

**РУБЕЖИ ЭКОЛОГИЧЕСКОЙ ЭТИКИ:
ФИЛОСОФИЯ И. КАНТА
В ДИАЛОГЕ С ТЕЗИСОМ
О «КОНЦЕ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ
ИСКЛЮЧИТЕЛЬНОСТИ»**

С. А. Мартынова¹

Разработчики экологической этики указывают на ложную установку антропоцентризма. Ее суть состоит в том, что природные комплексы и ресурсы существуют ради того, чтобы быть пригодными и полезными для человека, который оценивает их только в перспективе использования и не учитывает их собственную ценность. Антропоцентристское учение Канта заявляет о границах инструментального отношения к природе. Сложность понимания этих границ сопряжена с тем, что сторонники антропоцентризма говорят о возвышении человечества над ней. Более того, «тезис о человеческой исключительности» (Ж.-М. Шеффер) подразумевает, что любой его сторонник недооценивает влияние природы на человека и его связь с другими живыми существами. Конструирование диалога между Кантом и Шеффером позволяет решить две проблемы. Во-первых, определить, есть ли у этической и телеологической концепций Канта иммунитет от критики Шеффера. Во-вторых, прояснить вклад немецкого философа в экологическую этику. Я прихожу к выводу о том, что пока преждевременно утверждать существование сознания и свободы воли только в рамках природной обусловленности. Также я показываю, что в своем телеологическом учении Кант признает механизм природы как зависимость всех живых существ от непреднамеренно действующих сил. Признание таких сил задает границы инструментального отношения человека к природе и открывает для него горизонт становления в качестве морального субъекта. Таким образом, в учении Канта происходит объединение

¹ Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена, Россия, 191186, Санкт-Петербург, набережная реки Мойки, д. 48.
Поступила в редакцию: 12.06.2022 г.
doi: 10.5922/0207-6918-2023-4-5

**THE BOUNDARIES
OF ECOLOGICAL ETHICS:
KANT'S PHILOSOPHY IN DIALOGUE
WITH THE "END OF HUMAN
EXCLUSIVENESS" THESIS**

S. A. Martynova¹

The developers of ecological ethics claim that the rationale of anthropocentrism is false. Its main message is that natural complexes and resources exist to be useful to the human being who sees them only from the perspective of using them and does not take into account their intrinsic value. Kant's anthropocentric teaching argues that the instrumental attitude to nature has its limits. These limits are hard to determine because the anthropocentrists claim that the human being is above nature. Indeed, the "human exclusiveness thesis" (J.-M. Schaeffer) assumes that its advocates underestimate nature's impact on humans and their connection to other living beings. Constructing a dialogue between Kant and Schaeffer helps to solve two problems. First, to determine whether Kant's ethical and teleological concept is immune to Schaeffer's critique. Second, to clarify the German philosopher's contribution to environmental ethics. I come to the conclusion that it is premature to claim that consciousness and free will exist only in the framework of their being conditioned by nature. I also demonstrate that in his teleological teaching Kant sees the mechanism of nature as the dependence of living things on forces that act in an unpremeditated manner. Recognition of these forces sets limits to humans' instrumental attitude to nature and paves the way for them to become moral subjects. Thus, Kant's teaching combines "the human exclusiveness thesis" and the intuitions of the representatives of deep ecology and the opponents of anthropocentrism as such.

¹ Herzen State Pedagogical University of Russia. 48 Moika Embankment, St. Petersburg, 191186, Russia. Received: 12.06.2022.
doi: 10.5922/0207-6918-2023-4-5

«тезиса о человеческой исключительности» с интуициями представителей глубинной экологии и в целом сторонников антиантропоцентризма как такового.

Ключевые слова: глубинная экология, поверхностная экология, Кант, экологическая этика, телеология, внешняя целесообразность, «механизм природы», Ж.-М. Шеффер, каузальность

Введение

Экологическая этика — наука о правильном взаимодействии человека с природными комплексами и ресурсами. Для прояснения оснований этой науки представители глубинной экологии настойчиво критикуют антропоцентризм — подход, которого придерживаются представители поверхностной экологии. Представители глубинной экологии заявляют о необходимости признания собственной, ни к чему не сводимой ценности и прав живых существ. Антропоцентристский взгляд на природу подлежит критике, поскольку его сторонники не признают собственную ценность организмов и настаивают на том, что необходимо мыслить природу только с точки зрения ее пригодности и полезности для целей человека². Однако в рамках такой критики оказывается закрытым целый пласт осмысления природы и человека в антропоцентризме и тем самым ограничивается диалог между двумя противоположными направлениями. Для понимания значимости антропоцентризма в экологической этике я бы хотела обратить внимание на ограничение инструментального отношения к природе в рамках этого подхода, которое часто оказывается за пределами внимания его критиков, но свидетельствует о его потенциале в экологической этике. Для прояснения этого сюжета обратимся к философии И. Канта.

² Арне Несс положил начало разделению поверхностной и глубинной экологии (Naess, 1973). Этому же разделению придерживаются, например, Робин Эттфилд (Attfield, 1983, p. 2) и Алан Маршалл (Marshall, 1993, p. 229). Объяснение становления глубинной экологии дает Фрейя Мэтьюз (Mathews, 2001). Объяснение причин критики Канта сторонниками глубинной экологии см. у Аллена У. Вуда и Оноры О'Нил (Wood, O'Neill, 1998, p. 190), Джона М. Гиллроя (Gillroy, 1998, p. 135).

Keywords: deep ecology, shallow ecology, Kant, ecological ethics, teleology, external purposiveness, "mechanism of nature", J.-M. Schaeffer, causality

Introduction

Ecological ethics is a science of the correct interaction of man with the natural complexes and resources. To clarify the foundations of this science representatives of deep ecology vehemently criticise anthropocentrism, the approach of the representatives of shallow ecology. Representatives of deep ecology argue that living beings have their intrinsic value and rights. The anthropocentric view of nature is open to criticism because its advocates do not recognize the value of organisms in their own right and insist that nature should be thought only in terms of its utility for human purposes.² However, this critique leaves out a whole layer of the study of nature and the human being in anthropocentrism, thereby restricting the dialogue between the two opposing trends. To understand the significance of anthropocentrism in ecological ethics I would like to draw attention to the fact that this approach limits the instrumental approach to nature, something its critics often ignore, and attests to the potential of ecological critique. To clarify this issue let us turn to Kant's philosophy.

Today a fair number of studies give a positive assessment of the role of Kantian philosophy in addressing the issues of ecological ethics. The authors note that Kant recognizes

² Arne Naess (1973) introduced the distinction between shallow and deep ecology. Robin Attfield (1983, p. 2) and Alan Marshall (1993, p. 229), among others, also make this distinction. Freya Mathews (2001) gives an account of the emergence of deep ecology. For an account of the causes of the critique of Kant by the devotees of deep ecology see Allen W. Wood and Onora O'Neill, 1998, p. 190), John M. Gillroy (1998, p. 135).

В настоящее время существует достаточно много исследований, в которых дана положительная оценка роли кантовской философии в решении вопросов экологической этики. Их авторы пишут о том, что Кант признает необходимость относиться к живым существам ради них самих, ради их собственного блага (Svoboda, 2015, p. 107), и о том, каким образом философ мыслит внутреннюю ценность живых существ или мог бы ее мыслить при определенных изменениях его собственной концепции³. В ряде работ подчеркивается, что Кант отказывается от инструментального отношения к живым существам⁴. В большинстве этих исследований рефреном звучит мысль о недопустимости в учении Канта жестокого обращения с живыми существами и неоправданного их использования⁵. При этом мало исследований о том, как Кант противопоставляет инструментальному отношению к природе осознание ее враждебности человеку⁶. Это усугубляется рядом аргументов против антропоцентризма. В частности, представители глубинной экологии полагают, что в качестве логической посылки в утверждении об ис-

³ О признании Кантом внутренней ценности живых существ через обоснование телеологического подхода см., например: (Gillroy, 1998). Кристина Корсгаард выявляет недостатки кантовского учения и тем не менее именно на его основании определяет, почему мы должны относиться к животным как к тому, что обладает внутренней ценностью (Korsgaard, 2018).

⁴ Об утверждении Кантом неинструментальной ценности живых существ для человека пишет Джон О'Нил (O'Neill, 2001, p. 164–165). В свою очередь, Хельга Варден поясняет, каким образом человек может действовать по отношению к живым существам (не людям) морально ответственным способом и почему это отношение, на первый взгляд направленное на то, что хорошо для людей при их взаимодействии друг с другом, не является инструментальным (Varden, 2020).

⁵ Лара Денис подчеркивает, что, по Канту, жестокое обращение с животными и неоправданное их использование ведет к деградации человека и невозможности совершать моральный поступок по отношению к другим людям (Denis, 2000). Кэрол Хэй также указывает на то, что косвенные обязанности, которые мы имеем по отношению к животным, не допускают относиться к ним как к инструментам для произвольного использования или делать из них трофеи (Hay, 2020, p. 179).

⁶ Значимы в этом вопросе работы Пола Гайера, который обращается, например, к проблеме враждебности природы для человека в связи с проявлением кантовской концепции счастья (Guyer, 2014).

the need to treat living beings for their own sake, for their own good (Svoboda, 2015, p. 107), and show how the philosopher feels about the intrinsic value of living beings or might have felt if he had made some changes to his own conception.³ Some works stress that Kant renounces an instrumental attitude to living beings.⁴ The majority of these studies point out as a refrain that Kant considers inadmissible cruel treatment or improper use of animals.⁵ Meanwhile few authors describe how Kant juxtaposes the instrumental attitude to nature and awareness of its hostility to human beings.⁶ This is compounded by arguments against anthropocentrism. For example, the advocates of deep ecology believe that the logical premise underlying the claim that human being can use nature as he/she sees fit, puts human being above nature (Mathews, 2001, pp. 225-226). Anti-anthropocentrist Jean-Marie Schaeffer (2007, pp. 23-25) goes still further believing that the doctrines which assert “human exclu-

³ On Kant's acceptance of the intrinsic value of living things through a teleological approach see, for example, Gillroy (1998). Christine M. Korsgaard (2018) reveals the shortcomings of Kant's teaching and yet uses it to argue why we should treat animals as having intrinsic value.

⁴ On Kant's assertion of the non-instrumental value of animals for human beings see John O'Neill, (2001, pp. 164-165). Helga Varden (2020) explains how man can act with regard to living beings (non-human) in a moral and responsible way and why this attitude, seemingly aimed at what is good for people when they interact with one another, is not instrumental.

⁵ Lara Denis (2000) stresses that according to Kant cruelty to, and improper use of, animals leads to human degradation, so that people cannot act morally towards other people. Carol Hay (2020, p. 179) also argues that indirect obligations we have toward animals preclude treating them as instruments which can be used at will, or turning them into trophies.

⁶ Important in this case are the works of Paul Guyer (2014), who among other things looks at the problems of nature's hostility towards human beings in connection with Kant's conception of happiness.

пользовании природы так, как человек считает нужным, мыслится возвышение человечества над ней (Mathews, 2001, p. 225–226). А сторонник антиантропоцентризма Жан-Мари Шеффер и вовсе считает, что доктрины, утверждающие «человеческую исключительность», требуют понимания человека как «внеприродного существа» (Шеффер, 2010, с. 41). Шеффер убежден, что любой сторонник тезиса о человеческой исключительности не понимает, каково подлинное место человека в природе, и недооценивает ее влияние (в том числе враждебное) на него в силу онт(олог)ического разрывов.

