

роды (природы человека) намечает пути преодоления абстрактного должноствоания, априорного противопоставления должного существу. Осуществление должного оказывается при такой постановке проблемы не только делом субъективного выбора (свободного произвола, по терминологии Канта), но и результатом объективно совершающегося необходимого процесса. Это значит, что развитие человеческой природы, т. е. присущих человеческому роду задатков, способностей есть объективный исторический процесс. По словам Канта, природа «делает это сама, хотим ли мы этого или нет» (6, 285).

Несколько ниже Кант снова настойчиво подчеркивает: «...природа неодолимо *хочет*, чтобы право получило в конце концов верховную власть» (6, 286). Ясно, конечно, что речь идет о человеческой природе, объективной закономерности ее развития. Кантовский способ изложения, отдающий антропоморфизмом, может ввести в заблуждение лишь несведущего читателя.

Мы начали с констатации того, что большинство исследователей философии истории Канта не придает существенного значения положениям философа об объективной исторической необходимости в развитии человечества. Недооценка этих положений, развитых Кантом в работах, завершающих его исследование, объясняется, на мой взгляд, игнорированием того факта, что эти положения, по существу, предвосхищают исходные тезисы материалистического понимания истории. Человечество само создает объективные материальные условия, которые определяют его существование и развитие. Таков важнейший философско-исторический вывод Канта, который вплотную подводит к материалистическому пониманию истории.

¹ Hancock R. Kant on War and Peace//Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses. Teil 2.2. Berlin, 1974. S. 668.

² Funke G. Zum ewigen Frieden. Ethik und Politik//Funke G. Von der Aktualität Kants. Bonn, 1979. S. 152.

³ Калининков Л. А. Проблемы философии истории в системе Канта. Л., 1978. С. 111—114.

⁴ Гегель Г. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. М., 1974. С. 397—398.

⁵ Кант И. Предполагаемое начало человеческой истории//Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. С. 57.

В. Д. ШМЕЛЕВ

(Уральская лесотехническая академия)

Кантовское понимание конечной цели

Современная эпоха характеризуется небывалым усложнением общественных связей, быстрыми и кардинальными переменами во всех областях человеческой жизни, превращением практического воздействия людей на природу в космическую, гло-

бальную силу. В этих условиях постоянно преобразуется весь строй духовности, меняются ставшие уже привычными ценности, идеалы, личностные ориентиры.

Богословие тоже стремится не отстать от велений времени. Оно пытается синтезировать этику, историю и религиозную веру в единую доктрину и дать, взамен традиционного, новое решение эсхатологических проблем. При этом современная теология (особенно протестантского толка) все чаще отказывается от прежней трактовки человеческой деятельности, когда земные дела представлялись как временные и тварные, качественно отличающиеся от бытия в загробном, потустороннем мире, где бесследно исчезает земная история существования и устанавливается жизнь вечная, райская или адская, для каждого в соответствии с его прежними заслугами. Подобная разорванность земного и небесного миров нынешних богословов абсолютно не устраивает. Они трактуют данные взгляды как результат исторических наслоений в христианстве, возникших под влиянием мистических учений древних греков и последующей рационалистической философской мысли. Подлинному христианству, по мнению этих богословов, такая разорванность не соответствует, поскольку она лишает историю имманентных конечных ориентиров. Для преодоления этой негативной ситуации следует восстановить первоначальный облик пророческих идей Ветхого Завета и соединить их с евангельской жизненной верой. Тогда-то и откроется божественная сущность нашего земного бытия как ежедневно и ежечасно ведущего нас к нашему спасителю.

В качестве философского подкрепления своей новой позиции, теологи нередко ссылаются на кантовскую этикотеологию, которая будто бы своим моральным доказательством бытия бога проложила истинный путь к постижению божественного характера земной деятельности и верно указала на бога как конечную цель. Кантовская трактовка конечной цели приобретает в этой связи немаловажное значение, а вопрос о том, в чем видит немецкий философ конечную цель: в боге или в чем-либо другом — требует своего принципиального разрешения. Ответ на него должен показать, следует ли И. Кант в фарватере богословской мысли и в какой мере его взгляды совпадают с теологическими воззрениями. Рассмотрим кантовские идеи подробнее.

Понятие конечной цели, согласно И. Канту, невозможно определить без анализа целесообразности, с которой мы встречаемся прежде всего в природе. В своем бытии природа демонстрирует такие явления, которые поражают человеческое воображение не только разнообразием форм, пестротой красок, но и удивительной приспособленностью к окружающему миру. Складывается впечатление, что при создании своих многочисленных творений матушка-природа ставила перед собой определенные цели или выполняла чью-то неизвестную волю. Причем целесо-

образность свойственна как неживой, так и живой природе. Если в неживой природе явления целесообразности сравнительно редки (образование богатой и плодородной почвы в устьях рек в результате переноса их течением мельчайших частиц ила; испарение капелек воды с поверхности больших и малых водоемов с последующим их выпадением в виде различных осадков в других регионах земли, иные природные процессы подобного рода), то в живой природе люди сталкиваются с явлениями целесообразности буквально на каждом шагу — как в растительном, так и в животном мире. Здесь и способность живых организмов воспроизводить себе подобных, и уникально-слаженное строение и как бы подогнанность различных органов каждого представителя флоры и фауны таким образом, что формируется целостная функционирующая система, и, наконец, способность любого отдельного органа к последующим изменениям, обеспечивающая выживание организма в самой разнообразной среде.

