

**МОРАЛЬ И ДОГМА: НЕОКАНТИАНСТВО  
АЛОИЗА РИЛЯ В ПОЛЕ НАПРЯЖЕНИЯ  
МЕЖДУ РЕЛИГИЕЙ И ПОЛИТИКОЙ**

*М. Хаммер, Й. Хладе*<sup>1</sup>

Наша цель – исследовать вклад Алоиза Рилья в культуркампф второй половины XIX в. Мы показываем, что он применял кантовский принцип автономии в доводах против идеи о том, что религиозный догматизм образует фундамент морали. Мы намерены доказать этот тезис, сфокусировавшись на забытом историческом контексте, который важен для понимания сочинения «Мораль и догма». Это эссе по своему замыслу было экспертным заключением, подготовленным для судебного процесса над социалистом И. Таушинским, обвинявшимся в богохульстве. Он написал статью, в которой усомнился в бессмертии души и в личностном существовании Бога. Два этих догмата католической церкви рассматривались австрийскими властями как основы общественного порядка. Риль поставил под вопрос не только содержание, но и значение религиозных догматов для морали. Основываясь на этике Канта, он доказывал моральную индифферентность религиозных догм. Это эссе в силу своего антиклерикального содержания сильно отразилось на его карьере. В период культуркампфа у Рилья неоднократно возникали проблемы с властями, особенно в Австро-Венгерской империи. В тезисе Нойрата – Халлера утверждается, что в Австрии назначение профессоров контролировалось и инспектировалось государством с целью насаждения такой философии, которая была выгодна интересам государства, и, как следствие, в австрийской философии была сильна антикантианская тенденция. Мы можем согласиться с этим тезисом постольку, поскольку Рилью в период «католического возрождения» в Австрии не было позволено стать преемником Эрнста Маха. Кроме того, анализ аргументов Рилья подтверждает, что уже в 1871–1872 гг. его можно считать неокантианцем, что оспаривалось многими авторами, которые полагали, что ранний Риль кантианцем не был.

**Ключевые слова:** Алоиз Риль, Кант, неокантианство, культуркампф, тезис Нойрата – Халлера, постулат чистого практического разума, моральное доказательство бытия Бога, бессмертие души.

<sup>1</sup> Грацский университет им. Карла и Франца, 8010, Австрия, Грац, Хайнрихштрассе, д. 33. Поступила в редакцию: 04.11.2019 г.  
doi: 10.5922/0207-6918-2020-1-4  
© Хаммер М., Хладе Й., 2020.

**MORAL UND DOGMA: ALOIS RIEHLS  
NEUKANTIANISMUS IM SPANNUNGSFELD  
ZWISCHEN RELIGION UND POLITIK**

*M. Hammer, J. Hlade*<sup>1</sup>

The aim is to examine Alois Riehl's contribution to the "culture war" (Kulturkampf) in the second half of the nineteenth century. We show that he used Kant's autonomy principle to argue against the idea that religious dogmatism is a fundament of morality. We prove this thesis by focusing on the forgotten historical background, which is important for an understanding of *Morals und Dogma*. Originally this essay was an expert opinion for the court case of the socialist H. Tauschinski who was accused of blasphemy. Tauschinski wrote an article in which he doubted the immortality of the soul and the existence of a personal God. These two dogmas of the Catholic Church were considered by the Austrian authorities to be the foundations of public order. Riehl questioned not only the charge but also the validity of religious dogmas for morality. Based on Kant's ethics, he argued for a moral indifferencism of religious dogmas. His career was significantly influenced by this essay, because of its anti-clerical content. During the culture war, Riehl repeatedly had problems with the authorities, especially in the Austro-Hungarian monarchy. The "Neurath-Haller Thesis" argues that in Austria the appointment of professorships was controlled and monitored by the state, with the goal of installing a philosophy which was beneficial to the interests of the state, and a strong anti-Kantianism in Austrian Philosophy as a consequence. We can agree with this thesis insofar as Riehl in the period of the "Catholic Renaissance" in Austria was not allowed to succeed Ernst Mach. The analysis of Riehl's arguments allows us furthermore to understand Riehl as a neo-Kantian as early as 1871/1872, which has been questioned by many authors who think the early Riehl was no Kantian.

**Keywords:** Alois Riehl, Kant, Neukantianism, Kulturkampf, Neurath-Haller thesis, postulates of pure practical reason, moral proof of God, immortality of soul.

<sup>1</sup> Karl-Franzens-University of Graz, Institute of Philosophy, 33 Heinrichstraße, Graz, 8010, Austria.  
Received: 04.11.2019.  
doi: 10.5922/0207-6918-2020-1-4  
© Hammer M., Hlade J., 2020.

## Введение

Алоиз Риль (1844–1924) своей ранней работой «Мораль и догма» (1871) (Riehl, 1925б), опиравшейся на кантовский принцип автономии, внес собственный — либеральный — вклад в так называемый культурkampf. Этот тезис мы развиваем, помещая данную работу философа в исторический контекст, до сих пор остававшийся без внимания (разделы I, II и III статьи), и проводя его систематический анализ (разделы IV и V). Такое сочетание подходов позволяет выявить политико-философскую ценность этого трактата. Исторические обстоятельства дают адекватное понимание произошедшего, ведь Риль старался показать, что приговор историку литературы и журналисту Ипполиту Таушинскому (1839–1905) по обвинению в *посягательстве на религию* скандален с точки зрения либерализма того времени: в обосновании приговора утверждается, что религиозные догматы должны составлять фундамент государственного порядка. Как продемонстрирует систематический анализ (подраздел V.1 нашей статьи), основание для либеральной направленности трактата образует этика Канта, склонность же Риля к сближению философии с естественными науками, рассматриваемая в подразделах V.2 и V.3, является неокантианской чертой, характерной для философии второй половины XIX в. Экскурс в учение Канта о постулатах (раздел IV) позволит истолковать аргументацию Риля как онаучивание в смысле уподобления философии естествознанию и как сомнительную метафизическую трансформацию кантовского учения (V.3).

Мы хотели бы внести ясность в вопрос о принадлежности Риля к течению неокантианства, которое само по себе было неоднородным (Köhnke, 1993, S. 213). Вновь и вновь поднимается вопрос о том, не следует ли относить его, собственно, к позитивизму. Уже во влиятельном «Очерке истории философии» Ф. Ибервега его идеи разбираются в конце раздела о *позитивизме* и утверждается, что он «отклоняется от позитивизма более чем в одном пункте, но все же сохраняет с ним много общего» (Überweg, 1902, S. 232), однако в конечном счете его «нельзя назвать в полном смысле позитивистом» (Ibid., S. 235). Обращается внимание также на его публицистическую деятельность в «Ежеквартальном журнале научной философии» (Ibid., S. 245). В современных дискуссиях этот вопрос возникает снова. М. Хайдельбергер, который обстоятельно исследовал влияние Риля на раннего М. Шлика, видит у Риля наличие «скрытого (а частично и явного) позитивизма» (Heidelber-

## Einleitung

Alois Riehl (1844-1924) hat in seiner früheren Abhandlung *Moral und Dogma* (1871) mit Bezug auf Kants Autonomieprinzip einen liberalen Beitrag zum Kulturkampf geleistet. Diese These entwickeln wir durch eine bisher unberücksichtigte historische Kontextualisierung (s. I., II. und III.) und eine systematische Analyse (IV. und V.). Erst diese Verbindung lässt den politisch-philosophischen Wert klar hervortreten. Die historischen Hintergründe liefern ein adäquates Verständnis, weil Riehl zu zeigen bemüht war, dass die Verurteilung des wegen *Religionsstörung* angeklagten Literaturhistorikers und Journalisten Hippolyt Tauschinski (1839-1905) aus Sicht des damaligen Liberalismus einen Skandal darstelle, wenn in der Begründung behauptet wird, dass religiöse Dogmen die Fundamente der staatlichen Ordnung bilden sollten. Die systematische Analyse wird nachweisen, dass Kants Ethik die Grundlage der liberalen Stoßrichtung des Aufsatzes bildet (V.1). Dagegen zeigt sich Riehls Affinität zur Annäherung von Philosophie und Naturwissenschaften als ein neukantisches Merkmal, das charakteristisch für die Philosophie der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ist (V.2. und V.3.). Durch die Erläuterung der Postulatenlehre Kants (IV.) kann Riehls Argumentation als Vernaturwissenschaftlichung und problematische metaphysische Transformation derselben gedeutet werden (V.3).

Wir möchten einen Beitrag zur Frage nach Riehls Zugehörigkeit zur an sich schon heterogenen Strömung des Neukantianismus leisten (Köhnke, 1993, S. 213). Es ist immer wieder die Frage aufgetaucht, ob er nicht eigentlich dem Positivismus zuzuordnen sei. Schon Überweg behandelt ihn in seinem bedeutenden „Grundriss der Geschichte der Philosophie“ am Ende des Abschnitts über die Strömung des *Positivismus* und meint er, „entfern[e] sich in mehr als einer Beziehung vom Positivismus, ha[be] aber doch Vieles mit ihm gemein“ (Überweg, 1902, S. 232), sei aber letztlich „nicht strict als Positivist zu bezeichnen“ (Ibid., S. 235). Explizit wird auch auf seine publizistische Tätigkeit für die „Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Philosophie“ verwiesen (Ibid., S. 245). In der modernen Diskussion tauchte die Frage erneut auf. Heidelberger, der sich eingehend mit dem Einfluss Riehls auf den frühen Schlick beschäftigt hat, sieht bei Riehl einen „latenten (und teilweise auch

ger, 2016, S. 263). К.Х. Кёнке назвал его, ввиду близости к идеям Е. Дюринга, «посредником между позитивизмом и кантианством» (Köhnke, 1993, S. 375). Это сближение с позитивизмом проявилось у многих неокантианцев с конца 1870-х гг. и стало заметным в «Ежеквартальном журнале научной философии» (Ibid., S. 388–390). Кёнке, очевидно, относит Рилья к той линии «кантианствующего эмпиризма» (Windelband, 1902, S. 370), которая имела «сильную эмпирическую и агностическую установку» и стала «поэтому отречением от философии» (Ibid., S. 404). С одной стороны, на это можно возразить тем, что Риль уже тогда выступал решительно против психологизма<sup>2</sup>, который Виндельбанд, понимая его как «сведение философии к психологическому учению о познании» (Windelband, 1902, S. 370), выделил в качестве главной характеристики «кантианствующего эмпиризма»; с другой стороны, Риль так же, как и многие другие неокантианцы, в определенной степени прошел детально описанный Кёнке «идеалистический поворот» (Köhnke, 1993, S. 404–433), и в его случае это означало, что в середине 1880-х гг. он ослабил свою реалистическую позицию (Beiser, 2014, S. 561–563). Кёнке в этом еще сомневался и полагал, что Риль один из тех немногих, кто «остался более или менее верен позитивистскому, а значит, реалистическому неокантианству» (Köhnke, 1993, S. 431).

В. Рёд оценивает мысль Рилья точнее, хотя и называет ее «результатом синтеза неокантианства и позитивизма» (Röd, 2001, S. 118). Как и вышеупомянутый Иберверг (Überweg, 1902, S. 235–237), он выделяет ее основные сходства и различия с позитивизмом. Так, Рилья с позитивизмом связывал отказ от специальной метафизики и симпатия к опытным наукам, но, с другой стороны, он вместе с Кантом был убежден в том, что «реальные науки», такие как психология<sup>3</sup> или физика, основаны на зна-

manifesten) Positivismus“ gegeben (Heidelberger, 2016, S. 263). Klaus Christian Köhnke (1993, S. 375) hat ihn aufgrund seiner Nähe zu Düring als „einen Vermittler zwischen Positivismus und Kantianismus“ bezeichnet. Diese Annäherung sei dann Ende der 1870er bei der Mehrzahl der Neukantianer bemerkbar gewesen und in der „Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Philosophie“ zum Ausdruck gekommen (ibid., S. 388–390). Er sieht ihn also offensichtlich in jener Linie des von Windelband (1902, S. 370) sogenannten „kantianisierenden Empirismus“ der 1870er und 1880er Jahre, welcher „stark empiristisch und agnostisch gestimmt“ gewesen und „damit zur Abdankung der Philosophie“ geworden sei (Köhnke, 1993, S. 404). Einerseits kann dem entgegengehalten werden, dass sich Riehl schon damals vehement gegen einen Psychologismus ausgesprochen hat<sup>2</sup>, welchen Windelband (1902, S. 370) im Sinne einer „Einschränkung der Philosophie auf eine psychologische Erkenntnislehre“ als Hauptcharakteristikum des „kantianisierenden Empirismus“ hervorhob, andererseits vollzog auch Riehl in gewisser Weise wie viele andere Neukantianer eine von Köhnke (1993, S. 404–433) detailreich beschriebene „idealistische Wende“, was bei ihm bedeutete, dass er Mitte der 1880er Jahre seine realistische Position abschwächte (Beiser, 2014, S. 561–563). Köhnke (1993, S. 431) bezweifelte dies noch und meint, dass Riehl einer der wenigen gewesen sei, der an einem „mehr oder minder positivistischen resp. realistischen Neukantianismus festgehalten“ habe.

Wolfgang Röd (2001, S. 118) wird Riehls Denken gerechter, obwohl er es als „ein Ergebnis einer Synthese von Neukantianismus und Positivismus“ bezeichnet. Ähnlich wie bereits Überweg (1902, S. 235–237) weist er grundsätzlich auf Gemeinsamkeiten und Unterschiede zum Positivismus hin. So habe Riehl mit diesem eine Ablehnung der speziellen Metaphysik und die Affinität zu den empirischen Wissenschaften verbunden, andererseits sei er aber mit Kant davon überzeugt gewesen, dass Realwissenschaften wie die

<sup>2</sup> Риль был непримиримым критиком эволюционной теории познания, которая подменила вопрос о значимости вопросом о происхождении: «Вопрос об объективной значимости познания не тождествен вопросу о возникновении или индивидуальном развитии оно; теоретико-познавательный вопрос отличается от генетико-познавательного, последний из которых является психологическим и физиологическим, то есть относится к специальному познанию, в то время как первый — философский и касается гносеологической ценности познания вообще» (Riehl, 1879, S. 7).

<sup>3</sup> Хотя Риль высказывал особую симпатию к психологии и в течение нескольких десятилетий поддерживал дружбу по переписке с Вильгельмом Вундтом, он все же был в числе тех философов, которые в 1913 г. подписали «Декларацию против занятия кафедр философии представителями экспериментальной психологии» (Erklärung, 1913) и явным образом высказывался за разделение дисциплин (в том числе физики) (Brief, 1913).

<sup>2</sup> Riehl war ein vehementer Kritiker einer evolutionären Erkenntnistheorie, welche die Frage der Geltung mit der Frage der Genese verwechselt habe: „Die Frage nach der objektiven Bedeutung der Erkenntnis fällt nicht zusammen mit der Frage nach der Entstehung oder individuellen Erwerbung derselben; die erkenntnistheoretische Frage ist verschieden von der erkenntnisgenetischen, welche letztere psychologisch und physiologisch ist, also zur besonderen Erfahrung gehört, während jene philosophisch ist und den Erkenntniswerth der allgemeinen Erfahrung betrifft“ (Riehl, 1879, S. 7).