Некритично принятые, эти аргументы свидетельствуют в пользу того, что Кант не способен выстроить критику в отношении инструментального подхода к природе, и даже ставят под сомнение значительную часть интеллектуального наследия немецкого философа: если принять точку зрения Шеффера, то оказывается, что Кант выстраивает свою этику и телеологию на иллюзорных основаниях. Напротив, прояснение этического и телеологического учений Канта под натиском критики со стороны французского философа защищает их и открывает новый путь рассмотрения философии Канта и ее значения для экологической этики. Инструментальное отношение к природе может быть изучено с точки зрения его ограничения за счет признания слепого «механизма природы», который указывает на зависимость человека от «всех земных созданий» и действующих хаотически сил природы. Постулирование же Кантом этического поступка в природе может быть рассмотрено как результат понимания: природа существует не для того, чтобы обеспечить блаженство (счастье) человека и в целом гарантировать его существование на Земле.

Принимая во внимание экспансию власти человека над природой, сопротивление последней целям человека и необходимость утверждать осмысленные стратегии поведения по отношению к живым существам, я планирую прояснить значение философии Канта в экологической этике посредством конструирования его диалога с Шеффером — сторонником

siveness” consider the human being to be a creature “outside nature”.⁷ Schaeffer is convinced that anyone who supports the human exclusiveness thesis does not understand the true place of the human being in nature and underestimates its influence (including hostile influence) on human beings owing to the ont(olog)ical rupture.

To an uncritical eye, these arguments seem to suggest that Kant is unable to make a case against an instrumental attitude to nature and even call in question much of Kant’s legacy: if we accept Schaeffer’s point of view it turns out that Kant builds his ethics and teleology on illusions. In contrast, clarification of Kant’s ethical and teleological doctrines in the face of an attack by the French philosopher protects them and opens up a new avenue for the study of Kant’s philosophy and its significance for ecological ethics. The instrumental attitude to nature can be discussed in terms of limiting it by recognising the blind “mechanism of nature” which points to the human being’s dependence on “all the earth creatures” and the chaotic forces of nature. Kant’s positing of the ethical act in nature can be seen as the result of the awareness that nature does not exist in order to ensure humans’ happiness or even to guarantee human existence on earth.

Considering the human’s growing power over nature and its resistance to human goals and the need to adopt meaningful strategies of behaviour towards living creatures, I propose to take a closer look at Kant’s philosophy in ecological ethics by constructing a dialogue between him and Schaeffer who declared “the end of human exclusiveness”. This dialogue is aimed, on the one hand, at bolstering Kant’s

⁷ “L’homme comme être non naturel.”

тезиса о «конце человеческой исключительности». Этот диалог, с одной стороны, направлен на апологию этической и телеологической концепций Канта в условиях их критики, а с другой — важен для того, чтобы показать, в каком плане учение Канта признает подчинение человека действующим хаотическим силам природы, то есть механизм природы, допускает критику инструментального отношения к ней и демонстрирует согласованность такой критики с обоснованием высшего предназначения человека. Моя работа состоит из трех частей. В первой части я показываю, в чем специфика телеологических и этических воззрений Канта и почему они несовместимы с постулированием «конца человеческой исключительности». Во второй части я демонстрирую, как возможна апология этих воззрений Канта в условиях их критики. В третьей части я проясняю границы инструментального отношения к природе в телеологическом учении Канта. В этой части я рассматриваю, каким образом обращение Канта к слепому механизму природы ограничивает инструментальное отношение к ней, и делаю вывод об объединении в учении немецкого философа тезиса о человеческой исключительности с интуициями представителей глубинной экологии, в целом — сторонников антиантропоцентризма как такового.

1. Ж.-М. Шеффер *contra* И. Кант

Представитель современной французской мысли Шеффер утверждает, что любой, кто мыслит человека как «неприродное» существо, противоречит целому спектру знаний в области естественных и гуманитарных наук, в частности тому прогрессу в познании человека, который был достигнут в биологии, нейрологии, этологии и психологии (Шеффер, 2010, с. 10).

Прежде чем перейти к шефферовской критике тезиса о человеческой исключительности, обратим внимание на специфику этического и телеологического учений Канта, суть кото-

ethical and teleological concepts which have come under attack and, on the other hand, it is important in order to show in what way Kant's teaching recognises the human being's amenity to the chaotic forces of nature, i.e. the mechanism of nature, allows critique of the instrumental attitude to it and demonstrates that such critique is congruent with the concept of the highest calling of humanity. My article consists of three parts. In the first part I characterise Kant's teleological and ethical views and show why they are incompatible with the positing of "the end of human exclusiveness". In the second part I demonstrate possible apologies of Kant's views in the face of criticism. In the third part I clarify the limits of the instrumental attitude to nature in Kant's teleological teaching. I argue that Kant's turning to the blind mechanism of nature limits the instrumental attitude to it and conclude that the German philosopher's teaching combines the thesis on human exclusiveness with the intuitions of the representatives of deep ecology and anti-anthropocentrism in general.

1. Jean-Marie Schaeffer *contra* Immanuel Kant

Modern French philosopher Schaeffer (2007, p. 15) maintains that anyone who considers the human being to be a "non-natural" creature challenges the whole spectrum of knowledge in the sphere of natural and human sciences, notably the progress in human knowledge achieved in biology, neurology, ethology and psychology.

Before coming to Schaeffer's critique of the thesis of human exclusiveness let us pay attention to one feature of Kant's ethical and teleological teachings, namely the juxtaposition

рой состоит в утверждении оппозиции между природой и разумом. В «Критике практического разума» Кант постулирует этику, основанную на способности человека совершать ничем не обусловленное кроме разумной способности действие, то есть сохранять автономию. Кант говорит о законодательстве разума, который является причинностью воли (AA 05, S. 46; Кант, 1997, с. 389). Согласно философу, разум, постигая то, что должно делать, обнаруживает моральный закон как особый факт (AA 05, S. 47; Кант, 1997, с. 391) и выступает «определяющим основанием воли» (AA 05, S. 44–45; Кант, 1997, с. 383). Это, в свою очередь, ведет к утверждению сверхчувственной природы (AA 05, S. 47; Кант, 1997, с. 392–393), или свободы. В этом моменте и осуществляется значимое для этики противопоставление природы и разума, поскольку для Канта воля, определяемая разумом и указывающая на возникновение сверхчувственной природы, противопоставляется такой воле, которая определяема по законам природы (AA 05, S. 55; Кант, 1997, с. 415)⁷.

В телеологии Кант выражает надежду на то, что природу можно мыслить как целесообразную. Необходимость такого мышления Кант формулирует как решение проблемы, которую он ставит в «Критике практического разума»: закон свободы «должен быть применен к поступкам как к событиям, которые происходят в чувственно воспринимаемом мире и постольку, следовательно, принадлежат к природе» (AA 05, S. 68; Кант, 1997, с. 455). Вопрос для Канта состоит в том, как может порядок свобо-

of nature and reason. In the *Critique of Practical Reason* Kant postulates ethics based on the human being's capacity to perform acts based on nothing but his/her reason, i.e. to remain autonomous. Kant speaks of the legislation of reason which is the cause of the will (*KpV*, AA 05, p. 46; Kant, 2015 pp. 40-41). According to Kant, reason, in grasping what ought to be done, reveals the moral law as a special fact (*KpV*, AA 05, p. 47; Kant, 2015, p. 41) and provides the "determining ground of the will" (*KpV*, AA 05, pp. 44-45; Kant, 2015, p. 39). This, in turn, leads to the assertion of supersensible nature (*KpV*, AA 05, p. 47; Kant, 2015, p. 41), or freedom. At this point the ethically important juxtaposition of nature and reason occurs, since for Kant the will, determined by reason and pointing to the emergence of supersensible nature, is opposed to the will determined according to the laws of nature (*KpV*, AA 05, p. 55 Kant, 2015, p. 47).⁸

In teleology Kant expresses the hope that nature can be thought of as purposive. Kant formulates this as the solution of the problem he raises in the *Critique of Practical Reason*: "A law of freedom "is to be applied to actions as events that take place in the sensible world and so, to this extent, belong to nature" (*KpV*, AA 05, p. 68; Kant, 2015, p. 57). For Kant, the question is, how can the law of freedom be applied to nature?⁹ Judging about it from the position of

⁷ Соглашусь с позицией Войчеха Козыры, утверждающего, что в философии Канта мы имеем дело с пониманием свободы, которая не противопоставляется номологическому детерминизму (его моральной версии): «*Libertas*, способность к произвольному выбору, не есть кантовская парадигма свободы» (Козыра, 2018, с. 55). Концепцию Канта можно обозначить как номоцентризм, в рамках которого проблематизируется согласование законов природы и морального закона и, как я планирую показать, имеют место как антропоцентристские сюжеты, так и прямо им противоположные.

⁸ I would go along with the position of Wojciech Kozyra (2018, p. 55), whereby in Kant's philosophy we have an interpretation of freedom which is not opposed to nomological determinism (its moral version): "*Libertas*, the power of arbitrary choice, is not a Kantian paradigm of freedom." Kant's concept can be called nomocentrism which problematises the congruence of the laws of nature and the moral law and in which, as I intend to show, there are anthropological elements as well as directly opposite ones.

⁹ Andrew Cooper (2016, p. 38) offers a felicitous explanation of this: "a new way of thinking about nature and freedom: a way of conceiving this world as a place hospitable to humanity's moral calling".

ды быть применен к природе⁸. Суждение о ней с позиции целесообразности позволяет ему заключить, что человек может полагать организмы как цели природы (в них все является средством и целью), а морального субъекта — в качестве конечной цели природы, которая находится за ее пределами. В телеологии именно в этом моменте осуществляется противопоставление природы и разума. Согласно Канту, человек может надеяться, что есть порядок природы, в котором все, что является органическим, обусловлено и внутренне целесообразно, а есть находящийся за его пределами порядок разума, в котором возможно целесообразное действие, но при этом вершится необусловленное законодательство в отношении целей (AA 05, S. 435–436; Кант, 2001, с. 711). Применимость законов свободы к порядку природы Кант мыслит в силу предполагаемой когерентности этих порядков, совпадающих по стремлению достигать цели, но различных по основаниям этого стремления.

Этическое учение Канта, таким образом, предписывает человеку поступать в соответствии с его разумной способностью и действовать автономно, то есть не зависеть от определяющих волю законов природы (человек в этом случае противопоставляет себя каузально-детерминированному механизму природы). Природу Кант мыслит как то, что противоположно «порядку свободы», устанавливаемому разумом, и только телеологическое суждение о ней (то есть суждение о ней с позиции целей) выражает надежду на то, что в природе есть порядок, который коррелирует с разумной деятельностью. Вершина этого природного порядка находится за его пределами и представляет собой мораль разумно поступающего субъекта.

Что Шеффер противопоставляет Канту?

Сначала нужно сказать, что Кант открыт критике с позиции Шеффера, поскольку кё-

purposiveness leads to the conclusion that the human being can see organisms as natural ends (in them everything is a means and an end) and the subject is the final end of nature which is beyond its boundaries. In teleology it is at this point that nature is juxtaposed to reason. According to Kant, the human being may hope that there is order in nature whereby everything that is organic is justified and internally purposive, and there is the rational order that is beyond it in which purposive acts are possible, but non-conditioned laws are made with regard to end (KU, AA 05, pp. 435-436; Kant, 2000, p. 302). Kant thinks that the laws of freedom are applicable to the law of nature, assuming the coherence of these orders which coincide in that both seek an end, though the grounds for it are different.

In sum, then, Kant's ethical doctrine instructs the human being to act in accordance with his reasonable capacity and act autonomously, i.e. not to depend on the laws of nature which determine the will (the human being in this case challenges the causally-determined mechanism of nature). Kant thinks of nature as something that is opposite to the "law of freedom" established by reason, such that only teleological judgment of it (i.e. judgment in terms of ends) expresses the hope that there is order in nature correlating with rational order. The final end of this natural order is beyond its boundaries and represents rational being as moral being.