Философская мысль с момента ее возникновения стремилась объяснить эту целесообразность природных явлений. Немецкий философ был хорошо знаком с ее результатами, но ни один из них не импонировал ему. Он подразделяет предшествующие философские системы, решающие эту проблему, на два основных вида. Первый вид систем (И. Кант определяет его как идеализм целей природы) характеризуется тем, что здесь «всякая целесообразность природы непреднамеренна» (5, 418). Иначе говоря, она устанавливается спонтанно, без вмешательства в ее формирование какой бы то ни было сознательной причины. Таких воззрений, согласно И. Канту, придерживались античные мыслители Демокрит и Эпикур, а также голландский философ Б. Спиноза.

Древнегреческие атомисты, пишет И. Кант, при объяснении фактов целесообразности природных вещей исходили из того, что подобные факты не выходят за рамки действия природных закономерностей, открываемых нашим рассудком. По мнению Эпикура, движущиеся в пустоте атомы, сцепление которых приводит к образованию различных вещей, имеют иногда случайные отклонения, придающие вещам разнообразные и причудливые формы. Следовательно, случайные отклонения атомов и являются причиной целесообразности природного мира. Такой способ объяснения абсолютно лишает природу какой-либо интенциональности, в нем отсутствует даже намек на понятие «цель». К тому же здесь вовсе не раскрывается причина случайных отклонений, то есть не показывается внутренняя механика появления целесообразных предметов. Поэтому в отношении данного способа объяснения, отмечает немецкий философ, мы должны сделать совершенно однозначный вывод: он «ничего не объясняет, даже видимости в нашем телеологическом суждении» (5, 420).

По сравнению с древнегреческими философами Б. Спиноза,

по мнению И. Канта, объясняет целесообразность вещей уже не из их объективной физической каузальности, а из их зависимости от гиперфизического первоначала. Его система более сложна, так как охватывает всю природу, мыслимую как единое целое. Объяснение целесообразности в ней также непреднамеренное. Дело в том, что первосущность в учении Б. Спинозы не обладает рассудком, она не имеет каких-либо собственных намерений. Это качественно отличает спинозовскую субстанцию от первосущности теизма, наделенной данной способностью и силой. По сути, первоначало в системе Б. Спинозы, подчеркивает немецкий философ, представляет собой субстрат, которому все природные объекты присущи как акциденции. Какой бы то ни было действующей причинной связи непосредственно между самими вещами в этой системе нет; зависимость между ними существует в форме субсистенции. Хотя это и обеспечивает единство всех природных образований, столь необходимое для построения телеологической системы, однако вещи здесь абсолютно лишены случайности, «без которой нельзя мыслить никакое единство цели» (5, 420).

То, что в системе Б. Спинозы между вещами отсутствует взаимодействие, а сама субстанция не содержит в себе способности рассудка, приводит к тому, что единство природы выступает в ней как единство изолированных друг от друга вещей, связанных между собою одной лишь слепой необходимостью. В такой жесткой системе любое совершенство вещей можно объяснить только тогда, когда мы примем, что в самом внутреннем содержании каждой вещи содержится все необходимое для самых разнообразных ее проявлений в объективном мире. Бытие вещи как предмета и ее бытие как цели в этом случае становятся тождественными, и нет никакого резона еще как-то особо подразделять их. Объяснение целесообразности при принятии данной точки зрения лишается какого-либо значимого смысла. Оно становится, говоря словами И. Канта, детской игрой словами. Построить на его базе телеологическую систему и вскрыть конечную цель людей абсолютно невозможно.

Второй вид философских систем, которые претендовали на объяснение целесообразности природных явлений, И. Кант называет реализмом целей природы. Он относит сюда теоретические конструкции теистов и гилозоистов. Основное содержание теистических взглядов сводится к тому, что из того, что «в мире мы находим везде явные признаки порядка, установленного согласно определенной цели с великой мудростью и образующего целое с неопишным многообразием содержания, а также безграничной величиной объема» (3, 540), обычно делают аподиктический вывод о существовании находящегося вне мира высшего творящего начала, благодаря которому все возникло и к слиянию с которым все сотворенное постоянно стремится. Но делая подобный вывод, говорит И. Кант, богословие совершает неоп-

равданный скачок от эмпирических изысканий, дающих всегда лишь случайное и обусловленное знание, к необходимой и безусловной идее разума, с помощью которой затем пытается обосновать бытие творца мира и объяснить целесообразность природных явлений. При этом теологи почему-то не замечают того обстоятельства, что, сосредоточивая свое внимание на сверхчувственной сущности, они тем самым покидают сферу природы и оказываются вне пределов ее досягаемости.