чимости всеобщих понятий и методов познания, и поэтому критически относился к индуктивизму и тем более к отмене философии (Röd, 2004, S. 271)<sup>4</sup>. К похожему выводу приходит Ф. Байзер, но при этом он упоминает те философские разработки Рихля, которые не касаются науки (Beiser, 2014, S. 533–534).

Одновременно с постановкой вопроса вообще о принадлежности Рихля к неокантианству исследователи начали усиленно подчеркивать влияние Гербарта на позицию Рихля. Возможно, это стало дополнительным основанием для того, чтобы считать Рихля позитивистом, ведь Герbart оказал решающее влияние и на Маха (Banks, 2014, p. 48–51). Едва ли можно подвергать сомнению то, что Герbart имел большое значение для Рихля, прежде всего на раннем этапе, и что позиция раннего Рихля, пожалуй, действительно совсем недалеко от учения Маха об элементах — особенно если вслед за Бэнксом считать ее «позицией реалистического эмпиризма» (Ibid., p. 30)<sup>5</sup>. Нельзя, однако, недооценивать влияние Канта на раннего Рихля<sup>6</sup>. Аргументация «Мора-

<sup>4</sup> Согласно Рихлю, заслуга Канта в том, что он «показал, чем философия, собственно, является и что она означает, и какая теоретическая миссия сохранилась за ней в эпоху позитивных наук» (Riehl, 1924, S. 1). Для Рихля философия была прежде всего теорией познания. «Реальные» науки стремятся познать предметы, а философия в духе Канта — определить условия возможности познания объектов: «Теория познания... устанавливает принципы для всякого исследования реальности и действительности и всякому исследованию... задает масштаб» (Riehl, 1925a, S. 8). Она является «основоположением науки» (Riehl, 1924, S. 5). Вслед за Кантом Рихль утверждает, что теория познания интересуется условиями познания. Следовательно, теория познания сама не является частью эмпирического исследования сознания: «Психологические исследования так же подчиняются законам общего познания, как и физические, поэтому не могут ни определять, ни обосновывать их. Любое научное наблюдение и любое заключение в психологии опираются на значимость общих понятий и методов познания и определяются ими» (Riehl, 1879, S. 7).

<sup>5</sup> Здесь, конечно, не следует забывать еще и о том, что сам Рихль отнюдь не считал Маха реалистом, но рассматривал его как последователя сенсуалистов вроде Кондильяка и подвергал его позицию жесткой критике, в первую очередь за неприятие веры в вещь саму по себе, которая образует общую основу восприятия различных субъектов (Riehl, 1925a, S. 35–42). Тем самым Рихль недвусмысленно запретил самому себе быть позитивистом (см. также: Beiser, 2014, S. 534).

<sup>6</sup> Этот вопрос уже затронул Байзер, отметив по поводу раннего Рихля следующее: «Мы справедливо... рассматриваем его философию как синтез [Лейбница, Гербарта и Канта]; было бы односторонне интерпретировать ее только как гербартианскую метафизику» (Beiser, 2014, S. 535). Рихль мог воспринять сильное влияние Канта еще раньше, чем мы предположили выше. Его учитель Наловски утверждал еще в 1872 г., что Рихль «рано прошел школу» Канта, о чем свидетельствует уже его выпускная работа для получения диплома учителя (1866), и что это заслуживает высокой оценки:

Psychologie<sup>3</sup> oder die Physik die Gültigkeit allgemeiner Begriffe und Methoden des Erkennens zur Voraussetzung hätten und sei somit einem Induktivismus, oder gar der Abschaffung der Philosophie, kritisch gegenüber gestanden (Röd, 2004, S. 271).<sup>4</sup> Frederick C. Beiser (2014, S. 533-534) kommt zu einem ähnlichen Urteil, wobei er außerdem Riehls Beschäftigung mit philosophischen Ansätzen erwähnt, die keine Wissenschaftsorientierung aufwiesen.

Gleichsam wie Riehls Zugehörigkeit zum Neokantianismus allgemein in Frage gestellt wurde, kam es auch zu einer Überbetonung des Einflusses von Herbart auf Riehls Position. Dies mag zur Einschätzung Riehls als Positivisten beigetragen haben, spielte doch Herbart auch für Mach eine entscheidende Rolle (Banks, 2014, S. 48-51). Es kann wohl kaum bezweifelt werden, dass Herbart vor allem für den frühen Riehl von großer Bedeutung war und Riehls frühe Position ist vielleicht tatsächlich gar nicht so weit entfernt von Machs Elementenlehre, vor allem, wenn sie wie von Banks als „realistic empiristic position“ aufgefasst wird (Ibid., S. 30).<sup>5</sup> Kants Einfluss auf den frühen Riehl darf

<sup>3</sup> Obwohl Riehl eine besondere Affinität zur Psychologie aufwies und eine in Briefen erhaltene jahrzehntelange Freundschaft zu Wilhelm Wundt pflegte, zählte er doch auch zu den Philosophen, die 1913 die „Erklärung gegen die Besetzung philosophischer Lehrstühle mit Vertretern der experimentellen Psychologie“ (Anonym, 1913, S. 115-116) unterschrieben und sich ausdrücklich für eine Trennung der Fächer (sowie auch ausdrücklich der Physik) aussprach (Riehl, 1913).

<sup>4</sup> Laut Riehl (1924, S. 1) sei das Verdienst Kants gewesen, „gezeigt zu haben, was Philosophie eigentlich sei und bedeute, und welcher theoretische Beruf ihr auch im Zeitalter der positiven Wissenschaften noch verblieben ist.“ Für Riehl war Philosophie vor allem Erkenntnistheorie. Die Realwissenschaften versuchen Gegenstände zu erkennen, die Philosophie aber im Sinne Kants die Bedingungen der Möglichkeit von Gegenstandserkenntnis anzugeben: „Die Erkenntnistheorie [...] stellt die Prinzipien zu aller Wahrheits- und Wirklichkeitsforschung fest und gibt [...] aller Forschung den Maßstab“ (Riehl, 1925, S. 8). Sie ist die „Grundlegung der Wissenschaft“ (Riehl, 1924, S. 5). Riehl sagt mit Kant, dass die Erkenntnistheorie nach den Bedingungen der Erkenntnis fragt. Die Erkenntnistheorie ist also nicht selbst ein Teil der empirischen Forschung über das Bewusstsein: „[D]ie psychologische Forschung ist den Gesetzen der allgemeinen Erfahrung ebenso unterworfen, wie die physikalische, sie kann daher dieselben weder ermitteln noch begründen. Jede wissenschaftliche Beobachtung und jede Folgerung in der Psychologie setzt die Gültigkeit der allgemeinen Begriffe und Methoden des Erkennens voraus und hängt von ihr ab“ (Riehl, 1879, S. 7).

<sup>5</sup> Man darf hier natürlich auch nicht vergessen, dass Riehl Mach selbst keineswegs als Realisten auffasste, sondern ihn als Nachfolger von Sensualisten wie Condillac betrachtete und er dessen Position einer scharfen Kritik unterzog, vor allem weil er den Glauben an ein Ding an sich affirmierte, das die gemeinsame Grundlage für die Wahrnehmung unterschiedlicher Subjekte bildet (Riehl, 1925, S. 35-42). Riehl verwehrte sich damit selbst ausdrücklich ein „Positivist“ zu sein (vgl. hierzu auch Beiser, 2014, S. 534).

ли и догмы» основана на этике Канта и дает ясное понимание того, что уже ранний Риль в существенных моментах опирался на Канта, развивая собственную позицию. Предпринятый нами анализ показывает, что этика Канта служит основой аргументации Рилия. Это позволяет опровергнуть тезис, будто в «философском критицизме» Рилия произошел «поворот от Гербарта к Канту» (Röd, 2001, S. 117).

Мы рассматриваем сочинение Рилия «Мораль и догма» как вклад в культуркампф. Этим термином именуют разгоревшийся в конце XIX в. конфликт, в котором либеральные и антиклерикальные силы резко полемизировали с католической церковью по поводу будущей роли религии в государстве. Культуркампф имел место во многих европейских странах (Clark, Kaiser, 2003, S. 7). Неокантианцы зачастую придерживались либеральной позиции и ввиду этого участвовали в культуркампфе, что и помогло им закрепиться в прусских университетах при либерально настроенном министре Фальке в конце 1870-х годов (Sieg, 1994, S. 78–80).

### I. Вклад Рилия в культуркампф

На примере Рилия, который в поздние годы совершил поворот к национал-либералам (см.: Goller, 1991, S. 551; Röd, 2001, S. 118) или даже к консерваторам (см.: Tilitzki, 2004, S. 279), очевидно то, что Кёнке назвал «своеобразным переплетением неокантианства и либерального культуркампфа» (Köhnke, 1993, S. 344). «Мораль и догму» он считает самым первым вкладом неокантианства в вопрос культуркампфа, но при этом трудно в конечном счете сказать, относится ли небольшая книга Рилия «к группе политических или философских сочинений» (Ibid., S. 342). В пользу тезиса Кёнке свидетельствует ряд обстоятельств, о которых он, однако, не упоминает. Поводом к созданию этого сочинения стал судебный процесс, за которым с большим интересом следила публика, — процесс по делу Таушинского, обвинявшегося за свою религиозно-критическую статью в «посягательстве на религию» ввиду *отри-*

«...то, что он прошел такую хорошую школу, может служить ему особой рекомендацией и в совокупности с его выдающимся талантом сулит в будущем еще более значительные результаты; ведь современная философия должна снова и снова возвращаться к Канту, потому что у него лучше всего можно научиться критическому уму, трезвому осмыслению и оценке сущего, а также остроте и точности научной формулировки мыслей» (Nahlovsky, 1872, Bl. 37–38). Наконец, в отзыве на его докторскую диссертацию (габилитацию) подчеркивается, что он провел «тщательные исследования Канта и Гербарта» (Ibid., Bl. 37).

jedoch nicht unterschätzt werden.<sup>6</sup> Die Argumentation von *Moral und Dogma* beruht auf Kants Ethik und macht deutlich, dass sich schon der frühe Riehl wesentlich auf Kant bezieht, um seine eigene Position zu entfalten. Die Analyse zeigt, dass Kants Ethik die Grundlage für Riehls Argumentation ist. Dies erlaubt es, der These einer im „philosophischen Kritizismus“ Riehls vollzogenen „Wende von Herbart zu Kant“ (Röd, 2001, S. 117) zu widersprechen.

Riehls Schrift *Moral und Dogma* wird von uns als ein Beitrag zum Kulturkampf gedeutet. Unter dem Begriff versteht man den am Ende des 19. Jahrhunderts ausgebrochenen Konflikt, in dem liberale und antiklerikale Kräfte mit der katholischen Kirche um die zukünftige Rolle der Religionen im Staat stritten. Der Kulturkampf fand in vielen europäischen Ländern statt (Clark und Kaiser, 2003, S. 7). Neukantianer hatten häufig eine liberale Einstellung und beteiligten sich aus diesem Grund am Kulturkampf, welcher ihnen gerade in Preußen unter dem liberal ausgerichteten Ministerium Falk in den späten 1870er Jahren zur universitären Etablierung verhalf (Sieg, 1994, S. 78-80).

### I. Riehls Beitrag zum Kulturkampf

Bei Riehl, der in seinen späteren Jahren eine Wende zum Nationalliberalen (s. Goller, 1991, S. 551; Röd, 2001, S. 118) oder sogar zum Konservativen (s. Tilitzki, 2004, S. 279) vollzogen hatte, wird das ersichtlich, was Köhnke, eine „eigenartige Verquickung von Neukantianismus und liberalem Kulturkampf“ nannte (Köhnke, 1993, S. 344). Er sieht in *Moral und Dogma* den allerersten neukantianischen Beitrag zur Kulturkampfrage, wobei es letztlich schwer zu beurteilen

<sup>6</sup> Beiser (2014, S. 535) hat dies bereits angedeutet, wenn er über den frühen Riehl festhält: „Es erscheint sinnvoll, seine Philosophie als eine Synthese aus Leibniz, Herbart und Kant zu betrachten; es wäre einseitig sie ausschließlich als Herbartsche Metaphysik zu interpretieren“ (vgl. „We do well [...] to see his philosophy as a synthesis of [Leibniz, Herbart and Kant]; it would be onesided to interpret it only as Herbartian metaphysics“). Riehl dürfte schon früher als bisher gedacht maßgeblich von Kant beeinflusst gewesen sein. Sein Lehrer Joseph Nahlovsky (1872, Bl. 37-38) betont schon 1872, dass Riehl bei Kant „frühe in die Schule gegangen“ sei, wie bereits seine Abschlussarbeit für die Erlangung seines Lehrerdiploms (1866) zeigen würde und ihm hoch anzurechnen sei: „[...] [D]aß er in eine so gute Schule gegangen, kann ihn zu besonderer Empfehlung gereichen und im Verein mit seinem ausgezeichneten Talente zugleich als Verheißung späterer, noch größerer Arbeiten dienen; — denn auf Kant muß ja die neure Philosophie ja immer und immer wieder zurückgehen, da kann man am besten den kritischen Geist, die nüchterne Auffassung und Würdigung des Gegebenen, so wie die Schärfe und Prägung der wissenschaftlichen Formulierung der Gedanken lernen.“ In seiner Habilitation werden im Gutachten schließlich „eingehende Studien Kants und Herbarts“ hervorgehoben (Nahlovsky, 1872, Bl. 37).

цания личностного существования Бога и бессмертия души. Рилью как доценту философии поручили дать судебное заключение, в котором он должен был разъяснить, действительно ли этот состав преступления имел место. Риль встал на сторону Таушинского, опираясь на этику Канта и привлекая кантовское учение о постулатах, чтобы доказать абсурдность суждения, в котором личностное существование Бога и бессмертие души называются «истинами, на которых держатся мораль и общественный порядок» (Anonym, 1871в, S. 108).

Риль окончательно определил свою позицию, когда опубликовал свое заключение, не допущенное к процессу, в виде книги «Мораль и догма». Многие аргументы из нее были наверняка восприняты в католической Австрии, в которой только что был заключен конкордат, явно в духе культуркампа. В принципе, он брал на себя вину по тем же пунктам, что и Таушинский, и вопрос об обвинении не ставился только по причине научного характера сочинения.