What is Schaeffer's answer to Kant?

First, it has to be said that Kant is open to criticism on the part of Schaeffer because he belongs to the tradition that proclaims man's exclusiveness. Schaeffer (2007, p. 25) interprets it in the following way: "In his properly human essence man is not part of the natural order [...] and has a status which is radically irreducible to the status of other beings that make up the

⁸ Эндрю Купер замечательно поясняет этот момент: Кант отстаивает «новый способ мышления о природе и свободе: способ восприятия этого мира как гостеприимного места, подходящего для морального призвания человечества» (Cooper, 2016, p. 38).

нигсбергский философ относится к традиции, заявляющей о человеческой исключительности. Шеффер понимает ее следующим образом: «По своей собственно человеческой сущности человек изъят из природного порядка... и обладает статусом, радикально несводимым к статусу всех прочих существ, составляющих известный нам мир...» (Шеффер, 2010, с. 18). Согласно французскому философу, необходимо отказаться от этой установки сознания и понять, что «нас нельзя вырывать из сложного и неустойчивого комплекса форм жизни, сосуществующих ныне на Земле» (Там же, с. 9).

Опираясь на процитированное суждение, Шеффер вступает в борьбу с основными признаками тезиса о человеческой исключительности (далее — Тезиса). Он выступает против онтологического дуализма, онтического разрыва, гносеоцентризма, телеологии, антинатурализма и т.д. Эти позиции, соответственно, означают полагание разрыва в человеке между телом и разумом, между людьми и остальными формами жизни, определение сущности человека исключительно в его разумной способности и самого человека как цели природы, а также требование при изучении его такого познания, радикально отличного от средств, с помощью которых мы познаем остальных живых существ и неодушевленную природу (Там же, с. 20–22). Поскольку все эти признаки Тезиса относятся к кантовскому учению, выявление их означает, что оно несовместимо с осознанием «конца человеческой исключительности».

Критика французским мыслителем признаков Тезиса хотя и важна, но недостаточна для понимания противостояния двух концепций. На мой взгляд, для того чтобы понять, каким образом тезис Шеффера о «конце человеческой исключительности» не совпадает с философией Канта, необходимо также учесть собственные суждения французского мыслителя о культуре и социуме. Приняв в качестве основания тезис, что человек не может быть изъят из природы, Шеффер утверждает, что культура — один из главных признаков биологии человека, со-

world we know [...]»¹⁰ According to the French philosopher, it is necessary to give up this attitude of mind and understand that “we cannot be plucked out of the complex and unstable complex of life forms coexisting on the earth”¹¹ (*ibid.*, pp. 13-14).

On the basis of the above-quoted judgment Schaeffer challenges the main propositions of the thesis on human exclusiveness (hereinafter, the Thesis). He opposes ontological dualism, the ontological rupture, gnosio-centrism, teleology, anti-naturalism etc. These propositions, accordingly, posit a breach between body and reason in human beings, between people and the other forms of life, define the human's essence solely through his/her reasonable capacity and the human being him/herself as the goal of nature. Furthermore, in the study of man these propositions call for a kind of knowledge radically different from the means by which we cognise other living things and inanimate nature (*ibid.*, pp. 26-29). Inasmuch as all these features of the Thesis also apply to Kant's doctrine their disclosure means that the doctrine is incompatible with the “end of human exclusiveness”.¹²

Schaeffer's critique of the features of the Thesis is important but not sufficient for understanding the confrontation between the two concepts. In my view, in order to understand in what way Schaeffer's Thesis about the “end of human exclusiveness” diverges from Kant's philosophy we have to take into account Schaeffer's own ideas about culture and society. Proceeding from the proposition that the

¹⁰ “[...] *dans son essence proprement humaine, l'homme est exempté de l'ordre naturel — c'est-à-dire de l'ordre du monde [...] et possède un statut radicalement irréductible à celui des autres entités qui composent l'univers tel que nous le connaissons [...]*”

¹¹ “*Du même coup nous ne saurions nous extraire de l'ensemble complexe et instable des formes de vie qui coexistent actuellement sur terre.*”

¹² “*la fin de l'exception humaine*”.

циальность — выражение биологической специфики, социальные, ментальные, культурные факты суть не что иное, как особые биологические феномены, обладающие собственной каузальностью (Там же, с. 168—177).

Исходя из собственных представлений Шеффера о культуре и социуме и его критики признаков Тезиса, становится понятно, каким образом учение о конце человеческой исключительности противостоит этическим и телеологическим воззрениям Канта. Во-первых, Шеффер заявляет о невозможности существования автономно действующего субъекта (он всегда детерминирован природой) и говорит о каузальности, которая не имеет сверхприродного основания. Во-вторых, Шеффер претендует на опровержение мысли Канта о необходимости телеологического рассмотрения природы, то есть рассмотрения ее с позиции целесообразности. Невозможность телеологии Шеффер постулирует через обращение к ряду выводов эволюционистов. А именно: ум — локальное эволюционное преимущество, и его развитие у людей не дает никаких оснований видеть в них конечную точку однолинейной эволюции, более простые виды (например, вирусы, бактерии) продолжают эволюционировать, человек зависит от экологической нестабильности, при этом его когнитивно-социальные стратегии приспособления ненадежны (Там же, с. 158—162).

Можно сделать следующий вывод о противостоянии двух мыслителей. Концепция Шеффера ставит под сомнение этическое и телеологическое учения Канта. Согласно немецкому философу, основанием этики является автономия воли, то есть законодательство разума, который действует не обусловленно. В телеологии Кант заявляет о необходимости для человека мыслить природу с позиции целесообразности и мыслить себя в качестве ее конечной цели. Шеффер же заявляет о невозможности автономно действующего субъекта, поскольку человек всегда детерминирован природой, и о ложности телеологических воззрений, поскольку человек — одна из возможных форм жизни, которой могло бы (может) и не быть.

human being cannot be taken out of nature, Schaeffer holds that culture is one of the main properties of human biology (*ibid.*, p. 168), that sociality is a manifestation of biological features, that social, mental, and cultural factors are but special biological phenomena which have their own causality (*ibid.*, pp. 209-210).

Proceeding from Schaeffer's conception of culture and society and his critique of the Thesis we can see where the teaching on human exclusiveness contradicts Kant's ethical and teleological views. First, Schaeffer declares that an autonomously acting subject is impossible (as it is always determined by nature). Second, Schaeffer challenges Kant's view concerning the need to see nature teleologically, i.e. from the position of purposiveness. Schaeffer bolsters his claim that teleology is impossible by invoking several conclusions of the evolutionists. These are: intelligence is a local evolutionary advantage. That people have developed it is no reason to see it as the end point of unilinear evolution; simpler species (for example, viruses, bacteria) continue to evolve, the human being is vulnerable to ecological instability while the cognitive-social strategies of adaptation are unreliable (*ibid.*, pp. 188-194).

The following conclusion concerning the confrontation between the two thinkers suggests itself. Schaeffer's concept calls Kant's ethical and teleological teaching into question. According to Kant, the foundation of ethics is autonomy of the will, i.e. the law of reason which is not conditioned by anything. In teleology Kant declares that the human being should regard nature from the position of purposiveness and him/herself as its final end. Schaeffer claims that an autonomously acting subject is impossible inasmuch as the human being is always determined by nature and teleological views are false because the human being is one possible form of life which may or may not have been.

2. Апология этической и телеологической концепций Канта

Как можно защитить этическую и телеологическую концепции Канта с учетом их критики? Сразу отмечу, что задача состоит не только в том, чтобы опровергнуть возражения Шеффера, но и обнаружить, всегда ли Тезис игнорирует нахождение человека во власти природы, поскольку это выявление позволит перейти к корректному пониманию экологических взглядов Канта. Сначала рассмотрим, верно ли, что постулируемая Шеффером каузальность, которая всегда имеет природное основание, опровергает этическое учение Канта.

Когда Шеффер говорит о природном основании каузальности, он отмечает обусловленность человека природой, для чего привлекает данные эволюционной теории и теории естественного отбора. Более того, он указывает на ситуацию самообмана, если мы полагаем, что можем выйти за пределы природы. Каким образом человек может создавать культурный код без генетического кода? — спрашивает Шеффер. Отвечая на свой вопрос, французский философ постулирует неразрывную связь культуры и природы на основе того, что мыслит саму культуру как возникающую через взаимодействие с «другими уровнями видовой биограммы человека». Согласно этой логике, культурный код базируется на генетическом коде и подразумевает развитие, сохранение и изменение форм кода природного. Как бы человек ни пытался, он не может, полагает Шеффер, уйти от природы (например, от генетического кода), и его задача — осознать свою неизбежную зависимость от нее. Иллюзорный отрыв человека от природы должен быть заменен на осознание человеком культуры и социума как биологических феноменов, как свойств биологического вида, как организационных и функциональных уровней биограммы человека (Там же, с. 178). Социальные, культурные, ментальные факты, конечно, обладают своим ни к чему не

2. Apologia of Kant's Ethical and Teleological Concepts

How can Kant's ethical and teleological conceptions be protected in the face of their critique? First of all, I should note that the task is not only to refute Schaeffer's objections but to find out whether the Thesis always ignores the fact that humans are under the power of nature; for the answer to this question will allow us to understand Kant's ecological views correctly. Let us first see if it is true that the causality postulated by Schaeffer and which always has a natural basis, refutes Kant's ethical teaching.

When Scheffer speaks about the natural foundation of causality, he notes that the human being is conditioned by nature, invoking data of evolutionary theory and the theory of natural selection. Moreover, he notes the situation of self-deception when we assume that we can transcend the boundaries of nature. How can humans create the cultural code without the genetic code? is Schaeffer's question. In answering, the French philosopher postulates an unbreakable link between culture and nature because he sees culture as arising from the interaction with "other levels of the human's biogram". According to this logic, the cultural code is based on the genetic code and implies the development, preservation and change of forms of the natural. Try as he would, Schaeffer argues, the human being cannot get away from nature (e.g. from the genetic code), so that his task is to become conscious of his inevitable dependence on nature. The illusion of the human being breaking away from nature should be replaced by his/her consciousness of culture and society being biological phenomena, properties of the biological species, as organisational and functional levels of the human biogram (*ibid.*, pp. 211-212). Social, cultural, and mental facts do, of course, make their

сводимым каузальным воздействием, но особая каузальность свойственна и любым другим организационным и функциональным уровням биограмм живых существ.

Как осуществить апологию Канта?

Шеффер пытается доказать невозможность изъятия из природы каузальности. Возникает вопрос, находится ли Кант в плену иллюзии относительно возможности для человека определять себя за пределами природной обусловленности, как это утверждает французский мыслитель? Этот вопрос сейчас является предметом больших дискуссий за счет открытий в области нейронауки, и я полагаю, что различные ответы на него зависят от выбранного подхода к исследованию свободы воли.

Так, Хенрик Вальтер считает, что необходимо рассмотреть свободу воли с точки зрения нейрофилософии. Утверждаемый им концепт естественной автономии означает, что сильная версия свободы воли невозможна, и человек может действовать иначе только при минимально различающихся обстоятельствах (Walter, 2001, p. 300–302). Этот концепт также подразумевает, что человек способен в некоторой степени свободно действовать, определять себя и управлять собой в имеющихся условиях (Ibid., p. 8). И для объяснения такого свободного, осознанного и волевого действия не требуется постулировать разум как сверхэмпирическое основание воли, достаточно говорить о действии «по понятным причинам» (Ibid., p. 31). Иными словами, Вальтер доказывает, что можно мыслить человека как действующего в некоторой степени свободно и определяющего себя, при этом нужно понимать, что он действует тем или иным образом, поскольку принадлежит природному миру. Является ли этот мир полностью детерминированным или нет, не имеет принципиального значения. Следствием такого рассмотрения становятся утверждения Вальтера о том, что «мы несем ответственность, когда действия происходят по нашим собственным причинам» (Ibid., p. 291, а поведение, в ходе кото-

causal impact not reducible to anything, but then special causality is characteristic of any other organisational and functional levels of the biograms of living beings.