Критикуя религиозные воззрения, И. Кант убежден, что целесообразность природных вещей нельзя объяснить из такого основания, которое находится вне природы, не учитывает ее собственное развитие и бытие. Устанавливаемая подобным путем конечная цель не имеет с действительностью прочной связи. Она не выводится из мира, а навязывается ему. Предпочтительнее ее поиск следует вести в другом направлении: рассматривать природу изнутри, «не позволяя себе ставить над ней другое разумное существо в качестве властелина, так как это было бы дерзко» (5, 416). Весьма опрометчиво приписывать божественной мудрости (даже если мы стремимся ее возвысить) такие цели, которые придуманы нами самими, ведь их невозможно подкрепить никакими вескими аргументами нашего мышления. От таких «возвышенных» стремлений не может выиграть ни религия, ни наука.

Гилозоизм, в отличие от теистов, апеллирует к природе, причем, исследуя природные образования, он полностью одушевляет их. Согласно этой точке зрения, способностью мышления обладает не только человек, но и все другие живые существа, а также все предметы неорганической материи. Центральным пунктом столь неординарных теоретических взглядов является учение о мировой душе, которой, в соответствии с ним, наделена вся материя. Целесообразность природы определяется гилозоизмом как результат преднамеренного действия этой духовной причины.

И. Кант указывает, что как раз здесь-то у гилозоизма возникают сложные и трудные проблемы. Он не может доказать жизненность своего основополагающего понятия о мировой душе. Ссылка на живую материю не является безупречным аргументом, поскольку понятие материи противоречиво: наряду с проявлениями жизни оно включает в себя в качестве существенного признака безжизненность, инертность. Единственное неопровержимое свидетельство гилозоизма — это факты из растительного и животного царства, с которыми мы непосредственно встречаемся в самой природе. Однако их нельзя рассматривать как необходимые и всеобщие. Вследствие этого гилозоистические представления неизбежно попадают в порочный круг. Объясняя наличие мировой души фактами из живой материи и устанавливая ее зависимость от них, гилозоизм затем резко разочаривается на сто восемьдесят градусов и пытается охарактери-

зовать эти же самые факты как проявления ее сознательной деятельности. Разумеется, подобное перевертывание не добавляет убедительности его аргументам. Трактовка гилозоизмом целесообразности природных вещей оказывается тавтологичной и построенной на песке.

Отвергнув теоретические конструкции, которые возводили предшествующие философы для объяснения целесообразности природных явлений, И. Кант предложил собственную интерпретацию данного феномена. Главную ошибку своих предшественников он усматривает в том, что при объяснении целесообразности и связанного с ней понятия конечной цели философы совершенно не учитывали роли и значения человеческой познавательной деятельности. Только принимая во внимание последнюю, можно добиться желанного успеха, тогда как всякие другие попытки неизбежно обречены на неудачу и заканчиваются неверными решениями.

Реальное бытие природы, с которым мы встречаемся в опыте, в своей необходимой и всеобщей форме постигается благодаря нашей рассудочной познавательной деятельности. Однако рассудочное познание не является единственным и всемогущим. Полной, систематизированной картины всего эмпирического опыта оно, к сожалению, не дает. К тому же природа в своих проявлениях чрезвычайно богата и многогранна; в прокрустово ложе рассудочного познания она не укладывается. Другими словами, рассудок никогда не может, да и не в состоянии охватить все действующие в ней закономерности. Он раскрывает лишь трансцендентальные законы, тогда как эмпирические законы частного и особенного характера остаются вне поля его зрения. Здесь-то и приходит к нему на помощь способность суждения, оперирующая только частным и особенным и не вырабатывающая собственных понятий.

Рассматривая функционирование способности суждения в научном познании природных феноменов, И. Кант подразделяет ее на два специфических вида: определяющую и рефлектирующую способности. В том случае, когда способность суждения находит такое особенное, которое только подтверждает выработанные рассудком трансцендентальные законы, мы имеем дело с определяющей способностью. В естествознании это довольно распространенный прием, поэтому немецкий философ не проявляет к нему заметного интереса. В гораздо большей степени его интересует второй вид функционирования способности суждения, когда она выступает уже не определяющей, а рефлектирующей. Именно на последней он сосредоточивает свое внимание.