Книга «Мораль и догма» в силу ее антиклерикального содержания все же оказала существенное влияние на дальнейшую карьеру Рилья. Даже спустя 30 лет она сыграла свою негативную роль в его судьбе: отборочная комиссия в Вене единогласно одобрила кандидатуру Рилья на должность профессора на смену Эрнсту Маху (1838–1916) (Müller, 1901), однако министерство образования не утвердило это решение. Рилья явным образом рекомендовал себе на смену сам Мах при условии, что это будет профессура по общей философии (см.: Goller, 1991, S. 543–545), и позже Мах писал Теодору Гомперцу (1832–1912): «То, что министерство не утвердило Рилья не потому, что он далековат от естествознания, а из-за оппортунистских оснований, это мне лично понятно» (цит. по: Haller, Stadler, 1988, S. 225–226). Дальнейшие скрытые причины, связанные с «Моралью и догмой», сообщает венская «Арбайтер Цайтунг»:

Факультет представил свое предложение; оно не было одобрено, поскольку предложенный ученый, Алоис Риль из Халле, много лет назад, будучи профессором в Граце, опубликовал антиклерикальную брошюру. Таким образом, он, со всей очевидностью, не может преподавать философию в Вене, городе, который, по словам министра образования, отличается прежде всего тем, что является «резиденцией апостольского нунция» (Anonym, 1903, S. 6).

sei, ob Riehls kleines Buch eher „in die Gruppe der politischen oder in die der philosophischen Schriften fiel“ (*ibid.*, S. 342). Die in diesem Zusammenhang nicht erwähnten Hintergründe sprechen für seine These. Diese verdankt ihre Entstehung dem mit großem öffentlichem Interesse verfolgten Gerichtsprozess Tauschinskis, der für einen religionskritischen Artikel aufgrund der *Leugnung der persönlichen Existenz Gottes und der Unsterblichkeit der Seele* wegen „Verbrechens der Religionsstörung“ bezichtigt wurde. Riehl wurde als Dozent der Philosophie mit einem Prozessgutachten beauftragt, in welchem er erklären sollte, ob dieser Tatbestand tatsächlich vorliege. Riehl sprang Tauschinski zur Seite, indem er sich auf Kants Ethik stützte und dessen Postulatenlehre heranzog, um die Absurdität des Urteils vor Augen zu führen, in dem die persönliche Existenz Gottes und die Unsterblichkeit der Seele als „Wahrheiten, auf denen Moral und gesellschaftliche Ordnung beruhen“ bezeichnet werden (Anonym, 1871c, S. 108).

Riehl positionierte sich endgültig, indem er das im Prozess schließlich gar nicht zugelassene Gutachten als *Moral und Dogma* in Buchform veröffentlichte. Viele seiner Argumente mussten im katholischen Österreich, in dem gerade erst ein Konkordat aufgekündigt worden war, als besonders kulturkämpferisch aufgefasst worden sein. Im Prinzip machte er sich der gleichen Anklagepunkte wie Tauschinski schuldig, die Frage einer Anklage stellte sich nur aufgrund des wissenschaftlichen Charakters der Schrift nicht.

*Moral und Dogma* beeinflusste Riehls weitere Karriere aufgrund ihres anti-klerikalen Gehalts dennoch wesentlich. Noch 30 Jahre später wurde sie ihm zum Verhängnis: Riehl war in Wien von der zuständigen Berufungskommission einstimmig zum Nachfolger von Ernst Machs (1838-1916) bestimmt worden (Müller, 1901), das Unterrichtsministerium lehnte Riehls Berufung allerdings ab. Mach selbst hatte Riehl unter der Voraussetzung, dass die Besetzung auf den Bereich der allgemeinen Philosophie fallen sollte, ausdrücklich für die Nachfolge empfohlen (s. Goller, 1991, S. 543-545) und wusste später Theodor Gomperz (1832-1912) zu berichten: „Daß Riehl vom Ministerium nicht deshalb abgelehnt worden ist, weil er der Naturwissenschaft ferner steht, sondern aus Opportunitätsgründen, ist mir subjectiv gewiss“ (zit. nach Haller und Stadler, 1988, S. 225-226). Die Wiener „Arbeiter Zeitung“ erläutert mit Bezug auf *Moral und Dogma* die weiteren Hintergründe:

Die Fakultät erstattete ihren Vorschlag; er wurde nicht genehmigt, weil der betreffende Gelehrte, Alois Riehl in Halle, vor vielen Jahren als Grazer Professor

Позиция, озвученная в «Морали и догме», угото-вила Рилью в эпоху культуркампфа, уже в бытность его в католическом Фрайбурге, еще бóльшие проблемы: навлекла на него недовольство архиепископа, который благодаря своему авторитету имел возможность официально запретить теологам и студентам педагогического профиля посещать его лекции, и в результате Риль принял решение покинуть Фрайбург<sup>7</sup>.

Судьбу Рилия в Австрии можно объяснить в духе тезиса Нойрата — Халлера<sup>8</sup> (Haller, 1986). В Австрии кадровая политика находилась под контролем государства, что должно было обеспечить формирование лояльной по отношению к монархии философии государства, поэтому министр образования Л. фон Тун-Гогенштейн в области мировоззренческих дисциплин, таких как философия или науки о духе, регулярно игнорировал решения отборочных комиссий, введенных им самим в ходе университетской реформы, и продвигал на должности своих протеже (Höflechner, 2017, S. 41). Пострадала от этого именно философия Канта из-за ее якобы политического содержания<sup>9</sup>. В философии Канта уже во времена Реставрации видели огромный критический потенциал, потому что такие области, как религия, мораль и государство, сталкивались с кодексом абсолютистских норм (Wilfing, 2015, S. 33). Философия Канта рассматривалась как философия политическая, способствующая теоретическо-

<sup>7</sup> «Эта волна... докатилась до епископа. И, подобно тому как католическая церковь издавна полагала необходимым давать отклик по поводу важных событий духовной жизни, так она поступила и в отношении автора «Морали и догмы». Его лекции запретили слушать не только католическим теологам... но и педагогам. ...И после этого запрета город Фрайбург стал ему немил» (Siegel, 1932, S. 11).

<sup>8</sup> «Тезис Нойрата — Халлера» — выражение Барри Смита (см.: Smith B. The Neurath-Haller Thesis: Austria and the Rise of Scientific Philosophy // Austrian Philosophy Past and Present. Dordrecht: Springer Science, 1997. P. 1—21) — *Примеч. пер.*

<sup>9</sup> Халлер, однако, не только подчеркивает эти исторические обстоятельства, но и формулирует явно более сильный тезис о том, что антикантианство якобы образовало имманентную черту «австрийской философии». Он даже называет ее главной чертой «неприятные кантовской трансцендентальной философии как исследовательской парадигмы» (Haller, 1979, S. 178). Мы не можем принять тезис Халлера в такой общей форме. Философия Рилия скорее противоречит этой оценке и свидетельствует о том, что «австрийская философия» и кантианство очень хорошо совместимы. Вариант неокантианства, представленный у Рилия, с его реалистической и явно антиидеалистической установкой, выглядит на деле вполне соответствующим другим критериям, описанным у Халлера, как, например, антиидеализм, антииррационализм или признание естественнонаучного идеала, и показывает, что неокантианство и австрийская философия в смысле тезиса Нойрата — Халлера содержательно не являются несовместимыми. Позицию Рилия в конечном счете следует принять все-речь и в рамках традиции *австрийской философии*.

eine antiklerikale Broschüre verbrochen hatte. Der durfte also einleuchtenderweise nicht Philosophie in Wien lehren, einer Stadt, die sich nach dem Ausspruch eines Unterrichtsministers vor allem dadurch auszeichnet, daß sie der ‚Sitz des apostolischen Nuntius‘ ist (Anonym, 1903, S. 6).

Die in *Moral und Dogma* präsentierte Haltung hatte Riehl in der Epoche des Kulturkampfes bereits während seiner Zeit im katholischen Freiburg größere Probleme bereitet, indem sie ihm die Missgunst des Erzbischofs eintrug, welcher Kraft seiner Autorität den Theologen und Lehramtsstudenten den Besuch seiner Vorlesungen offiziell verboten konnte und Riehl sich daraufhin zu einem Weggang von Freiburg entschied.<sup>7</sup>

Der Umgang mit Riehl in Österreich kann im Sinne der „Neurath-Haller These“ gedeutet werden (Haller, 1986), wo es eine staatlich gesteuerte Berufungspolitik gab, welche eine mit der Monarchie vereinbare Staatsphilosophie ermöglichen sollte, so dass der Unterrichtsminister Thun bei weltanschaulichen Fächern wie der Philosophie oder den Geschichtswissenschaften sich regelmäßig über die von ihm selbst im Zuge der Thun-Hohenstein'schen Universitätsreform eingeführten Berufungskommissionen hinwegsetzte und protegierte Kandidaten zum Zug kamen (Höflechner, 2017, S. 41). Wegen ihres vermeintlich politischen Gehaltes hatte gerade die Philosophie Kants darunter zu leiden.<sup>8</sup> In Kants Philosophie

<sup>7</sup> „Der Wellenschlag [...] pflanzte sich fort bis zum Erzbischof. Und wie die katholische Kirche von jeher verstanden hat, zu wesentlichen Erscheinungen im Geistesleben Stellung zu nehmen, so auch hier gegenüber dem Verfasser von ‚Moral und Dogma‘. Nicht nur den katholischen Theologen, [...] sondern auch den Lehrern wurde der Besuch seiner Vorlesung offiziell verboten. [...] Ja, es wurde ihm durch diese Einschränkung seiner Lehrtätigkeit Freiburg verleidet“ (Siegel, 1932, S. 11).

<sup>8</sup> Haller betont aber nicht nur diese historischen Zusammenhänge, sondern formuliert eine deutlich stärkere These, der zufolge ein Anti-Kantianismus ein immanentes Kriterium der „österreichischen Philosophie“ sei. Er erwähnt „die Ablehnung der Kantischen Transzendentalphilosophie als Paradigma der Forschung“ sogar als deren erstes Charakteristikum (Haller, 1979, S. 178). In dieser umfassenden Form können wir Hallers These nicht zustimmen, vielmehr scheint Riehls Philosophie dieser Einschätzung zu widersprechen und zu zeigen, dass „österreichische Philosophie“ und Kantianismus sehr wohl vereinbar sind. Riehls Variante des Neukantianismus, mit seiner realistischen und stark anti-idealistischen Einstellung, scheint tatsächlich durchaus den anderen von Haller aufgestellten Kriterien wie einem Anti-Idealismus, einem Anti-Irrationalismus oder der Anerkennung des naturwissenschaftlichen Wissenschaftsideals zu entsprechen und zeigt, dass Neukantianismus und österreichische Philosophie im Sinne der „Neurath-Haller-These“ inhaltlich keine Unvereinbarkeit darstellen. Riehls Position sollte letztlich auch innerhalb der Tradition der *österreichischen Philosophie* ernst genommen werden.

му обоснованию социальных потрясений. В ней усматривали опасность для религий, для нравственности и угрозу для государства (Sauer, 1982, S. 264–322). Под перекрестный огонь критики попало кантовское право разума, потому что оно противоречит откровению, отрицает основы, данные Богом, и объявляет государственный порядок и законы творением человека (Feichtinger, 2012, S. 155–156). В меморандуме «Новый распорядок австрийских университетов» от 1853 г. в качестве цели было указано, что следует осуществлять «культивирование наук в соответствии с духом церкви и с особым вниманием к государству», и в то же время высказывалось предостережение относительно «вырождения», которое проявилось в немецких университетах из-за отсутствия ориентации на Откровение (цит. по: Zeidler, 2015, S. 42). Кант был в Австрии «персоной нон грата».

Сочинение Рия не только либерально и антиклерикально — в своей критике религиозных догм, близкой к индифферентизму, оно опирается именно на аргументы практической философии Канта. Такая позиция не могла быть принята во времена «католического возрождения»<sup>10</sup>, сделавшего даже утверждение Маха на должность профессора почти невозможным (Höflechner, 2017, S. 43).

## II. Дело Таушинского в политическом контексте

Эпоха культуркампа была тесно связана с понтификатом Пия IX. В 1864 г. в энциклике *Quanta cura* он провозгласил отказ от свободы вероисповедания, выступил явным образом против разделения церкви и государства, а свободу слова, либерализм и социализм заклеил как болезни времени, которые следует побороть. В католической Австрии все это нашло сильную поддержку. Там после продолжительной предварительной фазы, начавшейся еще с событий вокруг Венского конгресса, когда влияние духовенства стало заметно расти, с 1855 г. действовал конкордат, который заменил либеральную государственно-церковную систему иосифизма<sup>11</sup>. В ходе реорганизации в ведение католической церкви посту-

<sup>10</sup> Начало академической карьеры Рия, однако, пришлось именно на ту фазу либерализма в Австрии, которая привела к масштабным переменам, затронувшим особенно и прежде всего университеты (Höflechner, 2004, S. 488). Первые годы он работал в Грацском университете, где после габилитации, состоявшейся в 1870 г., стал в 1873 г. внештатным, а с 1878 г. наконец штатным профессором.

<sup>11</sup> Император Иосиф II (1741–1790) законодательно подчинил Римско-католическую церковь светским властям и определил ее как один из элементов государства. Католические священнослужители Священной Римской империи получили статус государственных служащих. — *Примеч. пер.*

sah man bereits zur Zeit der Restauration ein enormes kritisches Potential, weil Bereiche wie Religion, Moral und Staat mit dem absolutistischen Normencodex kollidierten (Wilfing, 2015, S. 33). Kants Philosophie wurde als politische Philosophie betrachtet, die eine theoretische Begründung sozialer Umbrüche begünstige. Sie sei gefährlich für die Religionen, die Sittlichkeit und bedrohe den Staat (Sauer, 1982, S. 264–322). Im Kreuzfeuer der Kritik an Kant stand das Vernunftrecht, weil dieses der Offenbarung widerspreche, die von Gott gegebenen Grundlagen negiere und die staatliche Ordnung und das Recht zu einer Schöpfung des Menschen erkläre (Feichtinger, 2012, S. 155–156). In der Denkschrift „Die Neuordnung der österreichischen Universitäten“ von 1853 wurde es als Ziel formuliert, dass die „Pfleger der Wissenschaften im Einklang mit dem Geiste der Kirche und mit besonderer Beachtung des Staates“ geschehen müsse und gleichzeitig vor der „Ausartung“ gewarnt, welche sich an den deutschen Universitäten als ein Resultat einer ausbleibenden Orientierung an der Offenbarung gezeigt habe (zit. nach Zeidler, 2015, S. 42). Kant war in Österreich eine „*persona non grata*.“

Riehls Schrift ist nicht nur liberal und anti-klerikal, sondern stützte sich bei der Kritik an den religiösen Dogmen im Sinne eines Indifferentismus gerade auf Argumente der praktischen Philosophie Kants. Eine solche Position konnte zur Zeit einer „katholischen Renaissance“,<sup>9</sup> die schon die Berufung Machs fast unmöglich machte (Höflechner, 2017, S. 43), nicht akzeptiert werden.

## II. Der Fall Tauschinski im politischen Kontext

Die Zeit des Kulturkampfes war wesentlich mit dem Pontifikat Pius IX verbunden. Dieser hatte 1864 in der Enzyklika *Quanta cura* der Religionsfreiheit eine Absage erteilt, sich explizit gegen die Trennung von Kirche und Staat gewandt und die Redefreiheit, den Liberalismus und den Sozialismus als zu bekämpfende Zeitirrtümer gebrandmarkt. Er fand damit im katholischen Österreich durchaus Anklang. Dort galt nach einer längeren, im Prinzip mit den Ereignissen rund um den Wiener Kongress beginnenden Vorlaufphase, in der der Einfluss des Klerus zunehmend wuchs, ab 1855 ein Konkordat, welches an

<sup>9</sup> Zunächst fällt Riehls akademischer Werdegang allerdings noch genau in die vor allem auch an den Universitäten für einen gewaltigen Umschwung sorgende Phase des Liberalismus in Österreich. Seine ersten Jahre verbringt er an der Grazer Universität, wo er nach seiner 1870 erfolgten Habilitation zunächst 1873 außerordentlicher und 1878 schließlich ordentlicher Professor wird.

пили сферы брачного права, школьного образования и духовенства. Таким образом, влияние ее простерлось очень широко. Соответственно, обучение в государственных и частных школах находилось под надзором епископа и регулировалось тем, что претендентами на должность учителя могли стать только католики (Waibel, 2008, S. 15–19).