What can be the apologia of Kant?

Schaeffer claims that causality removed from nature is impossible. The question arises, is Kant labouring under an illusion that it is possible for the human being to determine himself outside the natural conditionality, as Schaeffer maintains? The question is being intensely debated today because of discoveries in the field of neuroscience, and I believe that the answers differ depending on the approach to the study of free will.

Thus, Henrik Walter holds that freedom of will should be studied from the viewpoint of neuro-philosophy. His concept of natural autonomy means that the strong version of free will is impossible and the human being can act otherwise only if the difference between circumstances is minimal (Walter, 2001, pp. 300–302). This concept also implies that the human being is able to some degree to act freely, determine and control him/herself under given circumstances (*ibid.*, p. 8). To explain such a free, conscious and volitional act there is no need to postulate reason as a supersensible foundation of will, it is enough to postulate “acting for understandable reasons” (*ibid.*, p. 31). In other words, Walter argues that the human being can be thought of as acting to some degree freely and determining him/herself, provided we understand that he/she is acting in one way or another because he/she belongs to the natural world. Whether or not the world is totally determined is not critical. As a consequence, Walter claims that “we are responsible when our actions ensue for reasons that are our own” (*ibid.*, p. 291), and the behaviour whereby we determine ourselves is not the result of rational thought, “instead we learn to make clever and socially responsible decisions with the aid of

рого мы себя определяем, не является результатом рациональных размышлений, «вместо этого мы учимся принимать разумные и социально ответственные решения с помощью эмоций» (Ibid., p. 290), «эмоциональная фиксированность иногда ограничивает когнитивную гибкость» (Ibid., p. 291).

Иную позицию озвучивает Скот Сехон. Он применяет телеологический подход для исследования свободы воли и утверждает, что «те суждения, к которым призывает телеологический взгляд, — это суждения, которые мы делаем постоянно, они не относятся к вопросам, по которым нам нужно ждать нейронаучных исследований мозга, не говоря уже об исследованиях в области квантовой механики и теории хаоса» (Sehon, 2016, p. 212). И дело не в том, что у телеологического и нейронаучного подходов разная область применения, напротив, по Сехону, они дают разные представления об одном и том же событии. Как эти разные представления возможны? Согласно Сехону, при использовании телеологического подхода мы не задаемся вопросами о том, было ли поведение человека обусловлено законами природы или событиями прошлого. Мы фокусируем внимание на разумном действии человека в соответствии с его целями, то есть на свободном действии (Ibid., p. 131). Телеологический подход позволяет понять, почему человек несет ответственность за свои решения, испытывает стыд, осознает свою вину, несет наказание или, напротив, заслуживает похвалу и чувствует себя хорошо от совершенного действия (Ibid., p. 7–22).

Значимость телеологической установки по отношению к детерминизму состоит в том, что она объясняет, как возможна свобода воли, в то время как если придерживаться только детерминистского подхода, то никакое действие нельзя рассматривать как свободное (Ibid., p. 3). Дополнительно замечу, что телеологический подход позволяет рассмотреть свободу воли и ответственность так, как это невозможно сделать в рамках концепции Вальтера, поскольку

our emotions” (ibid., p. 290), “being emotionally fixed sometimes restricts dangerous cognitive flexibility” (ibid., p. 291).

Scott Sehon articulates a different position. Using a teleological approach to study free will he argues that “the sorts of judgments called for by the teleological view are the sort of judgments we make all the time — they are not matters on which we need to wait for neuroscientific studies of the brain, let alone issues of quantum mechanics and chaos theory” (Sehon, 2016, p. 212). It is not that the teleological and neuroscience approaches are applied in different areas, on the contrary, according to Sehon, they yield different representations of one and the same event. How are such different representations possible? Sehon believes that when we use the teleological approach we ask whether or not a person’s behaviour was determined by the laws of nature or past events. We focus attention on a person’s reasonable behaviour in accordance with his/her goals, i.e. on a free act (ibid., p. 131). The teleological approach explains why a person is responsible for his/her decisions, feels shame or guilt, sustains punishment or, on the contrary, deserves praise and feels good about his/her act (ibid., pp. 7–22).

The teleological approach to determinism is impotent because it shows how free will is possible, whereas if one sticks only to the deterministic approach no act can be seen as free (ibid., p. 3). I should add that the teleological approach makes it possible to see free will and responsibility in a way that is impossible within the framework of Walter’s concept because it reduces free action to brain activity. Although the neuro-philosophical study of free action is important, the teleological approach shows that it is not enough to see the human being as belonging to nature to understand the reasons that make him/her act as he/she does.

он редуцирует свободное действие к мозговой активности. Хотя нейрофилософское рассмотрение свободного действия и является важным, телеологический подход указывает на недостаточность рассмотрения человека как принадлежащего природе, чтобы понимать причины, по которым он действует.

Вернемся к утверждению Шеффера о невозможности для человека определять себя за пределами природной обусловленности. Очевидно, что Шеффер во многом близок Вальтеру, так как французский философ настаивает на «биологическом натурализме», в рамках которого можно признать специфическую реальность сознательных состояний, но нельзя сказать, что они неприродны. Полагаю, что телеологический подход, предложенный Сехоном для понимания свободы воли, ограничивает и претензии Шеффера на то, чтобы считать невозможным для человека определять себя за пределами природной обусловленности. Апелляция Шеффера к нейронаукам как единственно надежному основанию для объяснения сознания недостаточна: сознание и свободу воли можно объяснить как работой мозга, так и способностью человека действовать в соответствии со своими целями без обращения к причинности, обусловленной природными процессами. Таким образом, безоговорочно соглашаться с Шеффером и Вальтером и говорить о том, что сознание и воля не могут определяться тем, что сверх природы, по крайней мере преждевременно⁹.

⁹ Нужно еще учитывать, что когда Шеффер говорит о человеке как существе, которое не может быть вне природы, то он допускает по меньшей мере две интерпретации: 1) человек не может выйти за пределы природного детерминизма, и 2) способ действия человека не должен быть противопоставлен тому, что есть в природе. В первом случае с Шеффером едва ли можно согласиться, предполагая наличие свободы воли. Во втором случае Шеффер, по всей видимости, прав. Это подтверждает и Сехон, когда настаивает на некоторой градации: бактерии способны к самодвижению, что не может быть обозначено как свобода воли, человек способен к целенаправленному и ответственному поведению, а между этими двумя спо-

To go back to Schaeffer's claim that it is impossible for the human being to determine him/herself outside natural conditionality. Clearly, Schaeffer is close to Walter on many points inasmuch as he insists on "biological naturalism" within which it is possible to admit the specific reality of conscious states, but it is impossible to say that they are not natural. In my opinion, the teleological approach proposed by Sehon limits Schaeffer's claim that it is impossible for the human being to determine him/herself outside natural conditionality. Schaeffer's appeal to neurosciences as the only reliable foundation for explaining consciousness is not sufficient: consciousness and free will can be attributed to the work of the brain as well as to the human being's capacity to act in accordance with his/her goals without looking at natural foundation of causality. Therefore to agree with Schaeffer and Walter that consciousness and will can be determined by that which is supersensible would be premature to say the least.¹³

Let us now pass on to the question of the truth of Schaeffer's thesis that we cannot and need not see nature teleologically? His critique of teleology assumes an evolution of living organisms that makes it impossible for the human being to claim to be the pinnacle of the "lad-

¹³ One also has to bear in mind that when Schaeffer speaks about the human being as a being that cannot be outside nature, this lends itself to at least two interpretations: 1) the human being cannot go beyond natural determinism, and 2) the human being's mode of action cannot be opposite to what is in nature. In the former case one can hardly agree with Schaeffer if one believes that free will exists. In the latter case, Schaeffer is probably right. This is confirmed by Sehon (2016, pp. 139-140), when he insists on a certain gradation: bacteria are capable of self-movement, which cannot be designated as free will; the human being is capable of purposive and responsible behaviour, and in between these two capacities there is a large area of what animals can do.

Теперь стоит перейти к вопросу, насколько верен тезис Шеффера о том, что мы не можем и нам не нужно рассматривать природу телеологически. В основе своей критики телеологии он полагает такую эволюцию живых организмов, при которой человек не может претендовать на то, чтобы быть вершиной эволюционной «лестницы» живых существ¹⁰. Согласно Шефферу, ум — только локальное эволюционное преимущество, что не дает видеть в человеке конечную точку однолинейной эволюции (Шеффер, 2010, с. 158), нет никаких подтверждений эволюционного успеха нашего вида (время существования *Homo sapiens* составляет 2% в общем времени истории рода *Hominina* в целом), и сосуществующие с человеком любые более простые виды продолжают эволюционировать (Там же, с. 158–160). Более того, Шеффер настаивает на враждебности природы человеку. Любопытны в этом плане высказывания французского философа о невозможности говорить об эволюционном успехе нашего вида, поскольку у него не самая удачная адаптация. Она осуществляется благодаря социально-когнитивным стратегиям, и при экологических потрясениях имеющаяся сейчас адаптация человека поставит под угрозу существование всего вида (Там же, с. 160–161).

Как доказать, что телеология возможна, и можно ли обнаружить в учении Канта интуиции представителей глубинной экологии и сторонников антиантропоцентризма как такового?

Кантовская телеология основана на представлении, что мы не можем судить о продуктах природы только как о механизмах¹¹. По-

собностями существует большой диапазон того, что могут животные (Sehon, 2016, p. 139–140).

¹⁰ У Шеффера эволюционная теория и телеология противопоставлены друг другу. Но Джеймс Леннокс обосновывает непротиворечивость теории Дарвина и телеологии (Lennox, 1993). Присутствие телеологической установки в эволюционной теории также обнаружил Этьен Жильсон (Gilson, 1971). На соединение эволюционной теории и телеологии в учении Канта указывает Алекс Коэн (Cohen, 2020, p. 134).

¹¹ По Канту, объяснить что-то механистически — зна-

der” of living beings.¹⁴ According to Schaeffer (2007, p. 189), the brain is only a local evolutionary advantage, such that the human being cannot be seen as the end point of unilinear evolution; there is no proof of the evolutionary success of our species (the time of the existence of *Homo sapiens* accounts for 2% of the total history of the *Hominina* as a whole), while simpler species coexisting with humans continue to evolve (*ibid.*, pp. 190-191). Moreover, Schaeffer insists that nature is hostile to human beings. Interestingly, he argues that our species cannot claim to be an evolutionary success because its capacity to adapt is not particularly good. The human being adapts thanks to socio-cognitive strategies, but in the event of ecological upheavals human existence will be threatened (*ibid.*, pp. 193-194).

How shall we that teleology is possible and can we find in Kant’s teaching intuitions of representatives of deep ecology and anti-anthropocentrism as such?

Kant’s teleology proceeds from the premise that we cannot judge about the products of nature as mere mechanisms.¹⁵ Because we ob-

¹⁴ With Schaeffer, the evolutionary theory and teleology are opposed to each other. But James Lennox (1993) proves that Darwin’s theory and teleology do not contradict each other. Étienne Gilson (1971) also finds teleological elements in the evolutionary theory. Alex Cohen (2020, p. 134), too, points to the link between the evolutionary theory and Kant’s doctrine.