При изучении природных явлений, говорит И. Кант, чаще всего мы встречаемся с такой ситуацией, когда подведение частного, особенного под общее понятие рассудка затруднено в силу того, что само это общее понятие отсутствует. Тогда-то и от-

крывается поле деятельности для рефлектирующей способности суждения. «Если дано только особенное, для которого надо найти общее, то способность суждения есть чисто *рефлектирующая* способность» (5, 178). Она уже лишена какого бы то ни было влияния со стороны трансцендентальных законов рассудка или законов свободы человеческого разума и выступает как совершенно независимая и самостоятельная, руководствующаяся в своей деятельности собственным законом, который, правда, не может (в отличие от законов рассудка и разума) претендовать на объективность, тем не менее, несмотря на субъективный характер, также обладает необходимостью, призванной обеспечить нам систематизацию эмпирического опыта.

Будучи необходимым и всеобщим, что составляет, по И. Канту, основной признак априорности, данный закон, или трансцендентальный принцип, обладает определенными особенностями. Кроме того, что он не находится под воздействием ни со стороны рассудка, ни со стороны разума, его характерной чертой является то, что действие данного закона непосредственно на саму природу не распространяется. Он воздействует всего лишь на нашу рефлексию о природных образованиях. Другими словами, сфера его действия строго ограничена рамками только человеческого сознания. Определенное своеобразие проявляется также во взаимоотношении этого принципа с рассудочным познанием. Если всеобщие законы природы имеют свое основание в рассудке, который предписывает их природе, то всеобщие эмпирические законы, составляющие прерогативу данного принципа и имеющие основание в рефлектирующей способности суждения, не обладают подобным качеством. Они не предписываются природе, а всего лишь в ней предполагаются, то есть могут существовать реально, но могут и не существовать, являясь для нашего рассудка чисто случайными. Вместе с тем рассудок вынужден допустить их всеобщность, но только для рефлексии, чтобы стало возможным проследить существующий природный порядок. И, наконец, еще одна особенность этого принципа состоит в том, что в применении к природным вещам он выступает как принцип целесообразности. Этот «принцип способности суждения в отношении формы вещей в природе под эмпирическими законами вообще, — пишет И. Кант, — есть *целесообразность природы в ее многообразии*» (5, 179).

Определив целесообразность природных явлений как особое априорное понятие, выполняющее функцию трансцендентального закона рефлектирующей способности суждения, И. Кант тем самым поставил под сомнение все ее прежние трактовки, которые приводились в трудах предшествующих философов. Фактически он предложил на суд научной общественности свою оригинальную концепцию. Немецкий философ считает, что феномен целесообразности вовсе не является ни стихийным образованием природы самой по себе, как это представлялось древнегре-

ческим мыслителям и Б. Спинозе, ни результатом сознательных действий божественного сверхъестественного начала, на чем настаивали христианские теологи, ни продуктом деятельности разлитой в природе неведомой мировой души, о чем столь пылко говорили представители гилозоистического направления. Это — трансцендентальный принцип человеческой рефлексии, снабжающий людей весьма необходимыми и полезными максимами.

В области познавательной деятельности люди столкнулись с подобными максимами очень давно; правда, никто их не мог объяснить. Они воспринимались, указывает И. Кант, «как сентенции метафизической мудрости по поводу многих правил, необходимость которых нельзя доказать из понятий», и встречались в научном познании «довольно часто, но только в разрозненном виде» (5, 181). Последовательную логическую связь этих сентенций, равно как и истинные причины их возникновения, философы не представляли. Ни аристотелевские силлогизмы, ни совокупность эконоомских призраков в природе данных максим ничего не проясняли. По сути дела, законы логики как традиционный механизм поиска истины оказались здесь бессильны; они просто не срабатывали. Вследствие этого максимы обычно трактовались как интуитивные правила, весьма полезные в теоретических изысканиях. В них видели неизъяснимые явления человеческой психики, снабжающие познающего субъекта божественными истинами.

И. Кант убежден, что с открытием трансцендентального принципа рефлектирующей способности суждения столь неопределенная ситуация, существовавшая в научном познании по поводу природы данных максим, в корне изменилась. Стала понятной не только причина их появления в человеческом сознании, но также и та регулятивная функция, которую они выполняют. Вместе с тем обнаружилось, что это лишь малая толика всего многообразия максим, которые предоставляет априорный принцип рефлексии в своих взаимоотношениях с рассудком и разумом. Наряду с ними существует множество других правил, которыми мы должны руководствоваться при изучении действительности.

Из всей суммы максим, вырабатываемых рефлектирующей способностью суждения, И. Кант выдвигает на передний план «следующие положения: что в природе существует постижимая для нас субординация родов и видов; что они в свою очередь сближаются по общему им принципу для того, чтобы был возможен переход от одного к другому и благодаря этому к высшему роду; что, хотя для специфического различия действий природы нашему рассудку первоначально кажется необходимым допускать столько же различных видов каузальности, они все же могут оказаться подчиненными небольшому числу принципов, поисками которых мы должны заняться, и т. д.» (5, 184). Исключительная важность этих положений, по мнению филосо-

фа, обусловлена тем, что единственно с их помощью мы можем избежать хаоса эмпирических законов природы и получить нашей рефлексии более или менее стройный и целесообразный порядок природных феноменов. Существование этих правил и их успешное применение в познании свидетельствуют о том, что способность суждения содержит вполне определенный априорный принцип, предписывающий специфицировать природу природы и виды и представлять ее в форме строго иерархизированного и субординированного целого, то есть в виде телеологической системы.

