирических* ориентиров), значит, в момент наличия хотения это самое нечто не наличествует; к этому состоянию удовлетворения воля только направлена, оно — лишь желаемое, *волящегося* (даже если оно и *не имеется в виду* совершенно чистой и поэтому *слепой* волей). Воля как сущность сущего есть хотение того, что отсутствует в момент хотения; это не есть хотение хотеть, ибо воля есть в наличии только тогда, когда она *уже* хочет. Если же воля, таким образом, *есть* как действительно воля, то она *сейчас* хочет; но тогда она по своей сути, как «состояние неудовлетворенности»⁴⁵, хочет (*в пределе*) только одного — *не хотеть*. Не «нежелательное» является ее целью, а нежелание: «при удовлетворении нечего хотеть»⁴⁶. Воление как таковое есть стремление к тому, что отсутствует в наличном. Согласно речи Сократа в «Пире», волящий «вожделеет к тому, чего у него нет» (Пир 202 d). Здесь речь идет об Эроте, олицетворении страстного стремления, вожделения. Когда есть Эрос, тогда отсутствует его предмет; при наличии такого предмета отсутствует Эрос. Воля как таковая *стремится успокоиться в безволии*; действующая (подтверждающая себя) воля есть *по сути* действительное самоотрицание. *Чистая* воля, таким образом, есть воля к собственной гибели⁴⁷. Поскольку же эта чистая воля есть подлинная сущность всего сущего, постольку эта сущность сущего состоит в его *природном предопределении к смерти*.

⁴⁴ Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 206.

⁴⁵ Там же. С. 154.

⁴⁶ Там же.

⁴⁷ Ср. с высказыванием М.Хайдеггера о том, что «воля к воле отрицает любую цель саму по себе и допускает цели лишь как средства для того, чтобы волевым образом переиграть саму себя» (Хайдеггер М. Преодоление метафизики // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 187).

Понятие *чистой воли*, как видим, лучше всего означает *бесцельную автономность наличного*. Эта автономность сущностно имперсональна. «Действие иррациональной воли, – пишет Эрих Фромм, – можно уподобить разливу реки, прорвавшей плотину. Она заключает в себе огромную силу, но человек – не хозяин ей: он ею захвачен, подчинен, является ее рабом»⁴⁸. Владимир Соловьев, критикуя концепцию «воли к власти» у Ницше, утверждает, что «конец всякой здешней силы есть бессилие»⁴⁹; правда, он не уточняет, что этот терминальный «конец» обусловлен не внешними данной силе условиями, но необходимостью ее собственной природы, в силу которой *всякая сила сама хочет своей гибели*. Любая действительная активность постольку оказывается самоубийственной, поскольку в ней проявляет себя чистая воля – стремление к ничто. Таким образом, автономная (самодостаточная, субстанциальная) воля есть *хотение не хотеть*, есть бытие-к-ничто; «свобода» такой воли есть «воля к неволе»⁵⁰. «Субъект» у Шопенгауэра есть *только* сама воля, следовательно, по своей *сущности* он есть стремление к собственному небытию. Свободное, бесцельное действие воли (утверждаемое Шопенгауэром в качестве средства «спасения») есть саморазрушение как *своеволие в чистом виде*.

Теперь можно видеть общую установку и определенную преемственность в моральных суждениях Канта и Шопенгауэра. Речь у обоих идет о том, что *подлинное* действие всегда дезориентировано и в том или ином смысле анонимно. Единственным мотивом такого действия вместо «внешней цели» (реального человека в его реальных жизненных обстоятельствах) полагается некая изначальная *природа* – моральная природа трансцендентального субъекта (чистая автономная воля) или универсальная природа сущего (чистая автономная воля). В свою очередь, субъект такого действия не ставит себе цели, а лишь *выражает* свою подлинную природу. Действие оказывается не проективным и коммуникативным, а тавтологичным. Чистая, свободная от «внешних целей», дезориентированная воля является *самодостаточной* (Кант); но самодостаточность воли означает ее *направленность к собственной гибели*

⁴⁸ Фромм Э. Некрофилы и Адольф Гитлер // Вопр. философии. 1991. № 9. С. 155.