Только с середины 1860-х гг. ситуация постепенно начала меняться. Декабрьская конституция 1867 г., появившаяся в результате растущего влияния либерализма, стала первым вестником перемен, гарантировав «каждому полную свободу вероисповедания и совести» (Staatsgrundgesetz, 1867, S. 395, Art. 14) и «право свободно выражать свое мнение устно, письменно, печатно или изобразительно в рамках закона» (Ibid., Art. 13). «Майскими законами» 1868 г. права католической церкви были еще более ограничены. В 1870 г. по причине провозглашения Пием IX догмата о непогрешимости, трудно совместимого с государственными интересами, конкордат был сначала признан недействительным, а затем в 1874 г. официально отменен. Однако закрепленный в Уголовном законе 1852 г. параграф, посвященный *посягательству на религию* (Strafgesetz, 1852, S. 520, § 122) и ставший роковым для Таушинского, был лишь едва затронут этой либерализацией: только пункты *c* и *d* были отменены согласно «майским законам» 1868 г. (Gesetz vom 25. Mai, 1868, S. 100, Art. 7).

Таушинский сочетал либеральные политические взгляды с активным участием в социал-демократическом рабочем движении Австрии. В период с 1868 по 1876 г. он оказал большое влияние на судьбу движения, которое поначалу было неоднородным. Он был председателем преподавательской секции Венского союза просвещения рабочих, председателем Первого съезда социал-демократической партии в венгерском Нойдёрфле и членом Центрального комитета партии. В мае 1874 г. Нойдёрфльская программа была объявлена угрозой государству, и Таушинский был взят под стражу. Ему предъявили несколько обвинений за его политическую и религиозно-критическую деятельность. В частности, вечерние доклады, проходившие в его квартире в Граце, были квалифицированы как «посягательство на религию» и вдобавок как «нарушение закона о праве на собрания» (Anonym, 1874, S. 9). В общей сложности он был приговорен к нескольким срокам заключения и даже выслан из Граца. Все это вынудило его в конце концов отказаться от всякой политической деятельности.

Еще в 1860-е гг. он основал свободную религиозную общину «Посольство правды и любви», рупором которой с 1869 г. был журнал «Дер Фольксбо-

die Stelle des staatskirchenhoheitlichen und liberalen josephinischen Systems trat. Im Zuge dieser Neuregelung überantwortete man der katholischen Kirche die Bereiche Eherecht, Schulwesen und den Klerus. Der Einfluss war also sehr umfassend. So wurde der Unterricht öffentlicher und privater Schulen der Aufsicht des Bischofs unterstellt und geregelt, dass ausschließlich Katholiken für eine Stelle als Lehrer in Frage kamen (Waibel, 2008, S. 15-19).

Erst ab Mitte der 1860er Jahre änderte sich diese Situation allmählich. Die durch den wachsenden Einfluss des Liberalismus zustande gekommene Dezemberverfassung von 1867 rüttelte erstmals daran, so dass „Jedermann die volle Glaubens- und Gewissensfreiheit“ (Staatsgrundgesetz 1867, S. 395, Art. 14) und „das Recht, durch Wort, Schrift, Druck oder durch bildliche Darstellung seine Meinung innerhalb der gesetzlichen Schranken frei zu äußern“ (ibid., Art. 13) zugesichert bekam. 1868 wurden die Rechte der katholischen Kirche mit den *Maigesetzen* weiter eingengt, das Konkordat zunächst 1870 aufgrund der mit der Staatsräson schwer vereinbaren Verlautbarung des Unfehlbarkeitsdogmas durch Pius IX für unwirksam erklärt und dann 1874 auch formell abgeschafft. Der im Strafgesetz von 1852 verankerte Gesetzesparagraph, welcher das *Verbrechen der Religionsstörung* regelte (Strafgesetz 1852, S. 520, § 122) und Tauschinski zum Verhängnis wurde, blieb von dieser Liberalisierung jedoch weitgehend unberührt, lediglich *lit. c* und *d* wurden 1868 im Zuge der *Maigesetze* aufgehoben (Gesetz vom 25. Mai 1868, S. 100, Art. 7).

Tauschinski verband seine liberalen politischen Ideen mit einem Engagement innerhalb der sozialdemokratischen Arbeiterbewegung in Österreich. Er bestimmte die Geschicke der zunächst heterogenen Bewegung zwischen 1868 und 1876 wesentlich. Er war Obmann der Unterrichtssektion des Wiener Arbeiterbildungsvereins, Vorsitzender des ersten sozialdemokratischen Parteitagess im ungarischen Neudörfel und Mitglied des Zentralkomitees. Im Mai 1874 wurde das Neudörfler Programm für staatsgefährdend erklärt und Tauschinski verhaftet. Für seine politischen und religionskritischen Tätigkeiten wurde er mehrfach angeklagt, so dass ihm schon Vortragsabende, die in seiner Grazer Wohnung stattfanden, Anklagen wegen „Verbrechens der Religionsstörung“ und „Übertretung des Gesetzes über Versammlungsrecht“ einbrachten (Anonym, 1874, S. 9). Er wurde insgesamt zu mehreren Haftstrafen verurteilt und letztlich sogar aus Graz ausgewiesen. Er sah sich schließlich zur Stilllegung aller politischer Funktionen gezwungen.<sup>10</sup>

<sup>10</sup> Zur Biografie Tauschinskis vgl. Venus, 2013, S. 216.

те» («Вестник народа»). На его страницах он пытался донести свои политические и свободно-религиозные взгляды до широкой общественности. Одна из религиозно-критических статей, опубликованных в этом журнале, и стала в результате поводом для процесса Таушинского и, как следствие, для создания трактата Рилия «Мораль и догма». В выпуске № 6 от 15 марта 1871 г. Таушинский составил «Свод отвергнутых учений и обычаев», который должен был стать частью устава общины. Тем самым он, по сути, подверг сомнению все догматическое вероучение католической церкви (см.: Ott, 1981).

Составу преступления, предусмотренному в *посягательстве на религию*, по заключению суда, удовлетворяло содержащееся в деле отрицание *личного существования Бога и бессмертия души*. Отрицанием этих принципов, присущих якобы любой религии, Таушинский, по версии обвинения, пытался сеять *неверие*, и потому имелись основания запретить в соответствии с актуальной версией закона о прессе (Gesetz vom 15. Oktober, 1868, S. 411, Art. V) дальнейшее распространение журнала (Schulheim, 1871, S. 59)<sup>12</sup>. Однако основанием для этого запрета указывался отмененный пункт *d* того параграфа закона, в котором трактовалось посягательство на религию. В этом пункте было прямо указана виновность того, «кто стремится распространить *неверие или ересь, противоречащую христианской религии*» (Strafgesetz, 1852, S. 520, § 122).

Окружной суд Граца постановил конфисковать этот выпуск «Фольксботе» и запретил его дальнейшее распространение. Таушинский немедленно оспорил данное решение, и 5 июня 1871 г. в окружном суде Граца под пристальным вниманием публики состоялось рассмотрение протеста. Адвокат призвал двух рецензентов: одним из них стал Риль, другим — Вильгельм Каулих (1833—1880), также бывший профессором философии Грацкого университета<sup>13</sup>. Оба заключения сводились к призна-

<sup>12</sup> В законе четко написано: «Прокурор, если он не предъявляет обвинение какому-либо конкретному лицу, может тем не менее в общественных интересах просить суд объявить о запрете на дальнейшее распространение издания в связи с каким-либо преступлением или правонарушением на основании содержания издания, опубликованного за рубежом или внутри страны» (Gesetz vom 15. Oktober, 1868, S. 411, Art. V).

<sup>13</sup> Каулих занимался историей схоластики и считается поборником христианского теизма. Он пытался вслед за теологом Антоном Гюнтером (1783—1863) и в близкой ему манере сочетать разум и веру путем опровержения пантеистического (на его взгляд) гербартианизма, который связывал с атеизмом и материализмом (см.: Mácha, 1987, S. 112). При поддержке профессора истории Иоганна Баптиста Вайса (1820—1899) Каулих выступил с *Votum separatum* (лат. «особое мнение») против габилитационной диссертации Рилия «Реалистические основания» по той причине, что в ней проявляется «сильная наклонность к чисто материалистическому мировоззрению» и тенденция к отрицанию христианского миропонимания (цит. по: Goller, 1991, S. 555).

Bereits in den 1860er Jahren hatte er die freireligiöse Religionsgemeinschaft „Botschaft der Wahrheit und Liebe“ gegründet, deren Sprachrohr ab 1869 die Zeitschrift „Der Volksbote“ war. Dort versuchte er seine politischen und freireligiösen Ansichten einer breiteren Öffentlichkeit zu vermitteln. Einer dieser religionskritischen Artikel in dieser Zeitschrift wurde schließlich auch zum Anlass für den Prozess gegen Tauschinski und dadurch auch für *Moral und Dogma*. Tauschinski hatte in der Ausgabe Nr. 6 vom 15. März 1871 ein „Verzeichnis verworfener Lehren und Gebräuche“ erstellt, welches als Teil der Statuten der Gemeinschaft fungieren sollte. Im Grunde bezweifelte er darin alle dogmatischen Glaubenssätze der katholischen Kirche (s. Ott, 1981).

Den Tatbestand des *Verbrechens der Religionsstörung* erfüllen laut Gericht die darin enthaltene *Leugnung der persönlichen Existenz Gottes und der Unsterblichkeit der Seele*. Mit der Leugnung dieser beiden angeblichen Grundsätzen jeder Religion habe Tauschinski laut Anklage *Unglauben* zu verbreiten versucht, und damit sei es berechtigt, nach den aktuellen Bestimmungen des Pressegesetzes (Gesetz vom 15. Oktober 1868, S. 411, Art. V) eine weitere Verbreitung der Zeitschrift zu verbieten (Schulheim, 1871, S. 59)<sup>11</sup>. Der Begründung des Verbotes lag das eigentlich aufgehobene *lit. d* des Verbrechens der Religionsstörung regelnden Gesetzesparagraphen zugrunde, worin festgehalten wurde, dass derjenige sich schuldig mache, „*wer Unglauben zu verbreiten, oder eine der christlichen Religion widerstrebende Irrlehre auszubreiten sucht*“ (Strafgesetz 1852, S. 520, § 122).

Das Grazer Landesgericht verordnete eine Beschlagnahmung der Ausgabe vom 15. März 1871 und sprach das Verbot einer weiteren Verbreitung derselben aus. Tauschinski erhob umgehend Einspruch. Am 5. Juni 1871 erfolgte am Grazer Landesgericht unter großem öffentlichem Interesse die Einspruchsverhandlung. Sein Verteidiger bestellte zwei Gutachter: Einer der beiden war Riehl, der andere der ebenfalls an der Grazer Universität lehrende Philosophiepro-

<sup>11</sup> Im Reichs-Gesetz-Blatt heißt es explizit: „Der Staatsanwalt kann, wenn er gegen keine bestimmte Person eine Anklage erhebt, dennoch im öffentlichen Interesse begehren, daß das Gericht wegen eines durch den Inhalt einer im Auslande oder im Inlande erschienenen Druckschrift begründeten Verbrechens oder Vergehens das Verbot der weiteren Verbreitung der Druckschrift ausspreche“ (Gesetz vom 15. Oktober 1868, S. 411, Art. V).

нию подсудимого невиновным, но не были одобрены судом. Таушинскому пришлось выступить самому, но он ничего не смог добиться. В итоге он был приговорен к денежному штрафу (Anonym, 1871b, S. 24).

Оба философа решили опубликовать свои заключения. Каулих отдал написанный им текст в одну грацскую газету, Риль опубликовал свою объемную работу в виде книги. Заключение Каулиха возбудило интерес прежде всего тем, что он не Таушинского обвинял в «преступном неверии», но намекал по меньшей мере, что таковое можно встретить скорее у сторонников философии Гербарта, к которым он относил, по-видимому, и учителя Рилия Йозефа Наловского (1812–1885)<sup>14</sup>. После этой публикации на страницах грацской газеты «Тagespost» развернулась полемика о значении понятия Бога для философии Гербарта. В ней участвовал и Риль, который считал нужным откликнуться на «несдержанные и бесновательные выпады д-ра Каулиха» (Riehl, 1871a).

Весь ход судебного процесса был изложен в журнале «Фольксботе» на основании стенографических записей. Поскольку суд не принял заключения ни Рилия, ни Каулиха, Таушинский считал это поводом, чтобы выступить самому «с философской и религиозной точки зрения» (Anonym, 1871a, S. 88), опираясь при этом, по-видимому, на аргументы из заключения Рилия. В ходе заседаний он несколько раз выражал сожаление о том, что не были заслушаны эксперты. Хотя он полагал, что и без поддержки экспертов-философов мог бы доказать, «что оба сомнительных тезиса ничуть не являются фундаментами религий как таковых», по его мнению, звучало бы убедительнее, если бы не он — «человек партийный», а «люди науки, преподаватели университета смогли бы сами высказаться на эту тему» (Ibid., S. 92).

Таушинский видел в обвинении «посягательство на ту свободу вероисповедания и науки, которая гарантирована нам Конституцией» (Ibid.). Речь шла о посягательстве прежде всего на свободу науки, поскольку учения его религиозной общины были основаны на философской системе, которую он три

<sup>14</sup> «Итак, отрицание персональности Бога (в христианском смысле) ничуть не заслуживает обозначения неверия. В противном случае неверующими оказались бы все гегельянцы, фейербахианцы и еще хуже пришлось бы большинству работающих в Австрии профессоров философии, которые открыто придерживаются основных принципов Гербарта; потому что, согласно этим основным принципам, отрицается не только персональность Бога, а сама идея Бога оказывается невозможной. В этом случае потребовалось бы судебное преследование за неверие» (Kaulich, 1871, S. 6a).

фессор Wilhelm Kaulich (1833-1880).<sup>12</sup> Letztlich sprachen beide Gutachten den Angeklagten frei, wurden aber vom Gericht nicht zugelassen. Tauschinski musste selbst Stellung nehmen, konnte aber nichts bewirken. Er wurde schließlich zu einer Geldstrafe verurteilt (Anonym, 1871c, S. 24a).

Beide Philosophen beschlossen ihre Gutachten zu veröffentlichen. Kaulich beließ es bei einem Abdruck in einer Grazer Zeitung, Riehl veröffentlichte sein umfassendes Werk in Buchform. Kaulichs Gutachten erregte vor allem Aufsehen, weil es nicht Tauschinski des „Verbrechens des Unglaubens“ bezichtigte, sondern zumindest andeutete, dass ein solches viel eher bei Anhängern der Herbart'schen Philosophie zu finden sei, wobei er wohl auch Riehls Lehrer Joseph Nahlovsky (1812-1885) meinte.<sup>13</sup> Es folgte eine in der Grazer „Tagespost“ ausgetragene Fehde über die Bedeutung des Gottesbegriffs für die Herbart'sche Philosophie in deren Verlauf sich auch Riehl dazu veranlasst sah, zu den „maß- und grundlosen Ausfällen des Dr. Kaulich“ Stellung zu nehmen (Riehl, 1871a).