Наличие закона спецификации природных явлений отнюдь не означает, говорит И. Кант, что он объективно существует в самой природе и тождествен законам, открываемым рассудком. Нет, его действие имеет место лишь в нашей рефлексии о природе, причем последняя рассматривается в этом случае не более чем возможная. Вместе с тем отсюда вовсе не следует, что он никак не связан с природой и является простым продуктом человеческого воображения. Природа имеет такую особенность, что иногда она как бы согласуется с рефлектирующей способностью суждения, трансформируется таким образом, что становится релевантной с поставленными нами целями.

Установив отправной пункт в исследовании явлений целесообразности, И. Кант дает развернутую картину использования априорного принципа рефлектирующей способности суждения при изучении природы и общественного поведения людей. В ходе определения природного порядка применение этого принципа по его мнению, зависит прежде всего от того, какие причинно-следственные отношения будут положены нами в основание исследования. Соответственно избранному типу причинности мы можем говорить о тех или иных видах целесообразности природных феноменов, которые отличаются друг от друга по форме или по содержанию. Сам факт выбора предопределяет: открываются или закрываются в нашей рефлексии реальные возможности для построения телеологической системы и определения конечной цели.

Первоначально философская мысль (столкнувшись с проблемой объяснения целесообразности мира) двигалась в одном направлении: исследователи принимали в качестве руководящей нити связь действующих причин (*nexus effectivus*). В принципе такой путь, с точки зрения И. Канта, был вполне оправдан, поскольку они хотели быть как можно ближе к эмпирическому опыту, а не пускаться в область чисто спекулятивных химер. Ведь *nexus effectivus* является главным методологическим средством нашего рассудка для установления трансцендентальных природных закономерностей. Она «составляет, — говорит И. Кант, — всегда нисходящий ряд (причин и действий), а сами вещи, которые как действия предполагают другие вещи как причины, со своей стороны, не могут быть в то же время причинами

ми последних» (5, 397). Правда, при этом ученые апеллировали к определяющей способности суждения, а не к рефлектирующей, так как о существовании последней они просто не подозревали. В силу этого их рассуждения о целесообразности природных вещей не пошли дальше Спинозовской субстанции.

Но даже если мы будем исходить из априорного принципа рефлектирующей способности, замечает И. Кант, то самое большее, что можно получить на данном пути, так это только внешнюю целесообразность, где природные вещи выступают друг для друга не целью, а всего лишь средством, предназначенным для достижения какой-то неизвестной цели. Примеры подобной целесообразности весьма многочисленны. Так, растительность позволяет существовать травоядным животным, в свою очередь травоядные животные служат пищей для хищников, а в целом и те, и другие являются добычей для людей, обеспечивающей им средства к существованию, и т. д. Эта целесообразность (И. Кант называет ее также относительной целесообразностью) дает представление о полезности, пригодности вещей. В общем-то она не является объективно необходимой для творений природы, так как последние не раскрываются в их внутренней сущности, то есть не рассматриваются сами по себе, а только в отношении того, что может быть их непосредственной природной целью. Особенно наглядно это проявляется в общественной жизни людей, когда они используют, скажем, перья птиц для украшения своих шляп, различного рода кости животных и засушенные части растений для амулетов и т. п. Ясно, что природа вовсе не ставит себе целью подобное использование своих образований.

Чтобы проникнуть во внутренние потенции природы, указывает И. Кант, мы должны обратить внимание на другое основание мыслительной деятельности — связь конечных причин (*nexus finalis*), которое широко используется нашим разумом. Это единственное, что нам остается, так как кроме связи действующих причин и связи конечных причин никакими другими видами каузальности люди не располагают. «Первую связь, — пишет И. Кант, — можно было бы, пожалуй, назвать связью реальных причин, а вторую — связью идеальных причин, так как при таком обозначении становится также понятным, что других видов каузальности, кроме этих двух, быть не может» (5, 393).