⁴⁹ Соловьев В.С. Указ. соч. С. 87.

⁵⁰ Тульчинский Г.Л. Жуть и путь, или Опыт обыденного философствования // Фигуры танатоса. СПб., 1998. С. 168.

(Шопенгауэр). «Самозаконность» морали у Канта есть редукция действующего субъекта к функции исполнителя морального законодательства чистой воли, что элиминирует подлинную живую личность, превращает ее в *средство* осуществления этого законодательства; «субстанциальность» же чистой воли у Шопенгауэра означает растворение действующего субъекта в мировом бессознательном начале, в себе самом несущем собственную гибель, что окончательно (субстанциально) аннигилирует всякую личность.

Таким образом, учения Канта и Шопенгауэра о бесцельности нравственного действия могут быть поняты как два взаимосвязанных «проекта» имперсональной этики, общей сутью которых (при всей несхожести их эксплицитных оснований) является *идея экзистенциальной автономии*. Эта идея не только искажает суть нравственности (представляя ее не как служение ближнему, а как *служение закону*), но ставит под сомнение и саму реальность субъекта нравственного действия; это особенно очевидно, когда идея автономии индивида логически разворачивается в концепцию автономности мировой основы. Отрицая подлинность аксиологической мотивации человеческого поступка, указанные «проекты» с необходимостью оказываются в оппозиции ко всем вариантам *персоналистической этики*.

Библиография

Абышко О.Л. Гносеология смерти: Опыт христианского толкования // *Фигуры танатоса*. СПб., 1992. С. 45–88.

Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. М.: Coda, 1997.

Бахтин М.М. К философии поступка // *Философия и социология науки и техники*. Ежегодник. 1984–1985. М., 1986. С. 80–160.

Ерофеев В. В лабиринте проклятых вопросов. М.: Сов. писатель, 1990.

Камю А. Бунтующий человек. М.: Политиздат, 1990.

Кант И. Критика практического разума // *Кант И.* Собр. соч.: В 8 т. Т. 4. М., 1994. С. 373–565.

Кант И. Основоположения метафизики нравов // *Кант И.* Собр. соч.: В 8 т. Т. 4. М., 1994. С. 153–246.

Кант И. Религия в пределах только разума // *Кант И.* Трактаты. СПб., 2006.

Махабхарата. Рамаяна / Пер. с санскр. М.: Худ. лит., 1974.

- Ницше Ф.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990.
- Паульсен Ф.* Шопенгауэр, Гамлет, Мефистофель: Три очерка из истории пессимизма. Киев, 1902.
- Платон.* Соч.: В 3 т. Т. 2. М.: Мысль, 1970.
- Риль А.* Введение в современную философию. СПб., 1904.
- Рубинштейн М.М.* Проблема смысла жизни в философии Канта // *Вопр. философии и психологии.* 1916. Кн. 4(134). С. 252–270.
- Соловьев В.С.* Соч.: В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1990.
- Тульчинский Г.Л.* Жуть и путь, или Опыт обыденного философствования // *Фигуры танатоса.* СПб., 1998. С. 152–168.
- Фромм Э.* Некрофилы и Адольф Гитлер // *Вопр. философии.* 1991. № 9. С. 69–160.
- Хайдеггер М.* Преодоление метафизики // *Хайдеггер М.* *Время и бытие.* М., 1993. С. 177–192.
- Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление. М.: Моск. клуб, 1992.
- Шопенгауэр А.* Новые паралипомены // *Шопенгауэр А.* Полн. собр. соч. Т. 4. М., 1910. С. 311–574.
- Шохин В.К.* Классическая философия ценностей: предыстория, проблемы, результаты // *Альфа и Омега.* 1998. № 3(17). С. 295–315.