¹⁵ According to Kant, to explain something mechanistically means to point out such interaction between parts or forces as well as the result of this work when the whole does not determine parts (McLaughlin, 1990, p. 153; Ginsborg, 2006, p. 42). Angela Breitenbach (2014, p. 138) clarifies the problem of the boundaries of the mechanical: in Kant’s teaching mechanical causality is not capable of explaining the laws of nature, and inadequate for the study of the living in nature as such. Marcel Quarfood (2006, pp. 743-744) explains the problem of the boundaries of the mechanical in Kant in a similar way: correct identification of the organic as organic is impossible without supplementing the mechanistic explanation with a teleological one.

скольку в природе мы можем наблюдать самовоспроизведение, саморегуляцию и саморегенерацию организмов, а при суждении о них используем разум, то исследовать мы их должны с точки зрения конечных причин. То есть мы должны мыслить организмы как цели природы, предполагая их внутреннюю целесообразность¹². Помимо рассмотрения организмов с точки зрения конечных причин Кант предлагает представить систему целей. В связи с этим он говорит о внешней целесообразности и о происхождении живых существ от общей праматери. К внешней целесообразности относится *пригодность* природы для живых существ (кроме человека) и ее *полезность* для человека (AA 05, S. 367; Кант, 2001, с. 547). При исследовании происхождения живых существ от общей праматери Кант постулирует целесообразную организацию живых существ, а также то, что принцип целей проявляется больше всего в человеке, то есть в природе есть движение от творений менее целесообразной формы к творениям более целесообразным, в ходе которого сформировавшиеся виды больше не меняются (AA 05, S. 418–420; Кант, 2001, с. 667–671).

чит указать на такое взаимодействие частей или сил, а также результат этой работы, при которых целое не определяет части (McLaughlin, 1990, p. 153; Ginsborg, 2006, p. 42). Проблему границ механического поясняет Ангела Брайтенбах: в учении Канта механическая каузальность недостаточна не только для объяснения законов природы, но и для рассмотрения в природе живого как такового (Breitenbach, 2014, p. 138). Схожим образом проблему границ механического у Канта поясняет и Марсель Куарфуд: без дополнения механистического объяснения телеологическим невозможно корректная идентификация органического как органического (Quarfood, 2006, p. 743–744).

¹² В качестве оснований телеологического суждения исследователи мыслят опыт и деятельность разума. Так, Джеймс Крейнс подчеркивает значимость опыта (Kreines 2005, p. 284). Я развиваю эту мысль и в своей статье указываю на то, что неспособность в опыте схватить самоорганизацию организмов ставит под сомнение телеологическое суждение (Martynova, 2020). Что касается роли разума в телеологическом суждении, то Брайтенбах доказывает принципиальное значение аналогии между практическим разумом и целями природы для телеологического суждения (Breitenbach, 2014, p. 132). Набилъ Хамид указывает также на значимость целеполагания теоретическим разумом (Hamid, 2018).

serve self-reproduction, self-regulation and self-regeneration of organisms, and in judging them use reason we should investigate them from the viewpoint of final causes. That is, we should think organisms as the natural ends, assuming their internal purposiveness.¹⁶ In addition to examining organisms in terms of final causes Kant proposes presenting a system of ends. He speaks about external purposiveness and the origin of living creatures from a common foremother. External purposiveness includes the advantageousness of nature for living creatures (other than human beings) and its usefulness for human beings (KU, AA 05, p. 367; Kant, 2000, p. 239). In investigating the origin of living beings from a common foremother Kant postulates purposive organisation of living creatures and the fact that the principle of ends is manifested most of all in human beings, i.e. nature's movement from less teleological creatures to more teleological creatures in the course of which species once formed do not change (KU, AA 05, pp. 418-420; Kant, 2000, pp. 287-288).

Obviously, the Kantian doctrine of a system of ends is only partly vulnerable to Schaeffer's critique which is based on the recognition of continuous evolution of species and of the fact that the human being is not the most developed form in the biological sense. Even so, should we agree that Schaeffer's arguments call the Kantian teleology into question? I do

¹⁶ Researchers see experience and the activity of reason as grounds of a teleological judgment. James Kreines (2005, p. 284) stresses the importance of experience. I elaborate on this idea in my article and argue that inability to apprehend self-organisation of organisms from experience calls into question a teleological judgment (Martynova, 2020). As for the role of reason in teleological judgment, Breitenbach (2014, p. 132) demonstrates the crucial importance of the analogy between practical reason and the natural ends for a teleological judgment. Hamid (2018) also points to the significance of goal-setting by theoretical reason.

Очевидно, что кантовское учение о системе целей только отчасти попадает под шефферовскую критику, которая основана на признании непрекращающейся эволюции видов и того, что человек не является самой развитой в биологическом плане формой. Тем не менее необходимо ли согласиться, что доводы Шеффера ставят под сомнение кантовскую телеологию? Я полагаю, что нет. И предлагаю обратить внимание на признание Кантом в телеологии того, что человек зависит от природы, которая ставит существование человека под вопрос (механизм природы). То есть я хочу показать, что указания Шеффера на крайнюю неустойчивость человека как вида на Земле коррелируют с тем, что осознает и Кант. И, соответственно, указания французского философа едва ли могут выступить серьезным аргументом против кантовской телеологии, требующей признания враждебной нам природы (механизм природы) и, вместе с этим, суждения о нас самих с точки зрения конечных причин¹³.

3. Критика Кантом инструментального отношения к природе

Каким образом Кант признает механизм природы как ее враждебность человеку в рамках телеологического суждения? Прежде всего отмечу, что здесь не имеет смысла рассматривать механизм природы, который относится к происхождению продуктов природы и требует корреляции с дополняющим его телеологическим объяснением, в силу чего и утверждается представление о внутренней целесообразности. Важно понять, каким образом Кант допускает механизм природы, а именно зависимость живых существ от непреднамеренно

¹³ Современные исследователи подчеркивают важность телеологического подхода при исследовании сознания (Nagel, 2012), обосновании биологической автономии (Moreno, Mossio, 2015), при доказательстве свободной воли и обосновании моральной ответственности (Sehon, 2016), при исследовании поведения агентов с системой искусственного интеллекта и ответственности человека за их поведение (Popa, 2021) и т.д.

not think so. Witness Kant's admission in teleology that the human being depends on nature, which calls the existence of man into question (the mechanism of nature). My point is that Schaeffer's argument about the human being's extreme fickleness as a species on earth chimes in with Kant's understanding. Accordingly, the French philosopher fails to make a convincing case against Kant's teleology, which calls for the recognition of a hostile nature (the mechanism of nature) and for judging about ourselves as final ends.¹⁷

3. Kant's Critique of the Instrumental Attitude to Nature

How does Kant recognise the mechanism of nature as being hostile to human beings in the framework of teleological judgment? First of all, I should say that it makes no sense here to examine the mechanism of nature which has to do with the origin of the products of nature and calls for a teleological explanation, which leads to the establishment of internal purposiveness. It is important to understand how Kant sees the mechanism of nature, namely the dependence of living creatures on forces which act in an unpremeditated manner, in discussing external purposiveness.¹⁸ To clarify this proposition

¹⁷ Modern researchers stress the importance of the teleological approach in the study of consciousness (Nagel, 2012), the grounding of biological autonomy (Moreno, Mossio, 2015), in the proof of free will and grounding of moral responsibility (Sehon, 2016), in the study of the behaviour of agents with artificial intelligence and the human being's responsibility for their behaviour (Popa, 2021), etc.

¹⁸ There are several important studies of external purposiveness. They stress its difference from internal purposiveness as well as the fact that the advantageousness and usefulness of nature for the human being cannot be grounds for a teleological judgment because to think of a natural object as useful does not yet mean to think it therefore exists as a natural end (Van Den Berg, 2014, pp. 107-109). Philippe Huneman (2006) notes that Kant allows external purpose within teleology only as the sec-

действующих сил, при рассуждении о внешней целесообразности¹⁴. Для прояснения этого положения необходимо прежде всего рассмотреть то, что Кант говорит о ней в общих чертах. Внешнюю целесообразность он определяет как «материал для искусства других возможных природных предметов» (AA 05, S. 367; Кант, 2001, с. 547). О внешней целесообразности речь идет тогда, когда природный объект полезен для чего-то другого, но это не является надлежащим основанием для понимания этого объекта с точки зрения его (предполагаемой) цели (Van Den Berg, 2014, p. 108). В § 63 «Критики способности суждения» Кант говорит, что пригодность является внешней целесообразностью, когда одни продукты природы выступают средством для целей природы (живых существ, но не человека). Полезность является внешней целесообразностью, если продукты природы выступают средством для целей природы, и эта цель — человек (пища для роста).

Чтобы понять, каким образом Кант рассуждает о враждебности природы в рамках телеологического суждения и какие из этого делает выводы, необходимо рассмотреть по меньшей мере три дополняющих друг друга по своему смысловому содержанию фрагмента «Критики способности суждения», относящихся к исследованию внешней целесообразности.

¹⁴ Существует ряд важных исследований внешней целесообразности. В них подчеркивается ее отличие от внутренней целесообразности, а также то, что пригодность и полезность природы для человека не могут обосновать телеологическое суждение, поскольку мыслить природный объект пригодным или полезным еще не значит мыслить его именно поэтому существующим как цель природы (Van Den Berg, 2014, p. 107–109). Филипп Хунман замечает, что Кант допускает внутри телеологии обращение к внешней целесообразности только как второй шаг, то есть после признания необходимости мыслить внутреннюю целесообразность (Huneman, 2006). Брайтенбах доказывает, что в учении Канта постулирование внешней целесообразности помогает обнаружить механические связи, а также помыслить части природы как взаимосвязанные и взаимозависимые, то есть интеграцию живых существ в экологический контекст (Breitenbach, 2009, S. 134–140). С моей точки зрения, необходимо исследовать границы внешней целесообразности для того, чтобы понимать критику Кантом инструментального отношения к природе и очерчивать область применения телеологического суждения.

it is necessary first of all to have a general idea of what Kant says about it. He defines external purposiveness as “material for the art of other possible natural beings” (KU, AA 05, p. 367; Kant, 2000, p. 239). External purposiveness is when a natural object is useful for something else, but this is not an adequate ground for understanding the object from the point of view of the (supposed) end (Van Den Berg, 2014, p. 108). In § 63 of the *Critique of Judgment* Kant says that advantageousness is external purposiveness when only the products of nature are means toward nature’s ends (living creatures but not human beings). Usefulness is external purposiveness if the products of nature are means to the natural ends and the end is the human being (food for growth).

To understand what Kant says about nature’s hostility in the framework of teleological judgment and what conclusions he draws we have to examine at least three mutually complementary fragments of the *Critique of Judgment* pertaining to the study of external purposiveness.

In the first fragment (§ 63) Kant excludes nature’s usefulness for human beings from the notion of external purpose. The human being’s use of products for his/her various ends cannot be considered teleologically because the “human’s reason knows how to bring things into correspondence with his own arbitrary inspirations, to which he was by no means predestined by nature” (KU, AA 05, p. 368; Kant, 2000, p. 240–241). Invented “purposive” relations (e.g. natural substances for cosmetics)

and step, i.e. recognition of the need to think internal purpose. Breitenbach (2009, pp. 134–140) argues that in Kant’s teaching postulating external purpose helps to discover mechanical links and think of parts of nature as interconnected and interdependent, i.e. integration of living things in the ecological context. I think it is necessary to study the boundaries of external purposiveness in order to understand Kant’s critique of the instrumental attitude to nature and mark out the area of the use of teleological judgment.