Если взять в качестве основания одну только связь конечных причин для изучения природы во всем ее многообразии, то мы попадем в область чистой спекуляции, в область грез и пустых мечтаний, где отсутствует какая-либо точка опоры. Немецкий философ называет этот подход сумасбродным, уводящим исследователя далеко за границы чувственной реальности. С его точки зрения, особенно грешат этим теологи, когда дают такое изложение религиозных истин, в котором проповедуется раболепие перед сверхчувственным, угодничество и заискивание перед ним,

стремление выпросить у высшего существа те или иные благодетяния. Бездумное следование людей подобным правилам, столь превозносимым их духовными пастырями, ведет к тому, что человек лишается доверия к самому себе, чувствует себя слабо безвольной и ни на что не способной личностью, находящейся в полной зависимости от неумолимого владыки.¹

Совершенно ясно, что И. Кант с такими истинами абсолютно не согласен. Для него, видевшего в человеке свободную и самостоятельную личность, они были неприемлемы. Способ представления продуктов природы и общества согласно конечным причинам вследствие этого кажется ему малоэффективным и непригодным для построения телеологической системы. Философ убежден: природные вещи и поступки людей необходимо рассматривать с других позиций — с позиций критики, то есть в полном соответствии с теми выводами, которые были получены в ходе анализа теоретического и практического разума. Только такой — критический — подход позволит нам раскрыть в рефлексии истинное состояние природных вещей и человеческих деяний. Суть этого подхода излагалась И. Кантом еще в главном «Критике...». Нашему разуму должны быть поставлены ограничители, не позволяющие ему выходить за определенные границы. В сфере теоретических исследований границу составляет чувственность, в сфере практики — нравственность, в сфере способности суждения — то и другое вместе. Иначе говоря, при критическом подходе к явлениям целесообразности связь конечных причин и связь действующих причин должны использоваться в неразрывном единстве. Только в этом случае мы можем правильно разрешить стоящую перед нами проблему.

Применительно к познанию природы этот синтетический подход означает, что продукты природы должны рассматриваться одновременно не только как средства, но и как цели, то есть как вещи, которые способны воспроизводить себе подобных. Тогда действительно можно обнаружить их подлинный системный вид и объективную целесообразность. Конечно, отмечает И. Кант, не все природные вещи отвечают этому требованию — быть в одно и то же время целью и средством и представлять собой системный объект. Эмпирический опыт указывает, что продуктам неорганического мира такие суждения не применимы, зато любой организм из растительного и животного царства вполне может быть представлен в нашей рефлексии в подобном состоянии. А в совокупности продукты органической материи составляют специфический ряд реальных целей природы, который следует подразделять на роды и виды в соответствии с априорным принципом способности суждения. Каждой природной вещи принадлежит здесь свое особое место.

При синтезированном подходе целевая причинность позволяет нам мыслить (конечно, только в рефлексии) природные вещи как цели природы, а всю ее — как единую целостную систему.

Однако определить природу как целое в рамках чувственно воспринимаемого мира невозможно. Мы можем представить ее в таком качестве только в умопостигаемом мире. Как раз здесь природу возможно мыслить как сотворенную более высшим началом, то есть продуктом божественной причины.

Казалось бы, что, перенося бога в область рефлексивных суждений, И. Кант покидает почву науки и выступает в поддержку теологических воззрений. В действительности позиция философа в этом вопросе выглядит гораздо сложнее. Он утверждает, что хотя мы и можем мыслить надприродную сущность, это осуществимо всего лишь предположительно, без всякой надежды на успех. Фактически надприродное начало повисает в воздухе, так как эмпирические данные абсолютно не дают нам доказательств его наличия. Достоверно судить мы можем только о том, что сама природа является творящей сущностью всех наблюдающихся в ней предметов, а в отношении более высокой причины остаемся в полном неведении. «Если, следовательно, для естествознания и в его контекст вводят понятие о боге, — пишет И. Кант, — чтобы объяснить целесообразность в природе, а затем в свою очередь используют эту целесообразность для того, чтобы доказать, что бог есть, — то ни в одной из обеих наук нет внутренней прочности и вводящий в заблуждение порочный круг делает каждую из них неустойчивой, так как эти науки путают свои границы» (5, 408). Как видим, немецкий философ существенно расходится со взглядами теологов.

Телеологическая система природы, которую мы строим, в нашей рефлексии на основе критического подхода, не является полностью законченной. В ней очень трудно найти ту цель, которая притязает на право быть безусловной конечной целью. В своих многообразных творениях природа безгранична; для нее невозможно установить какой-либо предел. Поэтому поиски конечной цели непосредственно в самой природе, хотя бы мы и применяли для этого критический подход, содержащий целевую причинность, не могут быть успешными. В этой системе, говорит И. Кант, мы можем достоверно установить только последнюю цель в цепи природных продуктов, которая позволяет представить все природные вещи как единое субординированное и иерархизированное целое. Этой последней целью, вершиной творений природы является непосредственно сам человек. Он — действительный венец природы, наделенный высшими способностями, позволяющими ему не только осознать свое место среди других природных явлений, но и обозреть всю природу, представить ее в виде целостной системы. Однако человек «как природная вещь не может быть конечной целью» (5, 458).