Der gesamte Gerichtsprozess wurde auf der Grundlage stenographischer Aufzeichnungen im „Volksboten“ abgedruckt. Weil das Gericht die beiden Gutachter Riehl und Kaulich nicht zuließ, sah sich Tauschinski dazu veranlasst, selbst „vom philosophischen und religiösen Standpunkte“ Stellung zu nehmen (Anonym, 1871a, S. 88), wobei er sich vermutlich auf Argumente aus dem Riehls Gutachten stützte. Er wiederholte im Laufe des Gerichtsprozesses mit Bedauern, dass man die Sachverständigen nicht vernommen hatte. Obwohl er seiner Meinung nach auch ohne die Unterstützung der philosophischen Experten nachweisen konnte, „daß die bei-

<sup>12</sup> Kaulich beschäftigte sich mit der Geschichte der Scholastik und gilt als Verfechter eines christlichen Theismus. Ähnlich wie bereits der Theologe Anton Günther (1783-1863), in dessen Tradition er stand, versuchte er Glaube und Vernunft vereinbar zu machen, was mit einer Bekämpfung eines seiner Meinungen nach pantheistischen Herbartianismus, den er mit einem Atheismus und einem Materialismus in Verbindung brachte, einhergehen müsse (Mácha, 1987, S. 112). Kaulich hatte mit Unterstützung des Geschichtsprofessors Johann Baptist Weiß (1820-1899) gegen Riehls Habilitation *Realistische Grundzüge ein Votum separatim* eingelegt, weil sich darin „eine starke Hinneigung zu einer rein materialistischen Weltanschauung“ kundgebe und auf eine Ablehnung der christlichen Weltauffassung hinauslaufe (zit. nach Goller, 1991, S. 555).

<sup>13</sup> „Die Leugnung also der Persönlichkeit Gottes (im Sinne des Christenthums) begründet durchaus nicht die Bezeichnung Unglauben. Auch müßten in diesem Falle alle Hegelianer, Feuerbachianer, als Ungläubige bezeichnet werden, und noch ärger würde es den meisten in Oesterreich fungierenden Professoren der Philosophie ergehen, die nach Herbart's Grundprincipien öffentlich vortragen; denn diesen Grundprincipien zufolge wird nicht nur die Persönlichkeit Gottes gelehrt, sondern die Idee Gottes ist ihnen zufolge überhaupt eine Unmöglichkeit. Da wäre also die gerichtliche Verfolgung wegen Unglauben geboten“ (Kaulich, 1871, S. 6a).

года назад изложил в научном сочинении<sup>15</sup> (Anonym, 1871a, S. 88). Эту стратегию защиты он выбрал потому, что научная статья, каковой, пожалуй, следует признать и столь же критическую работу Рилия, не затрагивалась этими параграфами закона, так как ей несвойственна «тенденция влиять на третьи лица» (Ibid., S. 88). Государственный обвинитель решительно возражал на это, указывая, что статья Таушинского предназначалась «не ученой публике, а народу, о чем свидетельствует уже название журнала» (Ibid.).

Процесс довольно подробно освещался во многих ежедневных газетах. Мнения по поводу решения суда различались в зависимости от политической ангажированности конкретной газеты. В «Нойе Фрайе Прессе» считали, что приговор имеет «принципиальное и практическое значение» (Anonym, 1871b, S. 96), грацский «Тагеспост» представил длинный анализ разбирательства с критикой аргументации государственного обвинителя (Ibid., S. 96–97). «Фольксботе» отмечал также интерес со стороны иностранных газет, которые сообщали о «примечательном случае» того, как «в Австрии философскую и религиозную систему привлекли к суду» (Ibid., S. 97). Интерес к процессу обнаруживается и в написанных позднее рецензиях на книгу «Мораль и догма». Так, «Дойче Вохеншрифт» от 16 декабря 1871 г. сообщает об этом «блестящем сочинении», написанном по поводу «процесса д-ра Таушинского» (Anonym, 1871c, S. 24). «Тагеспост» характеризовал работу Рилия как «очень умно написанную» и рекомендовал к прочтению (Anonym, 1871g, S. 4).

### III. Спорная интерпретация высшего блага

Речь Таушинского на суде содержит философские аргументы против обвинения, основанные на принципе автономии — основной идее этики Канта. Таушинский настаивает на самозаконодательстве человека и полагает несправедливым — также со ссылкой на философию Канта — утверждение обвинителя, что мораль возможно обосновать только верой в личного Бога и в бессмертие души и что поэтому его статья представляет большую «угрозу для государства» (Anonym, 1871a, S. 89):

Обращаю внимание на то, что величайшие мыслители всех времен призывали именно к тому, чтобы сделать нравственность независимой, осво-

<sup>15</sup> Таушинский ссылается здесь на свой небольшой трактат «Послание истины, свободы и любви» (см.: Tauschinski, 1868), который он называет своей «системой философии» (Anonym, 1871a, S. 88).

den fraglichen Thesen keineswegs die Fundamente der Religionen als solcher sind,“ hätte es der Sache mehr Glaubwürdigkeit verliehen, wenn nicht er — ein „Parteimann“ — sondern „Männer der Wissenschaft, Lehrer der Universität sich selbst darüber hätten erklären können“ (Ibid., S. 92).

Tauschinski sah in der Anklage einen „Angriff auf jene Freiheiten der Religion und der Wissenschaft, wie sie uns durch die Staatsgrundgesetze garantiert sind“ (Ibid.). Es handle sich insbesondere um einen Angriff auf die Freiheit der Wissenschaft, denn die Lehren seiner Religionsgemeinschaft seien einem philosophischen System entnommen worden, das er schon vor drei Jahren in einem wissenschaftlichen Werk<sup>14</sup> veröffentlicht habe (Ibid., S. 88). Er wählte diese Verteidigungsstrategie weil eine wissenschaftliche Abhandlung, um die es sich bei Riehls wohl genauso kritischer Schrift handelte, nicht von diesem Gesetzesparagrafen betroffen war, denn sei einer solchen „die Tendenz, Dritte zu beeinflussen“ nicht eigen (Ibid., S. 88). Der Staatsanwalt bestritt dies vehement, weil Tauschinskis Artikel „nicht für ein gelehrtes Publikum, sondern wie es schon der Name der Zeitschrift sagt, für das Volk“ bestimmt gewesen sei (Ibid.).

Über den Prozess wurde in mehreren Tageszeitungen relativ ausführlich berichtet. Die Meinungen über das Urteil gingen nach politischer Einstellung der jeweiligen Zeitung auseinander. Die „Neue Freie Presse“ sah im Urteil „eine principielle und praktische Bedeutung“ gegeben (Anonym, 1871b, S. 96), die Grazer „Tagespost“ brachte eine längere Analyse des Prozesses, wobei man sich über die Argumentation des Staatsanwalts beschwerte (Ibid., S. 96–97). „Der Volksbote“ berichtet schließlich auch von einem Interesse ausländischer Zeitungen, die über den „merkwürdigen Fall“ berichtet hätten, „dass man in Oesterreich ein philosophisches und religiöses System vor Gericht zog“ (Ibid., S. 97). Das Interesse am Prozess zeigen auch die späteren Rezensionen von *Moral und Dogma*. So berichtet die „Deutsche Wochenschrift“ am 16. Dezember 1871 von dieser „trefflichen Schrift“, welche auf „den Prozeß des Dr. Tauschinski“ zurückging (Anonym, 1871c, S. 24ab). Die „Tagespost“ bezeichnet es „als sehr geistreich geschrieben“ und empfehlenswert (Anonym, 1871d, S. 4b).

### III. Die strittige Interpretation des höchsten Guts vor Gericht

Tauschinskis Rede vor Gericht weist philosophische Argumente gegen die Anklage auf, die auf dem Autonomieprinzip, dem Grundgedanken der Ethik

<sup>14</sup> Tauschinski bezieht sich hier auf seine nicht sehr umfangreiche Abhandlung „Die Botschaft der Wahrheit, der Freiheit und der Liebe“ (s. Tauschinski, 1868), die er als sein „System der Philosophie“ bezeichnet (Anonym, 1871a, S. 88).

бодить ее от сомнительных догм религий, данных в откровениях, и утвердить в собственной абсолютной власти. <...> Истинный долг коренится в стремлении делать добро не ради вознаграждения, но единственно и только потому, что это добро. С таким же призывом выступали Кант и его последователи, и в духовной борьбе современности немалую долю занимает стремление освободить мораль от догматов той или иной конфессии (Ibid., S. 89).

Это требование нравственности, получившей самостоятельность и независимой от догм, предполагает, целиком в смысле Кантова принципа автономии, опору морали на собственные силы. В религиозной общине, которую основал Таушинский, такое свободное мышление служило основой в делах веры. Выступление Таушинского привело к дискуссии между ним и прокурором, доктором Юлиусом Миттербахером, который также апеллировал к философии Канта, но толковал ее совершенно иначе и упорно возражал аргументам Таушинского:

Неправильно, что д-р Таушинский привлекает всех философов говорить в свою пользу. Именно Кант был тем, кто установил веру в Бога, в бессмертие души как постулат разума, именно Кант был тем, кто заявил, что вера в Бога и в бессмертие души — это государственный закон. <...> Учение, которое отрицает существование Бога, объявляет бессмертие души безумием, отрицает провидение и оспаривает судейство... такая религия не способна на то, чтобы поддерживать мораль, такая религия будет действовать разлагающе и разрушительно, и ее следует признать угрозой государству (Ibid., S. 91).

Миттербахер подразумевал, что в практической философии Канта Бог и бессмертие души имеют значение морально-образующих основ вероучения, и отрицание этих основ подрывает устой нравственности. Таушинский возражал:

Когда господин прокурор утверждает, что Кант доказал бытие Бога, он определенно впадает в заблуждение — ему следовало бы только обратиться к соответствующим научным инстанциям, чтобы узнать, что дело обстоит как раз наоборот. <...> Кант с полнейшей решимостью отвергает всякое возможное доказательство существования Бога. Именно со времен Канта в истинно философском мире абсолютно неуместно утверждать, что бытие Бога может быть доказано. Кант, однако, имеет причины и к тому, чтобы не отвергать идею Бога, которую мы ведь тоже принимаем, и если бы господин прокурор при чтении 7-го выпуска

Kants, beruhen. Tauschinski beharrt auf der Selbstgesetzgebung des Menschen und sieht den Staatsanwalt im Unrecht, wenn dieser — ebenfalls unter Rückgriff auf Kants Philosophie — behauptet, dass sich die Moral nur auf der Grundlage des Glaubens an einen persönlichen Gott und die Unsterblichkeit der Seele begründen lasse, weshalb dieser dessen Artikel für massiv „staatsgefährdend“ halte (Anonym, 1871a, S. 89).

Ich weise darauf hin, daß gerade die größten Denker aller Zeiten verlangt haben, man solle die Sittlichkeit selbstständig machen, man solle sie von den zweifelhaften Dogmen der geoffenbarten Religionen ablösen, und in ihrer eigenen absoluten Macht hinstellen. [...] Die wahre Pflicht wurzelt in dem Streben, das Gute zu thun, nicht, damit man belohnt werde, sondern einzig und allein, weil es das Gute ist. Dasselbe Verlangen erheben Kant und seine Nachfolger, und in dem geistigen Kämpfen der Gegenwart ist es nicht der geringste, die Moral frei zu machen von den Dogmen dieser oder jener Confession (*ibid.*, S. 89).

Diese Forderung nach einer verselbständigten Sittlichkeit, nach ihrer Unabhängigkeit von Dogmen, verlangt, ganz im Sinne des Autonomieprinzips Kants, die Moral auf ihre eigenen Beine zu stellen. Der Religionsgemeinschaft, die Tauschinski gegründet hat, liegt insgesamt ein solch freiheitliches Denken in Glaubenssachen zugrunde. Seine Aussage führt zu einer Diskussion zwischen ihm und dem Staatsanwalt Dr. Julius Mitterbacher, der sich ebenfalls auf Kants Philosophie beruft, diese jedoch gänzlich anders auslegt und dessen Argumentation vehement bestreitet:

Es ist nicht richtig, wenn Dr. Tauschinski alle Philosophen zu seinen Gunsten reden läßt. Gerade Kant ist es, welcher den Glauben an Gott, an die Unsterblichkeit der Seele als Postulat der Vernunft hinstellt, gerade Kant ist es, der gesagt hat, daß der Glaube an Gott und die Unsterblichkeit der Seele Staatsgesetz ist. [...] Eine Lehre, welche das Vorhandensein Gottes negiert, die Unsterblichkeit der Seele einen Wahn nennt, welche die Vorsehung negiert und das Richteramt bestreitet [...] eine solche Religion ist nicht geeignet, eine Moral zu unterstützen, eine solche Religion muss zersetzend und zerstörend wirken, muß staatsgefährlich bezeichnet werden (*ibid.*, S. 91).

Mitterbacher behauptet, dass Kants praktische Philosophie Gott und die Unsterblichkeit der Seele als die Moral unterstützende Glaubensinhalte lehre und eine Negation dieser Glaubensinhalte die Sittlichkeit bedrohe. Tauschinski wendet ein:

«Фольксботе» проявил внимательность, он бы хорошо понял, что провозглашает наше учение: мы признаем идею Бога как идею абсолютного воплощения требований разума. Таким образом, совершенно неверно, когда господин прокурор говорит, что я целиком отвергаю понятие Бога, — я отвергаю только личностное бытие такого существа, но отнюдь не его идею (Anonym, 1871a, S. 92).

Эти противоречия в интерпретации можно объяснить как ссылками на разные места в сочинениях Канта, так и недостатком знаний о них. Прокурор отстаивает позицию, близкую позиции Канта в «Критике чистого разума» (1781, 1787), поскольку в ней Кант еще определял идею высшего блага, включая бессмертие души и личностного Бога, как побудитель к моральному поведению (см.: A 813 / B 841; Кант, 2006, с. 1021).

#### IV. Кантова теория высшего блага

Функция высшего блага в практической философии Канта — объединение нравственности и счастья (блаженства). Высшее благо является полноценным предметом чистого практического разума, предметом воли, и рассматривается в «Диалектике...» в «Критике практического разума», тогда как форма чистого практического разума уже определена через моральный закон в «Аналитике...». Если человек как существо, испытывающее потребность в счастье, также и достоин его благодаря своему добродетельному поведению, то он не может желать того, чтобы не быть причастным счастьем (AA 05, S. 110; Кант, 1997, с. 581, 583). Практический разум задается вопросом о разумном последствии морального поведения человека и требует пропорционально справедливого отношения между добродетелью и счастьем. Кантовы постулаты чистого практического разума сформулированы в ответ на это требование.

Реальная жизнь несправедлива и не соответствует разумной идее высшего блага — достоинство счастья и фактическое счастье соразмерны друг другу лишь случайно. Есть недостойные, недобродетельные и, несмотря на это, счастливые, равно как добродетельные, но несчастные люди. Как правило, тот, кто следует добродетели, не обязательно становится счастливым, а тот, кто счастлив, не обязательно добродетелен<sup>16</sup>. Однако прак-

<sup>16</sup> Согласно учению Иисуса, «в земной жизни они [люди] не смогут рассчитывать» на блаженство (AA 06, S. 134–135; Кант, 1994г, с. 146).