В первом фрагменте (§ 63) Кант исключает из внешней целесообразности пригодность природы для человека. Использование человеком продуктов для своих разнообразных целей в принципе не может быть рассмотрено телеологически, поскольку «разум умеет приводить вещи в соответствие с его произвольными выдумками, к чему человек вовсе не был предопределен природой» (AA 05, S. 368; Кант, 2001, с. 549–551). Выдуманные «целесообразные» отношения (например, природные вещества для косметики) подвергаются критике, поскольку в этом случае необходимо признать отсутствие преднамеренно действующей причины. Здесь Кант фиксирует границы телеологического учения: оно не должно распространяться на такую целесообразность, которую безосновательно предполагает человек, находясь в иллюзии, что природа должна быть пригодна для любых его целей. Это очень важный фрагмент с точки зрения понимания того, что природа не должна соответствовать любым целям человека, но в нем еще не идет речь о постановке под вопрос самого существования человека.

Во втором фрагменте (§ 67) Кант призывает к тому, чтобы, отталкиваясь от признания целей природы, допустить «идею всей природы как системы по правилу целей» (AA 05, S. 378–379; Кант, 2001, с. 575). Всякий механизм природы необходимо рассматривать в соответствии с максимой: «все в мире для чего-то хорошо, ничто в нем не напрасно» (AA 05, S. 379; Кант, 2001, с. 575). Кант говорит, что принадлежащим к системе целей мы должны рассматривать то, что не создает «необходимости искать за пределами механизма слепо действующих причин другой принцип для их возможности» (AA 05, S. 380; Кант, 2001, с. 579). Согласно этой логике, становится, например, возможным считать внешне целесообразными насекомых, беспokoящих человека и делающих невозможной жизнь на болотистой местности. На этот фрагмент необходимо обратить внимание, поскольку он выражает надежду Канта на то, что любой механизм природы может быть подчинен мыслимой системе целей.

are criticised because in this case the absence of a premeditated cause has to be recognised. Here Kant fixes the boundaries of the teleological approach: it should not include the purpose groundlessly assumed by the human being under the illusion that nature should be useful for any of his/her purposes. This is a very important fragment because it shows that nature is not under an obligation to be useful for any human ends, but it does not yet call into question the very existence of man.

In the second fragment (§ 67) Kant argues, proceeding from the admission of natural ends, for accepting “the idea of the whole of nature as a system in accordance with the rule of ends” (*KU*, AA 05, pp. 378–379; Kant, 2000, p. 250). Every mechanism of nature should be seen in accordance with the maxim: “everything in the world is good for something, nothing is in vain” (*KU*, AA 05, pp. 379; Kant, 2000, p. 250). Kant says that a system of ends must be seen to include that which does not make it necessary “to seek another principle of their possibility beyond the mechanism of blindly acting causes” (*KU*, AA 05, p. 380; Kant, 2000, p. 252). In accordance with this logic it is possible, for example, to consider as externally purposive the insects that bother human beings and make life in a marshy terrain unlivable. This fragment merits attention because it expresses Kant’s hope that any mechanism of nature can be subordinate to a conceivable system of ends.

The idea that the mechanism of nature can be subordinate to a teleological judgment expressed in § 67 is adjusted in § 82 which recognises that nature may call into question the very existence of the human being. Kant points to the experientially given dependence of human beings and the other living creatures on the omnipotent forces of nature which act chaotically. He concludes that this approach can prove that as a natural being “the human be-

Высказанная в § 67 мысль о подчинении механизма природы телеологическому суждению корректируется в § 82 с учетом того, что природа может поставить под вопрос также само существование человека. Кант указывает на данную в опыте зависимость человека и других живых существ от всемогущих сил природы, которые действуют хаотически. Он заключает, что такое рассмотрение способно доказать, что как природное существо «человек не есть последняя цель природы», «агрегат органических вещей на земле не может быть системой целей», «продукты природы... не имеют другого происхождения, кроме механизма природы» (AA 05, S. 428; Кант, 2001, с. 693). Для того чтобы показать, что § 82 не противоречит разрешению антиномии принципов механического и телеологического способов возникновения организмов, в заключительном абзаце этого параграфа Кант указывает, что оба принципа относятся к рефлектирующей способности суждения, и не нужно опасаться объяснять происхождение организмов механистически. Замечу, такое примирение понятно, если речь идет о происхождении продуктов природы и системе целей, относящейся к их происхождению от общей праматери¹⁵. Но это примирение оставляет открытыми следующие вопросы. Охватывается ли телеологическим суждением механизм природы как зависимость человека от непреднамеренно действующих сил? Если да, то каким образом? Приводит ли это к утверждению тотальности внешней целесообразности¹⁶?

¹⁵ Кант высказывает предположение о происхождении живых существ от общей праматери на основании телеологического объяснения происхождения продуктов природы, то есть на основании предположения их внутренней целесообразности (AA 05, S. 418; Кант, 2001, с. 667).

¹⁶ В случае с объяснением происхождения организмов речь идет именно о том, что телеологическое суждение охватывает (подчиняет) механическое объяснение. Гой указывает, что Кант описывает объединение двух видов теоретических законов природы, механизма и телеологии, как отношения между средством и

ing is not an ultimate end of nature", "the aggregate of organized natural things on earth cannot be a system of ends", "the products of nature [...] can have no other origin than that in the mechanism of nature" (KU, AA 05, p. 428; Kant, 2000, p. 296). To show that § 82 does not contradict the resolution of the antinomy of the principles of mechanical and teleological modes of the emergence of organisms, in the final paragraph Kant says that both principles belong to the reflective capacity of judgment and one need not be afraid to explain the origin of organisms mechanistically. I submit that such reconciliation makes sense if we speak about the origin of the products of nature and a system of ends that implies their origin from a common birth-mother.¹⁹ But such reconciliation leaves several questions open. Does the teleological judgment cover the mechanism of nature as the human being's dependence on unpremeditatedly acting forces? If it does, then how? Does it approve the totality of external purposiveness?²⁰

If we postulate that the mechanism of nature is in opposition to external purpose, I believe we have to deal with the following logic of teleology unfolding. When Kant declares that the human being is not the ultimate end of nature, he does not mean that teleology retreats under the onslaught of nature's blind mechanism. To him it is obvious that external purposiveness is challenged by the mechanism

¹⁹ Kant suggests that the living creatures originate from a common birth-mother proceeding from a teleological explanation of the origin of nature's products, i.e. assuming their inner purposiveness (KU, AA 05, p. 418; Kant, 2000, p. 287).

²⁰ In the case of explanation of the origin of organisms the point is that teleological judgment subsumes the mechanical explanation. Goy (2015, p. 85) notes that Kant describes the merger of two types of theoretical laws of nature, mechanism and teleology, as the relation between the means and the end whereby mechanical laws are "subordinate" means for teleological laws as their ends (see also Ginsborg, 2006; Breitenbach, 2009; Quarfood, 2014).

При постулировании механизма природы в оппозиции к внешней целесообразности, полагая, мы сталкиваемся со следующей логикой развертывания телеологии. Когда Кант заявляет, что человек не есть последняя цель природы, то он не имеет в виду отступление телеологии под натиском слепого механизма природы. Для него очевидно, что внешняя целесообразность оспаривается механизмом природы, и поэтому Кант предлагает мыслить подчинение этого механизма высшему предназначению человека как предмету телеологического суждения (§ 83). В этом плане он изящно согласует враждебность природы с высшим назначением человека: «...несчастья, которыми нас карает отчасти природа, отчасти неуживчивый эгоизм людей, в то же время напрягают, увеличивают и закаляют [наши] душевные силы... и таким образом дают нам почувствовать скрыто заложенную в нас пригодность к высшим целям» (AA 05, S. 433–434; Кант, 2001, с. 705–707)¹⁷. Действительно, если бы Кант не определил границы внешней целесообразности, мы должны были бы признать в итоге, что человек есть последняя и даже конечная цель природы только в том смысле, что природные комплексы и ресурсы способны удовлетворить его желания блаженства (счастья). Кант это решительно отрицает в рамках всего своего учения¹⁸. Более того, он не только против того, что-

целью, в соответствии с которыми механические законы служат «подчиненными» средствами для телеологических законов в качестве их цели (Goy, 2015, p. 85). См. также: (Ginsborg, 2006; Breitenbach, 2009; Quarfood, 2014).

¹⁷ Стоит обратить внимание, что такое согласование противопоставляется целесообразным отношениям без конечной цели, основание которых Кант называет механизмом. Человек в этом случае всегда выступает как средство (AA 05, S. 434; Кант, 2001, с. 707).

¹⁸ Для Гайера очевидно, что в третьей «Критике» Кант отрицает счастье человека в качестве конечной цели природы, поскольку оно не обладает безусловной ценностью и природа, по всей видимости, не способствует ему (Guyer, 2014, p. 221). Но тезис Канта о том, что природа не способствует счастью, по мысли Гайера, проблематичен. Возникает проблема, как согласовать между собой две кантовские мысли: с одной

of nature, so Kant suggests that this mechanism is subordinate to the supreme mission of the human being as the object of teleological judgment. (§ 83). He elegantly reconciles the hostility of nature with the highest calling of human beings: “[...] the evil that is visited upon us partly by nature, partly by the intolerant selfishness of human beings, at the same time calls forth, strengthens, and steels the powers of the soul not to be subjected to those, and thus allows us to feel an aptitude for higher ends, which lies hidden in us” (KU, AA 05, pp. 433–434; Kant, 2000, p. 301). Indeed, if Kant had not defined the limits of external purpose we would have to concede that the human being is the ultimate and even the final end of nature only in the sense that natural complexes and resources can meet his/her desire for happiness. Kant resolutely denies this in his teaching.²¹ Moreover, he is not only against stopping

²¹ For Guyer (2014, p. 221) it is obvious that in the third *Critique* Kant denies human happiness as the final end of nature because it does not have unconditional value and nature apparently is not conducive to happiness. But Guyer considers Kant’s thesis to the effect that nature is not conducive to happiness to be problematical. The problem arises, how does one reconcile the two Kantian ideas: on the one hand, happiness should be part of humanity’s moral goal; on the other hand, happiness exists within nature even though it shows no more clemency to human beings than to its other creatures (*ibid.*, p. 233). Guyer resolves the issue in the following way: the human being cannot think nature as a guarantor of his/her happiness, but there is nothing to prevent human beings from seeking it, even by project activity and technical reason (*ibid.*, p. 235). As a result, according to Guyer, nature’s indifference or hostility to human happiness turns out to be only apparent and initial. I would refrain for the time being from passing judgment on the extent to which, in Kant’s view, human beings can overcome nature’s hostility by their projective activity. But I would like to stress that in Kant’s view human beings’ awareness of the fact that their happiness, as well as their biological existence, is important for the movement of human beings toward their higher mission. The human being’s consciousness of the fact that nature does not guarantee his/her happy existence paves the way beyond nature into the space of freedom where he/she asserts him/herself. I think Kant clearly expresses this thought when he juxtaposes external purposiveness (as part of a system of ends) to

бы остановиться на констатации счастья, но и против того, чтобы признать биологическое существование человека в качестве конечной цели природы. Кант пишет, что она щадит человека «так же мало, как всякое другое животное, в своих разрушительных действиях, таких, как чума, голод, наводнения, холод, нападения со стороны других больших и малых зверей и т.п.» (AA 05, S. 430; Кант, 2001, с. 697). Механическое объяснение, согласуясь с высшим назначением человека, таким образом, подчиняется телеологическому суждению, и вместе с этим необходимым оказывается ограничение внешней целесообразности¹⁹. Она допускается

сторона, счастье должно быть частью моральной цели человечества; с другой — счастье имеет место в пределах природы, несмотря на то что она щадит человека так же мало, как и другие свои создания (Ibid., p. 233). Гайер решает этот вопрос следующим образом: человек не может мыслить природу в качестве гаранта своего счастья, но ничто не мешает человеку стремиться к нему, в том числе за счет проективной деятельности и технического разума (Ibid., p. 235). В итоге безразличие или враждебность природы к человеческому счастью оказываются, по мысли Гайера, в концепции Канта только кажущимися или первоначальными. Позволяя себе пока воздержаться от суждения, насколько в концепции Канта человек может преодолеть враждебность природы за счет проективной деятельности. Однако я хотела бы подчеркнуть, что в концепции Канта осознание человеком факта, что счастье, а также биологическое существование как таковое не гарантируются природой, важно для движения человека к своему высшему предназначению. Осознание человеком своего не гарантированного природой благополучного существования открывает ему путь за ее пределы — в пространство свободы, где он себя и утверждает. Полагаю, что Кант четко выражает эту мысль, противопоставляя внешней целесообразности (как части системы целей) механизм природы (§ 82) и согласует его с высшей целью человека (§ 83).