Почему же человек, этот итог творческих усилий природы, не может быть конечной целью? Теология сравнительно просто отвечает на этот вопрос. Она видела и видит главной причиной этого то, что человек смертен и несовершенен, к тому же гре-

шен и отягощен различными пороками. Бог же с его совершенствами — прямая противоположность человеку: все людские слабости у него отсутствуют. Поэтому только он и может быть конечной целью. Эта позиция теологии не удовлетворяла немецкого философа, так как само существование бога он ставил под сомнение. И. Кант ищет другое объяснение проблеме конечной цели. Философ согласен с теологами, что о человеке как природном существе не может быть и речи, чтобы приписывать ему статус конечной цели. Ведь по отношению к нему природа действительно не сделала никаких исключений. Он подвержен, подобно другим природным вещам, воздействию разрушительных и созидательных сил, зависит в своем существовании от географических, климатических, экологических условий. Более того, своей деятельностью человек творит такие обстоятельства, которые обрекают его на страдания и мучения. Это опустошительные войны, деспотический гнет властей, акты насилия над личностью со стороны других индивидов, групп, сообществ. Наличие этой зависимости воочью показывает, что человек представляет собой не только цель, но и средство, тогда как конечная цель — безусловная, определение которой находится в ней самой и не зависит от каких-либо дополнительных условий.

И. Кант задается вопросом: если человек как природное существо не может рассматриваться в роли конечной цели, то, может быть, он имеет данный статус в каких-либо других своих качествах, характеризующих его как высшую ступеньку в телеологической системе? Этим качеств во взаимоотношениях человека с другими природными образованиями можно выделить два. Во-первых, человека как последнюю цель можно представить объектом, который существует на земле ради того, чтобы все вещи служили ему и он был осыпан природными благами. В этом случае конечной целью людей будет достижение счастья. Во-вторых, человека можно рассматривать как существо, которое умеет осуществлять всевозможные цели в природе, то есть его земное предназначение — поставить себе на службу все природные создания и стать ее действительным властелином. Здесь человеческой конечной целью будет культура умений.

Анализируя оба эти состояния, И. Кант приходит к выводу, что достижение счастья или культура умений по своему внутреннему содержанию тоже не могут считаться безусловными целями людей, хотя в силу своего положения они постоянно притягивают на это. Что касается счастья, в котором подавляющее большинство людей видит предмет вечных желаний и стремлений, то разум говорит нам об отсутствии у него безусловных характеристик. Поэтому те философы, которые утверждали, что именно счастье является конечной целью, явно заблуждались; они не учитывали целый ряд факторов, свидетельствующих не в пользу данных воззрений.

Счастье, указывает И. Кант, это «совокупность всех целей,

возможных посредством природы вне и внутри человека; это материя всех его целей на земле...» (5, 464). Вследствие этого человек и стремится представить его конечной целью. Он не замечает, что при этом произвольно выносит данную цель за пределы своей собственной деятельности, а установление связи между ней и самим собой делает неосуществимым. Чтобы установить эту связь, ему остается одно: прибегнуть к помощи сверхъестественных сил, к богу, которые бы гарантировали достижение счастья как желанной цели. Разум в такой ситуации совершенно бессилён, так как не видит путей к этой цели и не отвечает к тому же за распределение между людьми долей блаженства. Фактически, приняв счастье за конечную цель, человек оказывается в тупике: он не может объяснить, для чего же он существует и в чем заключается смысл его жизни. Высший продукт природы оказывается в рабской зависимости от своего верховного владыки.

Счастье, далее, можно также представить как особое состояние, которого каждый человек хочет достигнуть в процессе земного существования. Оно характеризуется тем, что индивид будет так одарен благами со стороны природы и общества, что его бытие станет постоянным блаженством. Как раз на этом понимании счастья настаивала большая часть предшествующих философов, давая свое определение конечной цели и одновременно отрешившись от богословских взглядов. И. Кант согласен со своими предшественниками, что стремление к счастью есть неотъемлемый атрибут человеческих желаний. Однако, по его мнению, оно не способно принести индивиду даже надежды стать причастным блаженству, тем более сделать его постоянным. Безусловно, люди всегда стремятся к счастью, но их природа такова, что они никогда не могут удовлетвориться достигнутым благополучием или испытываемым наслаждением: им требуются все новые и новые блага, все новые удовольствия. Какое-либо ограничение желаний у них отсутствует. Поэтому счастье для человека как природного существа никогда не достижимо. По нему нельзя судить о конечной цели. «И не по чувству удовольствия, и не по сумме его, по отношению к чему мы мыслим конечную цель творения как данную, — подчеркивает немецкий философ, — т. е. не по благополучию и не по наслаждению (телесному или духовному), — одним словом, не по счастьем мы судим об этой абсолютной ценности» (5, 577).