Wenn der Herr Staatsanwalt behauptet, Kant habe Gottes Dasein bewiesen, so ist er in einem entschiedenen Irrthum befangen und er hätte sich nur an betreffendem wissenschaftlichen Orte anzufragen gebraucht, um gerade das Gegentheil zu erfahren. [...] Kant läugnet mit der vollsten Entschiedenheit jeden möglichen Beweis für die Existenz Gottes. Gerade seit Kant ist es in der wahrhaft philosophischen Welt absolut unstatthaft, zu behaupten, daß das Dasein Gottes sich beweisen ließe. Kant hat aber wieder andere Gründe, die Idee Gottes nicht zu verwerfen, die wir ja auch annehmen, und wenn der Herr Staatsanwalt ein wenig bei der Verlesung von Nr. 7 des „Volksboten“ aufgemerkt hätte, würde er recht gut gehört haben, wie es in unserer Lehre heißt: Wir erkennen die Idee Gottes als die Idee der absoluten Vollendung für eine Forderung der Vernunft. Es ist also ganz und gar nicht richtig, wenn der Herr Staatsanwalt sagt, daß ich den Begriff Gottes überhaupt verwerfe, ich verwerfe nur das persönliche Dasein eines solchen Wesens, aber keineswegs seine Idee (*ibid.*, S. 92).

Diese Widersprüche in der Interpretation lassen sich durch einen unterschiedlichen Bezug auf Kants Werk, aber ebenso durch mangelhafte Kenntnis desselben begründen. Der Staatsanwalt vertritt eine Stellung, die derjenigen Kants in der *Kritik der reinen Vernunft* (1781/1787) nahekommt, da Kant hier noch die Idee des höchsten Guts, also der Unsterblichkeit der Seele und eines persönlichen Gottes, als Triebfedern des moralischen Handelns bestimmte (vgl. *KrV*, A 813 / B 841).

#### IV. Kants Theorie des höchsten Guts

Die Funktion des höchsten Gutes ist in Kants praktischer Philosophie die Vereinigung von Sittlichkeit und Glückseligkeit. Es ist der vollständige Gegenstand der reinen praktischen Vernunft, Gegenstand des Willens, und hat seinen Ort in der Dialektik der *Kritik der praktischen Vernunft*, während die Form der reinen praktischen Vernunft bereits durch das moralische Gesetz in der Analytik bestimmt ist. Wenn der Mensch, als ein der Glückseligkeit bedürftiges Wesen, dieser zugleich auch durch sein tugendhaftes Verhalten würdig ist, kann er nicht wollen, dass er dieser nicht auch teilhaftig werde (*KpV*, AA 05, S. 110). Die praktische Vernunft fragt nach der vernünftigen Folge des moralischen Verhaltens der Menschen und fordert eine proportional gerechte Relation zwischen Tugend und Glück. Kants Postulate der reinen praktischen Vernunft verdanken sich dieser Forderung.

тический разум со своей точки зрения «не может быть безразличным» (AA 06, S. 5; Кант, 1994г, с. 7) к тому, какие последствия имеет наше моральное поведение для нашего счастья.

В негативном плане еще легче понять допущение высшего блага в интересах практического разума: было бы определенно неразумным и противоречащим его интересам, если бы было «в конце концов... безразлич[но]... поступал ли человек честно или прибегал к обману, действовал ли он справедливо или путем насилия, хотя бы он до конца своей жизни... не обрел счастья за свои добродетели и не понес наказания за свои преступления» (AA 05, S. 458; Кант, 2001, с. 765). Непропорциональное соотношение добродетели и счастья — для морально-практического разума кошмарный сценарий, к которому люди испытывают антипатию, будто «слышат в себе некий внутренний голос, который говорит им, что все должно было быть иначе» (AA 05, S. 458; Кант, 2001, с. 765). Морально-практический разум противится моральному безразличию жизненного мира и поэтому требует пропорциональности добродетели и счастья в посюстороннем мире. «Этот голос следует считать возмущенным голосом практического разума, который возражает против представления о том, что моральный эксперимент жизни людей закончится для всех одинаково, что “всех их (не различая на честных или нечестных)... поглотит обширная могила”<sup>17</sup>» (Dörflinger, 2018, S. 9).

Если жизнь оканчивается смертью и если в жизни не обеспечено справедливое соотношение добродетели и счастья, то требование морально-практического разума о необходимом уважении морального закона во всех последствиях этого требования становится огромным разочарованием, потому что отсутствует рациональная связь между морально-практическим устремлением человека и его всемирно-практическим устремлением, включая потребность быть счастливым. Надежда на воздаяние в потустороннем мире как на последнее средство сохранения возможной рациональности моральной практики невозможна без бессмертной души и Бога, выправляющего пропорциональность.

Кантово практическое доказательство бытия Бога находится в полной противоположности утверждению обвинителя, будто «Кант доказал бытие Бога» (Аноним, 1871а, S. 92). Опровергнув онтологическое, космологическое и физикологическое доказательства, Кант, правда, представил моральное доказательство бытия Бога, однако оно не является

<sup>17</sup> См.: (AA 05, S. 452; Кант, 2001, с. 751).

Das wirkliche Leben ist ungerecht und entspricht nicht der Vernunftidee des höchsten Gutes — Glückswürdigkeit und tatsächliches Glück sind sich bloß zufällig adäquat. Es gibt unwürdige, nicht-tugendhafte und dennoch glückliche ebenso wie tugendhafte, aber unglückliche Menschen. Gemeinhin gilt: Wer der Tugend folgt, der muss nicht glücklich werden und wer glücklich ist, muss nicht tugendhaft gewesen sein.<sup>15</sup> Nun kann es aber aus Sicht der praktischen Vernunft „unmöglich gleichgültig sein“ (RGV, AA 06, S. 5), welche Konsequenzen unser moralisches Handeln für unser Glück hat.

Negativ lässt sich die Annahme des höchsten Guts im Interesse der praktischen Vernunft noch leichter einsehen: Es wäre definitiv unvernünftig und gegen ihr Interesse, wenn es „im Ausgange [...] einerlei sein könne, ob ein Mensch sich redlich oder falsch, billig oder gewalttätig verhalten habe, wenn er gleich bis an sein Lebensende [...] für seine Tugenden kein Glück oder für seine Verbrechen keine Strafe angehtroffen habe“ (KU, AA 05, S. 458). Das unproportionale Verhältnis von Tugend und Glück ist ein Schreckensszenario der moralisch-praktischen Vernunft, demgegenüber Menschen abgeneigt sind, „als ob sie in sich eine Stimme wahrnehmen, es müsse anders zugehen“ (KU, AA 05, S. 458). Die moralisch-praktische Vernunft empört sich gegen die moralische Indifferenz der Lebenswelt und fordert deshalb eine Proportionalität von Tugend und Glück im Jenseits. „Diese Stimme ist als die empörte Stimme der praktischen Vernunft zu identifizieren, die gegen die Vorstellung opponiert, dass das Moralexperiment des Lebens der Menschen in der Indifferenz endet, dass also ‚ein weites Grab sie insgesamt (redlich oder unredlich, das gilt hier gleichviel) verschlingt“<sup>16</sup> (Dörflinger, 2018, S. 9).

Endet das Leben mit dem Tod und ist im Leben nicht für eine gerechte Proportionalität von Tugend und Glück gesorgt, so ist die Forderung der moralisch-praktischen Vernunft nach unbedingter Achtung für das moralische Gesetz in ihrer Konsequenz eine riesige Enttäuschung, weil das weltlich-praktische Streben des Menschen, der der Glückseligkeit bedürftig ist, mit dem moralisch-praktischen Streben in keinem rationalen Verhältnis steht. Die Hoffnung auf einen jenseitigen Ausgleich, als letztes Mittel für eine mögliche Rationalität moralischer Praxis, ist ohne unsterbliche Seele und einen die Proportionalität verrichtenden Gott unmöglich.

<sup>15</sup> In der Lehre Jesu heißt es, dass die Menschen sich auf die Glückseligkeit „in ihrem Erdenleben keine Rechnung machen möchten“ (RGV, AA 06, S. 134-135).

<sup>16</sup> KU, AA 05, S. 452.

объективно значимым доказательством (см.: AA 05, S. 450 Anm.; Кант, 2001, с. 747, примеч.), а рекомендует в интересах (главенствующего) практического разума допущение существования Бога по практическим основаниям. Смысл веры в Бога во многом состоит в том, чтобы проект практического разума «не остался незавершенным» (Dörflinger, 2018, S. 11)<sup>18</sup>. Кант тем самым предлагает морально-разумное основание для веры, однако только в форме *свободного принятия за истину* (AA 05, S. 472; Кант, 2001, с. 799), или *свободного признания* (AA 20, S. 298; Кант, 1994б, с. 425), которое достаточно обоснованно практически и полностью противоречит той обязанности верить, на которой настаивает прокурор, как будто это государственный закон.

Правда, с точки зрения Канта 1781 г., до «Критики практического разума», можно было бы согласиться с прокурором, поскольку до открытия мотива чистого уважения к моральному закону моральное умонастроение человека необходимо связано с верой в Бога — и с сопутствующими ей «обещанием и угрозой» (AA 19, S. 181, № 6858)<sup>19</sup>. Если бы идея Бога и идея бессмертной души действительно были мотивами морального поведения<sup>20</sup>, тогда отрицание этих идей и распространение этого отрицания пришлось бы считать угрозой для морали, а значит, для нравов и государства, и признать «моральные законы... пусты[ми] химер[ами]» (A 811 / B 839; Кант, 2006, с. 1019; см.: AA 18, S. 547, № 6280).

Высшее благо предстает как постулат чистого практического разума впервые в «Критике практического разума» 1788 г. Лишь тогда Кант смог установить, что мотивом морального поступка является уважение к моральному закону (Düsing, 1971,

<sup>18</sup> «Проект чистого практического разума был бы в таком представлении незавершенным, уязвимым ввиду некоего иррационального момента, если бы моральный [человек], который поэтому также именуется достойным счастья, не был бы с необходимостью счастлив, то есть если бы связь между статусом моральности и блаженством не была бы необходимой. Таким образом, Кант во имя разума пропагандирует “систему вознаграждающей себя самое моральности”, или, иными словами, то, что “система нравственности неразрывно связана с системой блаженства” (Dörflinger, 2008, S. 63; цитата из Канта: A 809 / B 837; Кант, 2006, с. 1017).

<sup>19</sup> См. также: (A 811 / B 839; Кант, 2006, с. 1019; AA 18, S. 468, № 6143; AA 19, S. 296, № 7258).

<sup>20</sup> Уже в набросках конца 1770-х гг. Кант видит в проблеме мотивации поступков, то есть обосновании, почему вообще следует поступать хорошо, главную проблему этики (см.: AA 19, S. 182–183, № 6859; AA 19, S. 185, № 6864). Вплоть до «Критики практического разума» Кант пытался через высшее благо решить проблему совершения моральных поступков и тем самым объяснить их побудительную функцию (см.: A 589; A 813; A 815; Кант, 2006, с. 761, 1021, 1023).

Ganz im Gegensatz zu der Annahme des Staatsanwalts, der meint, „Kant habe Gottes Dasein bewiesen“ (Anonym, 1871a, S. 92) steht Kants praktischer Gottesbeweis. Kant, der den ontologischen, kosmotheologischen und physikotheologischen Gottesbeweis widerlegte, liefert zwar einen moralischen Gottesbeweis, der jedoch nicht objektiv gültig das Dasein Gottes beweist (vgl. KU, AA 05, S. 450 Anm.), sondern im Interesse der (vorrangigen) praktischen Vernunft die Annahme der Existenz Gottes aus praktischen Gründen nahelegt. Der Gottesglaube hat maßgeblich den Sinn, dass das Projekt der praktischen Vernunft „nicht unvollendet bleibe“ (Dörflinger, 2018, S. 11).<sup>17</sup> Kant bietet demnach einen moralisch vernünftigen Grund zum Glauben an, aber nur in Art eines *freien Fürwahrhaltens* (KU, AA 05, S. 472; vgl. FM, AA 20, S. 298), das hinreichend praktisch begründet ist und völlig der vom Staatsanwalt geforderten Glaubenspflicht qua Staatsgesetz widerspricht.

Aus der Perspektive Kants von 1781, vor seiner *Kritik der praktischen Vernunft*, wäre dem Staatsanwalt allerdings zuzustimmen, denn bis zur Entdeckung der Triebfeder in der Achtung für das moralische Gesetz selbst hängt die moralische Gesinnung der Menschen notwendig mit dem Glauben an Gott — und der damit einhergehenden „Verheißung oder Drohung“ (Refl 6858, AA 19, S. 181) — zusammen.<sup>18</sup> Wenn die Gottesidee und die Idee einer unsterblichen Seele tatsächlich die Triebfedern des moralischen Handelns wären,<sup>19</sup> so wäre das Leugnen dieser Ideen und das Verbreiten dieser Leugnungen moral- und damit sittlichkeits- und staatszersetzend und „die moralischen Gesetze als leere Hirngespinnste anzusehen“ (KrV, A 811 / B 839; vgl. Refl 6280, AA 18, S. 547).

Das höchste Gut wird erst in der *Kritik der praktischen Vernunft* von 1788 als Postulat der reinen prak-

<sup>17</sup> „Das Projekt reiner praktischer Vernunft wäre nach diesem Begriff unvollständig, es bliebe durch ein Moment des Irrationalen bedroht, wenn der Moralische, der deshalb auch der Glückwürdige genannt wird, nicht notwendig auch glücklich wäre, wenn also der Nexus zwischen Moralitätsstatus und Glückseligkeit kein notwendiger wäre. Kant propagiert also im Namen der Vernunft das ‚System der sich selbst lohnenden Moralität‘ bzw., dass ‚das System der Sittlichkeit mit dem der Glückseligkeit unzertrennlich [...] verbunden sei“ (Dörflinger, 2008, S. 63; Zitat im Zitat: KrV, A 809 / B 837).

<sup>18</sup> Vgl. KrV, A 811 / B 839; Refl 6143, AA 18, S. 468; Refl 7258, AA 19, S. 296.

<sup>19</sup> Bereits in Reflexionen der späten 70er Jahre sieht Kant das Problem der Handlungsmotivation, warum überhaupt gut gehandelt werden sollte, als Hauptproblem der Ethik an (vgl. Refl 6859, AA 19, S. 182-183; Refl 6864, AA 19, S. 185). Bis zur *Kritik der praktischen Vernunft* versucht Kant das Problem der Ausführung sittlicher Handlungen und damit die Triebfederfunktion mit dem höchsten Gut zu erklären (vgl. KrV, A 813; A 815; A 589).

S. 26)<sup>21</sup>. Условием для этого стало формулирование нравственного закона и функций категорического императива. Таким образом, учение о постулатах в «Критике практического разума» обретает совершенно иной смысл, чем тот, который приписал ему прокурор.

Учение о постулатах в «Критике практического разума» — это «правомерная и необходимая составная часть полноценной философии достижений конечного нравственного сознания» (Ibid., S. 6, см. S. 28) в упомянутом выше смысле. Нравственный закон и высшее благо здесь систематически разграничены, тем самым теория высшего блага исключена из обоснования этики. Кант дает совершенно новое обоснование идее высшего блага. Понятие долга через представление о высшем благе обретает не «необходимую силу мотива», а «объект... при этом идеале чистого разума» (Ibid., S. 28; см. также: AA 08, S. 139; Кант, 1994д, с. 213; AA 08, S. 279; Кант, 1994в, с. 253).