¹⁹ Согласимся с Майклом Баркером в том, что рассмотрение внешней целесообразности должно выходить за пределы ее противопоставления внутренней целесообразности. Согласно Баркеру, обсуждение Кантом относительной целесообразности создает основу для цепочки аргументов в § 63, 64 и 65, результатом которых является утверждение о том, что мы должны считать организмы целями природы (Barker, 2018). С моей точки зрения, обсуждение внешней целесообразности важно для понимания того, как Кант движется от ее ограничения к расширению границ применения телеологического суждения и доказывает высшее предназначение человека.

at stating that happiness has been achieved but against recognising the biological existence of humans as the final end of nature. Kant writes that “it has rather spared him just as little as any other animal from its destructive effects, whether of pestilence, hunger, danger of flood, cold, attacks by other animals great and small” (KU, AA 05, p. 430; Kant, 2000, p. 298). The mechanistic explanation, agreeing with the higher calling of human beings, is thus subordinated to the teleological judgment and at the same time necessitates a limiting of external purposiveness.²² It is allowed in the framework of teleology only on condition that the human being, while he/she may assume the usefulness of nature to him/herself (e.g. in dividing genders into male and female), cannot assume it as a guarantor of his happiness and biological existence.²³

Comparison of three fragments shows that Kant moves from excluding the usefulness of nature for the human being derived from the judgment of external purpose to subordinat-

the mechanism of nature (§ 82) and correlates it with the human being's highest calling (§ 83).

²² Let us agree with Michael Barker that the study of external purposiveness should include more than juxtaposing it to internal purposiveness. Barker noted (2018) that Kant's discussion of relative purposiveness leads to a chain of arguments in § 63, 64 and 65, leading to the claim that we should consider organisms to be natural end. I believe that the discussion of external purposiveness is important for understanding how Kant moves from limiting it to extending the application area of teleological judgment and argues the highest purpose of human beings.

²³ The question may arise, why do we speak about the limits of external purposiveness and not about refuting it by recognising the mechanism of nature? The thing is that Kant turns to the mechanism of nature precisely in order to show that the human being embedded in nature is not its ultimate and final end, owing to nature's benevolence. At the same time it means that nature provides for human beings and for other living things. The notion of *mechanism of nature* implies that living creatures are exposed both to the destructive and constructive forces of nature (AA 05, pp. 426-427; Kant, 2000, p. 295).

в рамках телеологии только с условием, что человек, хотя и может предполагать полезность природы для себя (например, разделение полов на мужской и женский), не может полагать ее в качестве гаранта своего счастья и своего биологического существования²⁰.

Из соотнесения трех фрагментов видно, как Кант движется от исключения пригодности природы для человека из суждения о внешней целесообразности к тому, чтобы подчинить любой механизм природы телеологическому объяснению, и в конечном счете приходит к утверждению, что допущение внешней целесообразности должно быть ограничено признанием механизма природы, согласованного с высшим назначением человека, что, в свою очередь, и определяет сферу применения телеологического суждения. Если учитывать те претензии, которые предъявляются Канту, то высказанное им в § 63, 67 и 82 позволяет ответить на критику Шеффера и вместе с этим показать, что остается за пределами внимания исследователей в экологической этике. Дело в том, что, признавая механизм природы в системе целей, Кант говорит, что она может быть принципиально враждебной существованию человека. В этом смысле человек в природе не есть ни ее последняя, ни конечная ее цель. Это явно не учитывает Шеффер в своей критике телеологии. По Канту, человек может и должен судить о природе с точки зрения конечных причин и предполагать ее последнюю, а также конечную цель. Но для него также важно осознавать, что (1) природа не должна быть пригодна для лю-

ing any mechanism of nature to a teleological explanation and eventually comes to the conclusion that external purposiveness should be limited by the recognition of the mechanism of nature correlating with the higher purpose of the human being, which in turn determines the sphere of the application of teleological judgment. Bearing in mind the charges presented to Kant, what he says in § 63, 67 and 82 answers Schaeffer's criticism and at the same time shows what in ecological ethics remains outside the sphere of attention of researchers. The thing is that in recognising the mechanism of nature in a system of ends, Kant says that it can be fundamentally hostile to human beings' existence. In that sense the human being is not the ultimate or the final end of nature. This is something Schaeffer clearly does not take into account in his critique of teleology. Kant maintains that human beings can and must judge nature from the viewpoint of the final causes and suppose its ultimate and also final end. But it is also important for him/her to be aware that (1) nature is not obliged to be useful for any human designs, (2) it is not a guarantor either of humans' happiness or their biological existence. The fact that in Kant's teleology the human being cannot expect nature to meet all his/her strivings towards well-being, comfort and even guaranteed biological existence eludes anthropocentrists in ecological ethics.

The above-said clarifies the significance of Kant's doctrine and his contribution to ecological ethics. I believe that in a way Kant understood the problems to which representatives of deep ecology today point; it is impossible to think natural complexes and resources as being intended only for human beings and having value only inasmuch as they are useful and good for them. Kant manages not only to explain the human being's depen-

²⁰ Может возникнуть вопрос, почему речь идет о границах внешней целесообразности, а не о ее опровержении за счет признания механизма природы? Дело в том, что Кант обращается к механизму природы именно для того, чтобы показать, что укорененный в ней человек не есть по причине благосклонности природы ее последняя и конечная цель. Но это также значит, что все-таки природа обеспечивает и человека, и другие живые существа. Понятие *механизм природы* подразумевает, что живые существа испытывают на себе как ее разрушительные силы, так и созидательные (АА 05, S. 426–427; Кант, 2001, с. 689).

бых замыслов человека, (2) она не есть гарант ни его счастья, ни биологического существования. Факт, что в кантовской телеологии человек не может относиться к природе таким образом, чтобы были обязательно удовлетворены его стремления к благополучию, комфорту и даже гарантированному биологическому существованию, ускользает от внимания антиантропоцентристов в экологической этике.

С учетом вышесказанного становятся понятнее значимость учения Канта и его вклад в экологическую этику. Я думаю, что можно говорить об определенном понимании Кёнигсбергским философом проблем, на которые сейчас указывают представители глубоинной экологии, — невозможности мыслить природные комплексы и ресурсы как предназначенные именно для человека и имеющие ценность только как пригодные и полезные для него. При этом Канту удастся не только обосновать зависимость человека от природного мира и границы инструментального отношения к нему, но и включить это положение в телеологическое учение, допускающее мышление организма с точки зрения внутренней целесообразности, систему целей и морального человека как конечную цель природы. Таким образом, вопреки сложившимся в рамках антиантропоцентризма представлениям о взаимообусловленности поверхностной экологии и тезиса о человеческой исключительности, Кант развивает этот тезис наряду с критикой инструментального отношения к природе (и даже отчасти благодаря этой критике), что позволяет говорить о его вкладе в экологическую этику и о ее новых рубежах.

Благодарность. Статья подготовлена при поддержке Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена, осуществляющего финансирование научно-исследовательской работы по реализации проекта «Проблема понимания органического в научно-философском и художественном дискурсах».

dence on the natural world and the limits of the instrumental attitude to it, but also to include this provision in his teleological teaching which permits thinking of an organism in terms of internal purposiveness, and a system of ends and the moral human being as the final end of nature. Thus, contrary to the claims of anti-anthropocentrists that shallow ecology and the thesis about human exclusiveness mutually condition each other, Kant elaborates this thesis along with critique of the instrumental attitude to nature (and even partly thanks to this critique) which warrants discussing his contribution to ecological ethics and its new boundaries.

Acknowledgements. *This paper was prepared with the support of the Herzen State Pedagogical University of Russia (St. Petersburg) funding the implementation of the project “The Problem of Understanding the Organic in Scientific, Philosophical and Art Discourse”.*

References

- Attfield, R., 1983. *The Ethics of Environmental Concern*. New York: Columbia University Press.
- Barker, M., 2018. The Argumentative Significance of Relative Purposiveness. *International Philosophical Quarterly*, 58(2), pp. 139-155.
- Breitenbach, A., 2009. *Die Analogie von Vernunft und Natur: Eine Umweltphilosophie nach Kant*. Berlin & New York: De Gruyter.
- Breitenbach, A., 2014. Biological Purposiveness and Analogical Reflection. In: I. Goy and E. Watkins, eds. 2014. *Kant's Theory of Biology*. Berlin & Boston: De Gruyter, pp. 131-148.
- Cohen, A., 2020. Kant on Evolution: A Re-evaluation. In: J. J. Callanan and L. Allais, eds. 2020. *Kant and Animals*. Oxford: Oxford University Press, pp. 123-135.
- Cooper, A., 2016. Nature's Ultimate End: Hope and Culture in Kant's *Third Critique*. *Philosophica*, 48(1), pp. 31-45.

Список литературы

Кант И. Критика практического разума // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Московский философский фонд, 1997. Т. 3. С. 277–733.

Кант И. Критика способности суждения // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Наука, 2001. Т. 4. С. 67–833.

Козыра В. Является ли этика Спинозы гетерономной в кантовском смысле? // Кантовский сборник. 2018. Т. 37, № 4. С. 35–66. doi: 10.5922/0207-6918-2018-4-2.

Шеффер Ж. -М. Конец человеческой исключительности / пер. с фр. С. Н. Зенкина. М. : Новое литературное обозрение, 2010.

Attfield R. The Ethics of Environmental Concern. N. Y. : Columbia University Press, 1983.

Barker M. The Argumentative Significance of Relative Purposiveness // International Philosophical Quarterly. 2018. Vol. 58, № 2. P. 139–155.

Breitenbach A. Die Analogie von Vernunft und Natur: Eine Umweltphilosophie nach Kant. Berlin ; N. Y. : De Gruyter, 2009.

Breitenbach A. Biological Purposiveness and Analogical Reflection // Kant's Theory of Biology / ed. by I. Goy, E. Watkins. Berlin ; Boston : De Gruyter, 2014. P. 131–148.

Cohen A. Kant on Evolution: A Re-evaluation // Kant and Animals / ed. by J. J. Callanan, L. Allais. Oxford : Oxford University Press, 2020. P. 123–135.

Cooper A. Nature's Ultimate End: Hope and Culture in Kant's Third Critique // Philosophica. 2016. Vol. 48, №1. P. 31–45.

Denis L. Kant's Conception of Duties regarding Animals: Reconstruction and Reconsideration // History of Philosophy Quarterly. 2000. Vol. 17, №4. P. 405–423.

Gillroy J. M. Kantian Ethics and Environmental Policy Argument: Autonomy, Ecosystem Integrity, and Our Duties to Nature // Ethics and the Environment. 1998. Vol. 3, № 2. P. 131–155.

Gilson É. D'Aristote à Darwin et retour. Essai sur quelques constantes de la biophilosophie. Paris : Vrin, 1971.

Ginsborg H. Kant's Biological Teleology and Its Philosophical Significance // A Companion to Kant / ed. by G. Bird. Malden, MA : Wiley Blackwell, 2006. P. 455–469.

Goy I. The Antinomy of Teleological Judgment // Studi Kantiani. 2015. Vol. 28. P. 65–88.