Культура умений (а под нею И. Кант понимает практически преобразующую деятельность людей, направленную на создание материальных благ, воспитательную деятельность, занятия наукой и искусством) тоже не может быть конечной целью. Хотя люди надеются, что технический прогресс, развитие наук и искусств приведут их к решению всех наболевших проблем и подлинному благосостоянию, однако их надежды совершенно не оправданы. Дело в том, что умения развиваются вследствие

неравенства между людьми, которое в конечном итоге приводит к такому состоянию, когда одна их часть испытывает страдания от угнетения, а другая — от внутренней неудовлетворенности своим господствующим статусом. Конечно, размышляет И. Кант, эти страдания можно преодолеть путем установления сильной политической власти в гражданском обществе, где человеку должны быть предоставлены большие свободы, но такое возможно лишь при условии, что данное устройство общества будет осуществлено во всемирном масштабе, а это весьма затруднительно. Разумеется, полезно считать технический и политический прогресс конечной целью природного человека, но подлинной безусловностью они не обладают. Развитие науки и искусства также не разрушает этот гордиев узел. Делая нас более цивилизованными, оно только уменьшает грубость и неистовство наших природных склонностей, но полностью этих черт не уничтожает. Об этом говорят факты тщеславия, самодовольства, высокомерия, которые встречаются у людей с самым развитым интеллектом и утонченным вкусом.

В целом, подытоживает свои рассуждения немецкий философ, ни внешняя природа, ни наша внутренняя природа не дают нам той абсолютной ценности, которая бы оправдывала существование мира и раскрывала смысл нашей жизни. «В природе (в качестве чувственно воспринимаемой сущности) нет ничего такого, — подчеркивает он, — для чего определяющее основание, находящееся в ней самой, не было бы в свою очередь обусловлено» (5, 468), тогда как конечная цель предполагает полную безусловность. Искать конечную цель необходимо не в чувственно воспринимаемом мире, а в мире умопостигаемом, где человек выступает не природным существом, а ноуменом.

Именно здесь (в умопостигаемом мире) становится возможным определение конечной цели. Ею является моральное существо, человек под моральными законами. О нем уже бессмысленно спрашивать, для какой цели он существует. «Его существование, — указывает И. Кант, — имеет в себе самом высшую цель, которой, насколько это в его силах, он может подчинить всю природу, или по меньшей мере он не должен считать себя подчиненным какому бы то ни было влиянию природы, противодействующему этой цели» (5, 469).

Почему же человек под моральными законами является истинной конечной целью и что это за высшая цель, которую он несет в себе самом? Может быть, немецкий философ (подобно современным протестантским теологам) считал этой высшей целью бога? Ведь, согласно лютеранскому вероисповеданию, бог находится в нас самих, воздействует изнутри на своих избранных. К тому же в кантовском учении, как известно, бытие бога связывается с моральными постулатами, выступает необходимым условием морального сознания. Немецкий философ говорит также о том, что единственно возможным доказательством

бытия бога является моральное доказательство. Собственно, все это и подчеркивают нынешние богословы, считающие И. Канта своим сторонником.

Конечно, подобные утверждения при поверхностном взгляде на учение И. Канта можно было бы вполне допустить, если бы они не шли вразрез с его сущностными чертами. Во-первых, И. Кант, как мы уже отмечали выше, отвергает богословский вариант решения проблемы целесообразности, и он отнюдь не возвращается к нему, когда провозглашает человека под моральными законами конечной целью. Человек трактуется здесь как часть телеологической системы, создаваемой рефлектирующей способностью суждения, то есть в неразрывной связи с природой и с человеческим общением, а вовсе не как отдельно существующая единица в умопостигаемом мире, где действуют моральные законы. Во-вторых, немецкий философ прямо заявляет, что только при признании человека под моральными законами конечной целью у нас появляется возможность судить о боге как предмете теологии и, соответственно, утверждать, что он есть. Бытие бога, таким образом, предваряется наличием морального субъекта как конечной цели. Мораль и ее носитель вызывают к жизни представления о боге и загробном мире. Напрашивается вывод, что люди сами творят своих богов.

Что же все-таки понимает И. Кант под высшей целью, присущей моральному субъекту? Согласно немецкому философу, безусловной и высшей целью человека, которая неотъемлемо присуща ему, является его поведение в соответствии с долгом, неуклонно требуемое категорическим императивом. Такое поведение — высшая добродетель, которая представляет собой не только верховное благо, но и тот маяк, к которому должна быть направлена вся человеческая деятельность. Присутствие этой направленности у естественного человека и делает его безусловной конечной целью. Ценность человеческого существования, подчеркивает И. Кант, не зависит от того, что «он воспринимает и чем он наслаждается», а зависит от того, что «он может дать себе только сам..., что он делает, как и по каким принципам он поступает» (5, 477). В соответствии с тем, как человек исполняет требования категорического императива, он может надеяться стать достойным счастья и быть причастным блаженству. То есть движение по пути к моральному совершенству включает в себя счастье как следствие. Вместе они составляют высшее благо, конечную цель, которой руководствуется личность в земной деятельности.

Подводя итог, можно сказать, что И. Кант определяет конечную цель совершенно иначе, чем богословие. Главную роль он отводит человеку как свободной личности (в том числе и от религиозных пут), находящейся в непрерывном нравственном развитии. Только нравственное совершенствование, добрая воля людей, могут породить у них надежду на счастье и блаженство.