Согласно этим новым религиозно-критическим положениям, религия не вправе «выносить теоретические суждения о Боге и душе»,

...в то же время она не вправе претендовать на рациональность и тем более на абсолютную рациональность традиционного содержания веры (то есть Откровения). ...На уровне рационального дискурса религия не вправе выносить «догматические» в кантовском смысле суждения о сверхчувственных объектах, она может только признавать допущения, предполагаемые на основе моральности (возможности абсолютного целеполагания) и имеющие природу принципов смысла и ориентации для действий в мире (La Rocca, 2009, S. 111).

Кантово понятие разумной веры на основе нравственного закона прямо требует толкования Откровения согласно понятию чистой религиозной веры и, соответственно, моральности — даже вразрез с его дословным пониманием (AA 06, S. 110; Кант, 1994г, с. 116; см. также: La Rocca, 2009, S. 111). Тем самым Кант однозначно дает морали абсолютный примат над догмой.

Позиция Канта в «Критике чистого разума» близка Таушинскому постольку, поскольку он при-

<sup>21</sup> Уже в трактате «Что значит ориентироваться в мышлении?» Кант осознает, что из высшего блага не допускается выводить «обязующий авторитет моральных законов или побудительные мотивы для их соблюдения (ведь последние не имели бы никакой моральной ценности, если бы их движущее основание выводилось из чего-либо другого, нежели сам закон, который для себя является строго аподиктическим)» (AA 08, S. 139; Кант, 1994д, с. 213).

тischen Vernunft gelehrt. Erst jetzt konnte Kant die Triebfeder moralischen Handelns als Achtung für das moralische Gesetz bestimmen (Düsing, 1971, S. 26).<sup>20</sup> Die Bedingung dafür war die Formulierung des Sittengesetzes und der Funktion des kategorischen Imperativs. Die Postulatenlehre erhält mit der *Kritik der praktischen Vernunft* also einen völlig anderen Sinn, den der Staatsanwalt verkannte.

Die Postulatenlehre der *Kritik der praktischen Vernunft* ist „ein legitimer und notwendiger Bestandteil einer vollständigen Philosophie der Leistungen des endlichen, sittlichen Bewußtseins“ (ibid., S. 6; vgl. S. 28), in dem oben erörterten Sinn. Dort werden das Sittengesetz und das höchste Gut systematisch getrennt, womit die Theorie des höchsten Guts aus der Begründung der Ethik ausgeschlossen wird. Kant liefert eine völlig neue Begründung dieser Idee des höchsten Gutes. Der Pflichtbegriff erhält durch die Vorstellung des höchsten Gutes nicht „die erforderliche Stärke einer Triebfeder,“ sondern „an jenem Ideal der reinen Vernunft [...] ein Objekt“ (ibid., S. 28; vgl. WDO, AA 08, S. 139; TP, AA 08, S. 279).

Die neuen religionskritischen Ergebnisse lauten, dass die Religion „keine theoretischen Sätze über Gott und die Seele aufstellen“ darf,

[...] gleichzeitig darf sie nicht ohne weiteres für tradierte Glaubensinhalte (für die Offenbarung) Rationalität oder gar absolute Rationalität beanspruchen. [...] Auf der Ebene des rationalen Diskurses darf Religion keine im kantischen Sinn „dogmatischen“ Sätze über übersinnliche Gegenstände aufstellen, sondern nur Annahmen akzeptieren, welche aufgrund der Moralität — der Möglichkeit absoluter Zwecksetzung — vorausgesetzt werden dürfen und welche die Natur von Sinn- und Orientierungsprinzipien für das Handeln in der Welt besitzen (La Rocca, 2009, S. 111).

Kants Begriff des Vernunftglaubens auf Basis des Sittengesetzes fordert sogar eine Auslegung der Offenbarung nach dem Begriff eines reinen Religionsglaubens bzw. der Moralität und zwar selbst gegen den Wortlaut (RGV, AA 06, S. 110; vgl. La Rocca, 2009, S. 111). Damit erteilt Kant eindeutig der Moral den absoluten Primat über das Dogma.

<sup>20</sup> Bereits in der Schrift „Was heißt es, sich im Denken zu orientieren“ sieht Kant ein, dass vom höchsten Gut, „das verbindende Ansehen der moralischen Gesetze, oder die Triebfeder zu ihrer Beobachtung abzuleiten (denn sie würden keinen moralischen Werth haben, wenn ihr Beweggrund von etwas anderem, als von dem Gesetz allein, das für sich apodiktisch gewiß ist, abgeleitet würde)“ nicht angeht (WDO, AA 08, S. 139).

знает только идею Бога, а не его существование, и понимает эту идею Бога как тотальность и требование. Но особенно близка его позиция к поздним взглядам Канта, которые тот изложил в «Критике практического разума». «У Канта, однако, опять же есть и другие основания, чтобы не отвергать идею Бога, которую мы тоже принимаем... Мы познаём идею Бога как идею абсолютного завершения требования разума» (Anonym, 1871a, S. 92).

Другие суждения Таушинского, вероятно не безотносительно к рецензии Рилля, также свидетельствуют близость учению Канта. Например, следующий пассаж из процитированной выше целиком реплики на интерпретацию прокурора: «Истинный долг коренится в стремлении делать добро не ради вознаграждения, но единственно и только потому, что это добро» (Ibid., S. 89). Это утверждение совпадает с признанными толкованиями практической философии Канта: «Если бы надежды на вознаграждение и страх наказания в будущем мире основывались на представлениях об эмпирическом блаженстве, то возбужденные ими чувства не были бы пригодны для нравственных побуждений» (Düsing, 1971, S. 27).

Существует опасность, что люди делают мысль о божьем воздаянии «средством побуждения к действиям»<sup>22</sup>, т.е. что они нуждаются в нем в качестве мотива для своих действий (которые иначе не совершаются). Такая практика вовсе не была бы настоящей практикой людей, т.е. не была бы практикой «только из побудительных основ долга»<sup>23</sup>, которая определяется человеком автономно, но стояла бы на гетерономном определяющем основании (Dörflinger, 2008, S. 65; см. также: AA 08, S. 139; Кант, 1994д, с. 213).

В своем трактате о религии Кант трактует одно место из Библии (Мф. 25: 35–40) таким образом, что Бог, воздающий мировой судья, предпочел бы полное отсутствие мыслей о себе, поскольку он «объявляет истинными избранныками своего царства» тех, «кто оказывал помощь нуждающимся, отнюдь не считая свой поступок чем-то достойным награды» (AA 06, S. 162; Кант, 1994г, с. 174). Так что ради морали сам Бог не хотел бы, чтобы в него верили; его единственная побудительная функция как ин-

<sup>22</sup> См.: (AA 06, S. 162; Кант, 1994г, с. 174).

<sup>23</sup> Там же.

Tauschinski ist Kants Position in der *Kritik der reinen Vernunft* insofern näher, als er nur die Idee Gottes und nicht dessen Existenz bekennt und diese Gottesidee als Totalität und Forderung auffasst. Insbesondere aber entspricht seine Position der späteren Einsicht Kants, die er durch die Abfassung der *Kritik der praktischen Vernunft* manifestierte. „Kant hat aber wieder andere Gründe, die Idee Gottes nicht zu verwerfen, die wir ja auch annehmen [...]. Wir erkennen die Idee Gottes als die Idee der absoluten Vollendung für eine Forderung der Vernunft“ (Anonym, 1871a, S. 92).

Auch andere Aussagen Tauschinskis weisen, sicherlich nicht unabhängig von dem Gutachten Riehls, eine Verwandtschaft zur Lehre Kants aus. So etwa die folgende Passage aus der oben vollständig zitierten Replik auf die Interpretation des Staatsanwaltes: „Die wahre Pflicht wurzelt in dem Streben, das Gute zu thun, nicht, damit man belohnt werde, sondern einzig und allein, weil es das Gute ist“ (ibid., S. 89). Diese Aussage deckt sich mit anerkannten Deutungen der praktischen Philosophie Kants: „Würden sich dagegen die Hoffnungen auf Belohnung und die Furcht vor Bestrafung in einer künftigen Welt auf Vorstellungen von empirischer Glückseligkeit gründen, so wären die dadurch erregten Gefühle nicht tauglich zu sittlichen Triebfedern“ (Düsing, 1971, S. 27).

Es ist die Gefahr, dass die Menschen sich den Gedanken göttlicher Belohnung „zur Triebfeder der Handlungen“<sup>21</sup> machen, d.h. dass sie ihn als Motiv für ihre (ansonsten unterbleibenden) Handlungen benötigen. Solche Praxis wäre gar nicht eigentlich Praxis der Menschen, d.h. keine Praxis „aus bloßen Bewegungsgründen der Pflicht“,<sup>22</sup> die durch den Menschen autonom gesetzt ist, sondern beruhte auf einem heteronomen Bestimmungsgrund (Dörflinger, 2008, S. 65; vgl. WDO, AA 08, S. 139).

In seiner Religionsschrift legt Kant die Bibelstelle (Luther Biblia, Matthäus. 25:35-40) so aus, dass Gott, der belohnende Weltrichter, die völlige Abwesenheit des Gedankens an ihn vorziehen würde, denn er erkläre „für die eigentlichen Auserwählten zu seinem Reich“ diejenigen, „welche den Nothleidenden Hilfe leisteten, ohne sich auch nur in Gedanken kommen zu lassen, daß so etwas noch einer Belohnung werth sei“ (RGV, AA 06, S. 162). Um der Moral willen würde Gott selbst also nicht wollen, dass man an

<sup>21</sup> RGV, AA 06, S. 162.

<sup>22</sup> Ibid.

станции суда и воздаяния за нравственные поступки превращается у Канта в полную противоположность после осознания им нравственного закона: поступок морален, только если совершается из уважения к моральному закону, по долгу, а не на основе разнородной гетерономной мотивации, будь это даже надежда на потустороннее воздаяние или страх перед потусторонним наказанием.

#### V. «Мораль и догма» как либеральный вклад в культуркампф

Хотя Таушинский не мог прямо сослаться на заключение Рилья «Мораль и догма» в судебном процессе, но оно было в его распоряжении, так что аргументы из него он мог использовать в свою защиту. Как было показано, действительно состоялась дискуссия о толковании кантовской этики и учения о постулатах, в которой Таушинский был значительно ближе к этической позиции Канта, чем прокурор. Далее будет детально показано, что Риль в своем заключении верно передает этическую позицию Канта (V.1). Вообще именно кантовская точка зрения позволяет Рилью занять либеральную позицию в культуркампфе. Однако будет отмечено и существенное переосмысление кантовского учения о вере — мнению — знании, обусловленное конфликтом между наукой и религией в XIX в. Посредством этого переосмысления Риль ставит науку как разрушительницу веры в позицию конфронтации с религией (V.2.). В заключение мы представим Рилья как неокантианского мыслителя XIX в., который, как и многие другие неокантианцы, значительно расходится с позицией Канта (V.3.). В контексте спора о материализме и в явной связи с «Происхождением видов» (1859) Дарвина Риль пытается применить учение Канта о постулатах к естественным наукам. При этом сохраняется близость к кантовскому (регулятивному) мотиву бесконечного приближения, но Риль полностью меняет основу учения о постулатах путем ее материалистической интерпретации (V.3.). Ввиду этого (V.2., V.3.) Риль, около 1872 г. находившийся под еще более сильным, чем позднее, влиянием «реалистической» философии Гербарта (Beiser, 2014, S. 535–541), обретает черты неокантианского мыслителя, для которого особенно характерна близость к естественным наукам и поиски преодоления всякой трансценденции.

ihn glaubt; seine einstige Triebfederfunktion als Instanz des Richtens und Vergeltens moralischer Taten dreht sich nach seiner Erkenntnis des Sittengesetzes bei Kant in das völlige Gegenteil: Moralisch ist eine Handlung nur, wenn sie aus Achtung für das moralische Gesetz, aus Pflicht, ausgeübt wird — nicht aufgrund einer irgendwie gearteten heteronomen Motivation, sei es auch die Hoffnung auf jenseitige Belohnung bzw. die Furcht vor jenseitiger Bestrafung.

#### V. *Moral und Dogma* als liberaler Beitrag zum Kulturkampf

Zwar durfte Tauschinski Riehls Gutachten *Moral und Dogma* nicht direkt in den Prozess einbinden, jedoch lag es ihm vor, sodass er Argumente daraus für seine Verteidigung nutzen konnte. Wie gezeigt wurde, fand tatsächlich eine Diskussion über die Auslegung der Kantischen Ethik und Postulatenlehre statt, bei der er Kants ethischer Position wesentlich näher stand, als der Staatsanwalt. Im Folgenden wird zunächst konkret dargestellt, wie Riehl in seinem Gutachten Kants ethischer Position gerecht wird (V.1.). Die kantische Position ermöglicht es ihm, überhaupt eine liberale Stellung im Kulturkampf einzunehmen. Bemerkt wird aber auch eine wesentliche Umdeutung der Kantischen Lehre von Glauben — Meinen — Wissen, die sich des Konflikts zwischen Wissenschaft und Religion im 19. Jahrhundert verdankt, eine Umdeutung, durch die Riehl die Wissenschaft als Zerstörerin des Glaubens in eine konfrontative Stellung gegen die Religion bringt (V.2.). Abschließend wird Riehl als neukantischer Denker des 19. Jahrhunderts begriffen, der sich, wie viele andere Neukantianer auch, deutlich von Kants Position entfernt (V.3.). Im Kontext des Materialismustreits und in deutlichem Rückgriff auf Darwins *Entstehung der Arten* (1859) versucht Riehl durch einen Theorietransfer Kants Postulatenlehre zu vernaturwissenschaftlichen. Beibehalten wird eine Verwandtschaft zu Kants (regulativem) Motiv der unendlichen Annäherung, doch wird von Riehl die Grundlage der Postulatenlehre durch deren Materialisierung völlig verändert (V.3.). Dadurch (V.2., V.3.) wird Riehl, der um 1872 noch stärker als später von der „realistischen“ Philosophie Herbarts geprägt war (Beiser, 2014, S. 535-541), als ein neukantischer Denker erkennbar, der sich besonders durch seine Affinität zu den Naturwissenschaften auszeichnet und jegliche Transzendenz zu überwinden sucht.

### V.1. Этика Канта как средство либеральной аргументации

В понимании Рилья учение о душе связано с верой в потустороннее воздаяние, то есть с пропорциональным и справедливым соотношением добродетели и счастья. Для Канта, напротив, идея Бога зависит от требования практического разума по поводу этой справедливой пропорции (см. V.2.). Риль вполне в духе Канта видит в модусе вознаграждения и наказания проявление низменного типа мышления и умонастроения. В противовес этому он — вместе с Кантом — высоко ценит форму самоцели нравственных действий. Моральным является воспитание умонастроения «творить добро на основе свободы ради него самого» (Riehl, 1925b, S. 78)<sup>24</sup>. В противовес утилитаристской морали, против корыстной нравственной рассудочности, против карательной теории устрашения или исправления Риль выступает с вполне кантовским тезисом: «Мораль страха и надежды — это не мораль» (Ibid.). Такой *этический материализм* Риль с полным правом отвергает. Мораль устрашения, рекламирующая себя наградами, воспитывает наемников, а не друзей добродетели (см.: Ibid., S. 79)<sup>25</sup>. Определяющее значение имеет не сам поступок, а его умопостигаемая максима. Вопрос в том, выстроена ли она на способностях желаний, в соответствии с чуждыми практическому разуму целями (гетерономно), или же в согласии с принципами практического разума (автономно). «Кто боится наказания и воздерживается от зла, которое он все же хотел бы сделать, — тот его сделал. Кто совершает добро, оглядываясь на награду за добродетель, но при этом имея желание совершить зло, — тот уже тоже его совершил!» (Ibid., S. 78–79). Мораль этического материализма — это страх перед воздаянием за злые поступки

<sup>24</sup> Эта формулировка совпадает с суждениями об автономии в этике Канта: «Ведь этот моральный закон основывается на автономии его воли как свободной воли, которая по своим всеобщим законам необходимо должна также согласоваться с той волей, которой ей следует подчиняться» (AA 05, S. 132; Кант, 1997, с. 645). Касательно отказа от обязательности, исходящей от Бога, и кантовского утверждения самодостаточности в обязательности на основе нравственного закона см. также: (AA 05, S. 125–126; Кант, 1997, с. 627, 629).