Guyer P. Freedom, Happiness, and Nature: Kant's Moral Teleology (CPJ §§83–4, 86–7) // Kant's Theory of Biology / ed. by I. Goy, E. Watkins. Berlin ; Boston : De Gruyter, 2014. P. 221–237.

Denis, L., 2000. Kant's Conception of Duties regarding Animals: Reconstruction and Reconsideration. *History of Philosophy Quarterly*, 17(4), pp. 405-423.

Gillroy, J. M., 1998. Kantian Ethics and Environmental Policy Argument: Autonomy, Ecosystem Integrity, and Our Duties to Nature. *Ethics and the Environment*, 3(2), pp. 131-155.

Gilson, É., 1971. *D'Aristote à Darwin et retour. Essai sur quelques constantes de la biophilosophie*. Paris: Vrin.

Ginsborg, H., 2006. Kant's Biological Teleology and Its Philosophical Significance. In: G. Bird, ed. 2006. *A Companion to Kant*. Malden, MA: Wiley Blackwell, pp. 455-469.

Goy, I., 2015. The Antinomy of Teleological Judgment. *Studi Kantiani*, 28, pp. 65-88.

Guyer, P., 2014. Freedom, Happiness, and Nature: Kant's Moral Teleology (CPJ §§83-4, 86-7). In: I. Goy and E. Watkins, eds. 2014. *Kant's Theory of Biology*. Berlin & Boston: De Gruyter, pp. 221-237.

Hamid, N., 2018. *Being and The Good: Natural Teleology in Early Modern German Philosophy*. Ph.D. University of Pennsylvania. Available at: <<https://repository.upenn.edu/edissertations/2705>> [Accessed 1.06.2022].

Hay, C., 2020. Do We Owe to Animals? Kant on Non-Intrinsic Value. In: J. J. Callanan and L. Allais, eds. 2020. *Kant and Animals*. Oxford: Oxford University Press, pp. 176-190.

Huneman, P., 2006. Naturalising Purpose: From Comparative Anatomy to the 'Adventure of Reason'. *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, 37(4), pp. 649-674. <https://doi.org/10.1016/j.shpsc.2006.09.004>.

Kant, I., 2000. *Critique of the Power of Judgment*. Translated by P. Guyer and E. Matthews. Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, I., 2015. *Critique of Practical Reason*. Edited and translated by M. Gregor, translation revised by A. Reath. Cambridge: Cambridge University Press.

Korsgaard, C. M., 2018. *Fellow Creatures: Our Obligations to the Other Animals*. New York: Oxford University Press.

Kozyra, W., 2018. Is Spinoza's Ethics Heteronomous in the Kantian Sense of the Term? *Kantian Journal*, 37(4), pp. 35-66. <http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2018-4-2>.

Hamid N. Being and The Good: Natural Teleology in Early Modern German Philosophy : diss. [Philadelphia] : University of Pennsylvania, 2018. URL: <https://repository.upenn.edu/edissertations/2705> (дата обращения: 01.06.2022).

Hay C. Do We Owe to Animals? Kant on Non-Intrinsic Value // Kant and Animals / ed. by J. J. Callanan, L. Allais. Oxford : Oxford University Press, 2020. P. 176–190.

Huneman P. Naturalising Purpose: From Comparative Anatomy to the 'Adventure of Reason' // Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences. 2006. Vol. 37, № 4. P. 649–674. doi: 10.1016/j.shpsc.2006.09.004.

Korsgaard C. M. Fellow Creatures: Our Obligations to the Other Animals. N. Y. : Oxford University Press, 2018.

Kreines J. The Inexplicability of Kant's Naturzweck: Kant on Teleology, Explanation and Biology // Archiv für Geschichte der Philosophie. 2005. Vol. 87, № 3. P. 270–311.

Lennox J. G. Darwin Was a Teleologist // Biology and Philosophy. 1993. Vol. 8, № 4. P. 409–421.

Marshall A. Ethics and the Extraterrestrial Environment // Journal of Applied Philosophy. 1993. Vol. 10, № 2. P. 227–236.

Martynova S. Kant's Teleology and the Problems of Bioethics // Con-Textos Kantianos. International Journal of Philosophy. 2020. № 11. P. 37–54.

Mathews F. Deep Ecology // A Companion to Environmental Philosophy / ed. by D. Jamieson. Malden, MA : Wiley-Blackwell, 2001. P. 218–232.

McLaughlin P. Kant's Critique of Teleology in Biological Explanation. Lewiston, N. Y. : Edwin Mellen Press, 1990.

Moreno A., Mossio M. Biological Autonomy. Biological Autonomy: A Philosophical and Theoretical Enquiry. Dordrecht : Springer, 2015.

Naess A. The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement // Inquiry : An Interdisciplinary Journal of Philosophy. 1973. Vol. 16, № 1-4. P. 95–100.

Nagel T. Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature Is Almost Certainly False. Oxford ; N. Y. : Oxford University Press, 2012.

O'Neill J. Meta-Ethics // A Companion to Environmental Philosophy / ed. by D. Jamieson. Malden, MA : Wiley-Blackwell, 2001. P. 163–176.

Popa E. Human Goals are Constitutive of Agency in Artificial Intelligence (AI) // Philosophy & Technology. 2021. Vol. 34. P. 1731–1750.

Kreines, J., 2005. The Inexplicability of Kant's Naturzweck: Kant on Teleology, Explanation and Biology. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 87(3), pp. 270-311.

Lennox, J. G., 1993. Darwin Was a Teleologist. *Biology and Philosophy*, 8(4), pp. 409-421.

Marshall, A., 1993. Ethics and the Extraterrestrial Environment. *Journal of Applied Philosophy*, 10(2), pp. 227-236.

Martynova, S., 2020. Kant's Teleology and the Problems of Bioethics. *Con-Textos Kantianos. International Journal of Philosophy*, 11, pp. 37-54.

Mathews, F., 2001. Deep Ecology. In: D. Jamieson, ed. 2001. *A Companion to Environmental Philosophy*. Malden, MA: Wiley-Blackwell, pp. 218-232.

McLaughlin, P., 1990. *Kant's Critique of Teleology in Biological Explanation*. Lewiston, NY: Edwin Mellen Press.

Moreno, A. and Mossio, M., 2015. *Biological Autonomy. Biological Autonomy: A Philosophical and Theoretical Enquiry*. Dordrecht: Springer.

Naess, A., 1973. The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement. *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, 16, pp. 95-100. <https://doi.org/10.1080/00201747308601682>.

Nagel, T., 2012. *Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature Is Almost Certainly False*. Oxford & New York: Oxford University Press.

O'Neill, J., 2001. Meta-Ethics. In: D. Jamieson, ed. 2001. *A Companion to Environmental Philosophy*. Malden, MA: Wiley-Blackwell, pp. 163-176.

Popa, E., 2021. Human Goals are Constitutive of Agency in Artificial Intelligence (AI). *Philosophy & Technology*, 34, pp. 1731-1750.

Quarfood, M., 2006. Kant on Biological Teleology: Towards a Two-level Interpretation. *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, 37(4), pp. 735-747. <https://doi.org/10.1016/j.shpsc.2006.09.007>.

Quarfood, M., 2014. The Antinomy of Teleological Judgment: What It Is and How It Is Solved. In: I. Goy and E. Watkins, eds. 2014. *Kant's Theory of Biology*. Berlin & Boston: De Gruyter, pp. 167-184.

Schaeffer, J.-M., 2007. *La fin de l'exception humaine*. Paris: Gallimard.

Sehon, S., 2016. *Free Will and Action Explanation*. Oxford: Oxford University Press.

Quarfood M. Kant on Biological Teleology: Towards a Two-level Interpretation // *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*. 2006. Vol. 37, № 4. P. 735–747. doi:10.1016/j.shpsc.2006.09.007.

Quarfood M. The Antinomy of Teleological Judgment: What It Is and How It Is Solved // *Kant's Theory of Biology* / ed. by I. Goy, E. Watkins. Berlin ; Boston : De Gruyter, 2014. P. 167–184.

Sehon S. Free Will and Action Explanation. Oxford : Oxford University Press, 2016.

Svoboda T. Duties Regarding Nature: A Kantian Environmental Ethic. N. Y. ; L. : Routledge, Taylor & Francis Group, 2015.

Van Den Berg H. Kant on Proper Science: Biology in the Critical Philosophy and the *Opus postumum*. Dordrecht ; Heidelberg ; N. Y. ; L. : Springer, 2014.

Varden H. Kant and Moral Responsibility for Animals // *Kant and Animals* / ed. by J. J. Callanan, L. Allais. Oxford : Oxford University Press, 2020. P. 157–175.

Walter H. Neurophilosophy of Free Will: From Libertarian Illusions to a Concept of Natural Autonomy / transl. by C. Klohr. Cambridge : The MIT Press, 2001.

Wood A. V., O'Neill O. Kant on Duties Regarding Nonrational Nature // *Aristotelian Society Supplementary Volume*. 1998. Vol. 72, № 1. P. 189–228.

Об авторе

Светлана Александровна Мартынова, кандидат философских наук, РГПУ им. А. И. Герцена, Санкт-Петербург, Россия.

E-mail: svetlanus.martynova@yandex.ru

ORCID: 0000-0001-8780-8229

Для цитирования:

Мартынова С. А. Рубежи экологической этики: философия И. Канта в диалоге с тезисом о «конце человеческой исключительности» // *Кантовский сборник*. 2023. Т. 42, № 4. С. 86–111.

doi: 10.5922/0207-6918-2023-4-5

© Мартынова С. А., 2023.

Svoboda, T., 2015. *Duties Regarding Nature: A Kantian Environmental Ethic*. New York & London: Routledge, Taylor & Francis Group.

Van Den Berg, H., 2014. *Kant on Proper Science: Biology in the Critical Philosophy and the Opus Postumum*. Dordrecht: Springer.

Varden, H., 2020. Kant and Moral Responsibility for Animals. In: J. J. Callanan and L. Allais, eds. 2020. *Kant and Animals*. Oxford: Oxford University Press, pp. 157-175.

Walter, H., 2001. *Neurophilosophy of Free Will: From Libertarian Illusions to a Concept of Natural Autonomy*. Translated by C. Klohr. Cambridge: The MIT Press.

Wood, A. V. and O'Neill, O., 1998. Kant on Duties Regarding Nonrational Nature. *Aristotelian Society Supplementary Volume*, 72(1), pp. 189-228.

Translated from the Russian by Evgeni N. Filippov

The author

Dr Svetlana A. Martynova, Herzen State Pedagogical University of Russia, St. Petersburg, Russia.

E-mail: svetlanus.martynova@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8780-8229>

To cite this article:

Martynova, S. A., 2023. The Boundaries of Ecological Ethics: Kant's Philosophy in Dialog with the "End of Human Exclusiveness" Thesis. *Kantian Journal*, 42(4), pp. 86-111.

<http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2023-4-5>

© Martynova S. A., 2023.



ПРЕДСТАВЛЕНО ДЛЯ ВОЗМОЖНОЙ ПУБЛИКАЦИИ В ОТКРЫТОМ ДОСТУПЕ В СООТВЕТСТВИИ С УСЛОВИЯМИ ЛИЦЕНЗИИ CREATIVE COMMONS ATTRIBUTION (CC BY) ([HTTP://CREATIVECOMMONS.ORG/LICENSES/BY/4.0/](http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/))



SUBMITTED FOR POSSIBLE OPEN ACCESS PUBLICATION UNDER THE TERMS AND CONDITIONS OF THE CREATIVE COMMONS ATTRIBUTION (CC BY) LICENSE ([HTTP://CREATIVECOMMONS.ORG/LICENSES/BY/4.0/](http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/))