<sup>25</sup> Сходную точку зрения Кант проводит уже в трактате «Грезы духовидца...» в 1766 г.: «Разве может называться честным или добродетельным тот, кто охотно предавался бы своим любимым порокам, если бы его не пугала кара в будущем, и не должны ли мы скорее сказать, что такой человек хотя и страшится греха, но в душе таит порочные склонности, что он любит выгоду, приносимую добродетельными поступками, но саму добродетель ненавидит?» (AA 02, S. 372; Кант, 1994а, с. 265–266).

### V.1. Kants Ethik als Mittel der liberalen Argumentation

Nach Riehls Auffassung hängt die Seelenlehre mit dem Glauben an jenseitige Vergeltung zusammen, also mit der proportionalen und gerechten Zuordnung von Tugend und Glück. Für Kant hingegen hängt die Gottesidee an der Forderung der praktischen Vernunft nach dieser gerechten Proportionierung (siehe V.2.). Ganz im Sinne Kants sieht Riehl im Modus von Belohnung und Bestrafung eine niedrige Denkart und Gesinnung walten. Dagegen hält er — mit Kant — die Form des Selbstzwecks moralischer Handlungen hoch. Moralisch ist die Erziehung der Gesinnung, „das Gute aus Freiheit, um seiner selbst willen zu tun“ (Riehl, 1871b, S. 77).<sup>23</sup> Gegen utilitaristische Moral, gegen einen rechnenden Verstand der Sitte, gegen eine Straftheorie der Abschreckung oder Besserung wendet Riehl eine durchaus kantische Einsicht: „Eine Moral der Furcht und Hoffnung ist keine“ (Ibid.). Solch *ethischen Materialismus* lehnt Riehl mit gutem Recht ab. Eine Moral der Abschreckung, die für sich mit Prämien wirbt, erziehe Söldner und nicht Freunde der Tugend (vgl. *ibid.*, S. 79).<sup>24</sup> Nicht die Handlung selbst, sondern ihre intelligible Maxime ist entscheidend. Fraglich ist, ob sie nach dem Begehrungsvermögen, der praktischen Vernunft fremden Zwecken (heteronom), oder den Prinzipien der praktischen Vernunft entsprechend (autonom) gebildet wurde. „Wer die Strafe fürchtet und das Böse unterlässt, dass er doch gern tun möchte, — er hat's getan. Wer auf den Preis der Tugend schielend, das Gute übt, obschon er Böses zu vollbringen wünschte, — auch dieser hat es schon vollbracht!“ (Ibid., S. 78–79). Eine Moral des ethischen Materialismus ist eine der Furcht vor Vergeltung böser Handlungen oder

<sup>23</sup> Diese Formulierung deckt sich mit dem Autonomiegedanken der Ethik Kants: „Denn dieses moralische Gesetz gründet sich auf der Autonomie seines Willens, als eines freien Willens, der nach seinen allgemeinen Gesetzen notwendig zu demjenigen zugleich muß einstimmen können, welchem er sich unterwerfen soll“ (KpV, AA 05, S. 132). Bezüglich der Ablehnung der Verbindlichkeit aus Gott und Kants Affirmation der Selbstgenügsamkeit der Verbindlichkeit durch das Sittengesetz vgl. auch KpV, AA 05, S. 125–126.

<sup>24</sup> Bereits in der Schrift *Träume eines Geistessehers* von 1766 redet Kant einer vergleichbaren Position das Wort: „Kann derjenige wohl redlich, kann er wohl tugendhaft heißen, welcher sich gern seinen Lieblingslastern ergeben würde, wenn ihn nur keine künftige Strafe schreckte, und wird man nicht vielmehr sagen müssen, daß er zwar die Ausübung der Bosheit scheue, die lasterhafte Gesinnung aber in seiner Seele nährt, daß er den Vortheil der tugendähnlichen Handlungen liebt, die Tugend selbst aber hasse?“ (TG, AA 02, S. 372).

или надежда на вознаграждение за добрые дела; согласно Рилу, она непосредственно связана с Я и поэтому является «моралью эгоизма» (Ibid., S. 79).

Царство гуманности как царство морали не зависит от догмы. Люди разных вероисповеданий полностью согласны в своих моральных принципах. По мнению Рилея, Кант окончательно установил соотношение морали и догмы: по Канту, догматы недостаточно прочны, чтобы выстроить столпы морали, — наоборот, именно принципы морали образуют опору догматов и наделяют их «сиянием святости» (Ibid., S. 85). Догма, таким образом, не является достаточным условием моральности. Скорее мораль была эмансипирована из рабства догмы. То, что вызывало постоянное недовольство церкви «Моралью и догмой», — это тезис, выведенный Рилем из этого соотношения морали и догмы и состоящий в том, что церковная вера не имеет значения для морали: «Церковная вера является только субъективно значимой, а для морали ненужной» (Ibid., S. 84). Догмы — это «не более чем субъективные попытки объяснения, по которым отдельные личности привыкли или приучаются толковать себе обязательность нравственных поступков; а в лучшем случае это, кроме того, еще и постулаты практического разума» (Ibid., S. 85). Мораль является подлинной основой догмы, а догма — основой для познания морали (см.: Ibid., S. 87). В силу этого соотношения догмы подлежат моральной проверке. Это соответствует требованию Канта толковать откровение — даже против его дословной формулировки — согласно понятию моральности (см.: AA 06, S. 110; Кант, 1994г, с. 116).

Моральные поступки происходят из самозакондательной воли, то есть изначальной природы свободного существа человека. Если человек следует догмату, то он ошибочно веряет себя чуждой, превосходящей его силе и делает это только потому, что не осознает собственной силы. Мораль, таким образом, порождает догму, чтобы сразу же ей подчиниться, ведь ее понять удобнее и легче, чем автономию свободной воли, которая повелевает самой собой. *Человек сотворил Бога, чтобы облегчить себе моральные поступки или чтобы обмануть самого себя относительно происхождения максимум этих поступков. Чтобы подчиниться требованиям своей автономии, он представляет себе высшую силу, которая предписывает ему те же требования его морали в качестве догматов* — так можно было бы заостренно обобщить позицию Рилея, которая должна была вызвать возмущение в религиозных кругах.

der Hoffnung auf Belohnung guter Handlungen und Riehl zufolge unmittelbar an das Ich geknüpft und daher eine „Moral des Egoismus“ (ibid., S. 79).

Das Reich der Humanität ist als Reich der Moral vom Dogma unabhängig. Menschen unterschiedlichen Glaubens stimmen in ihren moralischen Grundsätzen völlig überein. Für Riehl hat Kant das Verhältnis von Moral und Dogma endgültig festgestellt, die Dogmen sind nicht fest genug, um die Säulen der Moral zu bilden, welche allererst Halt durch die Grundsätze der Moral bekommen und ihnen den „Schein der Heiligkeit“ borgen (ibid., S. 85). Das Dogma sei also nicht die hinreichende Bedingung der Moralität. Vielmehr sei die Moral aus der Knechtschaft des Dogmas emanzipiert. Was die Kirche nachhaltig an *Moral und Dogma* gestört haben kann, das ist die von Riehl aus diesem Verhältnis von Moral und Dogma entwickelte These, dass der Kirchenglaube für die Moral keine Bedeutung habe: „Der Kirchenglaube zeigt sich von bloß subjektiver Geltung und in Sachen der Moral entbehrlich“ (ibid., S. 84). Dogmen sind „nichts weiter als subjektive Erklärungsversuche, nach denen der Einzelne gewohnt ist oder gewöhnt wird, die Verbindlichkeit zu sittlichen Handlungen sich auszulegen; — und außerdem höchstens noch Postulate der praktischen Vernunft“ (ibid., S. 85). Die Moral ist der Realgrund des Dogmas, das Dogma der Erkenntnisgrund der Moral (vgl. ibid., S. 87). Die Dogmen unterliegen aufgrund dieses Verhältnisses der Prüfung durch die Moral. Das entspricht der Forderung Kants, die Offenbarung — selbst gegen ihren Wortlaut — nach dem Begriff der Moralität auszulegen (vgl. *RGV*, AA 06, S. 110).

Die moralischen Handlungen entstammen dem selbstgesetzgebenden Willen, d. i. der ursprünglichen Natur des freien Wesens Mensch. Folgt der Mensch dem Dogma, so glaube er fälschlich, einer fremden, ihm überlegenen Macht zu gehorchen und dies nur deshalb, weil er sich seiner eigenen Macht nicht bewusst sei. Die Moral erzeugt so gesehen das Dogma, um sich gleich darauf ihm unterzuordnen — es sei handhabbarer und leichter zu fassen als die Autonomie des freien Willens, der sich selbst will. *Der Mensch erschuf Gott, um sich das moralische Handeln leichter zu machen bzw. um sich über die Herkunft der Maximen dieser Handlungen selbst zu betrügen: Um den Forderungen seiner Autonomie zu gehorchen stellt er sich eine höhere Gewalt vor, die ihm dieselben Forderungen seiner Moral als Dogmen befiehlt* — so ließe sich Riehls Position zugespitzt zusammenfassen, was in religiösen Kreisen für Empörung sorgen musste.

Установка Рилия на автономию воли, а тем самым и на автономию морали последовательна и является свидетельством зрелого гуманизма. С этим связана его критика ложного представления о том, что догма возвышается над (моральными) сомнениями, которое (даже сегодня) продвигается любой формой религиозного фундаментализма. Ложный приоритет догмы следует критиковать как лицемерное возвеличивание и высокомерие перед другими. «Известно, как воодушевленная толпа позволяет себе проклинать за аморальность всех, кто не придерживается ее непогрешимого догматического мнения, и сомневаться даже в их добрых поступках» (Riehl, 1925b, S. 87). Такое отношение может льстить индивидуальной моральной самооценке, но это догматический самообман, который легко может обернуться насилием над другими людьми, якобы аморальными. Ведь собственное высокомерие на основе веры (при приоритете догмы перед моралью) создает видимость его законности (уже в вопросе мирского воздаяния) по отношению к проклятым (как аморальным). Как известно, во имя догмата совершаются злые деяния. Кто «соблюдает заповеди своей церкви более свято и добросовестно, чем вечный статут морали, чтобы заглушить естественный голос совести церковными песнопениями, и несправедливо обращается с ближним, воображая в этом служение Богу» (Ibid.), тот не только обманывает себя, но и поступает аморально именно ввиду своего обмана (предпочтения догмы или ее отождествления с моралью). Зверства во имя религии происходят «от неправомерного возвышения догмата над моралью» (Ibid.). Принцип, состоящий в том, что тот, кто не верит догмату, аморален, является злом. «Догмат, объявляющий любого несогласного моральным преступником, — это несправедливость по отношению к человечеству» (Ibid.). Неправомерно заключать ни «от нравственности к вере», ни «от неверия к безнравственности, равно как и (мы узнаем об этом каждый день) от веры к нравственности» (Ibid., S. 87–88).

Риль настаивает на самоценности добра и самоцелесообразности моральных поступков, и в этом он кантианец. Его сочинение «Мораль и догма» — это критика этического материализма, веры догматических моралистов, которые в слове и в деле отдают догме приоритет перед моралью. Либеральная аргументация против догмы основана на Кантовом принципе автономии. В этом состоит сила заключения, данного Рилем для процесса.

Riehls Einstehen für die Autonomie des Willens und damit der Moral ist konsequent und ein Zeichen des gelebten Humanismus. Damit einher geht seine Kritik an der falschen Vorstellung, das Dogma sei über (moralische) Zweifel erhaben, die sich (auch heute noch) in jeglicher Form des religiösen Fundamentalismus fortschreibt. Der falsche Vorrang des Dogmas ist zu kritisieren, als die scheinheilige Erhabenheit und Überhebung über Andere. „Es ist bekannt, wie sich der geistige Pöbel herausnimmt, alle, die nicht seiner unfehlbaren dogmatischen Meinung sind, als unmoralisch zu verdammen, und ihre guten Handlungen selbst zu bezweifeln“ (Riehl, 1871b, S. 87). Solches Verhalten mag der individuellen moralischen Selbsteinschätzung schmeicheln, ist jedoch dogmatischer Selbstbetrug, der leicht in Gewalt gegen Andere, die vermeintlich Unmoralischen, einschlagen kann. Denn die eigene Überhöhung aufgrund des Glaubens (an den Vorrang des Dogmas vor der Moral) liefert eine Scheinlegitimation (bereits für die weltliche Vergeltung) gegen die (als unmoralisch) Verdammten. Bekanntlich werden im Namen des Dogmas böse Handlungen verübt. Wer „die Gebote seiner Kirche mehr heilig hält und gewissenhafter befolgt, als die ewige Satzung der Moral, daß er die natürliche Stimme des Gewissens durch Kirchengesänge betäubt, und dem Nächsten Unrecht zufügt, indem er Gott zu dienen wähnt“ (ibid.), täuscht sich nicht nur selbst, er handelt auch unmoralisch gerade aufgrund seiner Täuschung (dem Vorrang des Dogmas oder dessen Identifikation mit dem Moralischen). Gräueltaten im Namen der Religion, rühren „von der unbefugten Überhebung des Dogma über die Moral her“ (ibid.). Der Grundsatz, dass derjenige, der das Dogma nicht glaubt, unmoralisch sei, ist böse. „Ein Dogma, das jeden Leugner zu einem moralischen Verbrecher macht, ist ein Unrecht an der Menschheit“ (ibid.). Weder von „der Sittlichkeit auf den Glauben“, noch „vom Unglauben auf die Unsittlichkeit, so wenig als (wir erfahren es täglich) vom Glauben auf die Sittlichkeit“ ist gültig zu schließen möglich (ibid., S. 87-88).

Riehl beharrt auf dem Selbstwert des Guten und der Selbstzweckhaftigkeit moralischer Handlungen und ist hierin Kantianer. *Moral und Dogma* ist eine Kritik des ethischen Materialismus, des Glaubens der dogmatischen Moralisten, die dem Dogma in Wort und Tat den Vorrang vor der Moral einräumen. Die liberale Argumentation gegen das Dogma ruht auf Kants Prinzip der Autonomie. Hierin liegt die Stärke des Gutachtens.

## V.2. Наука vs. религия: неверие как оппозиция к вере

Риль определяет науку как ниспровергательницу (ложной) веры, поэтому он находится в околонаучном фарватере современной ему дискуссии о материализме (см.: Bayertz, Gerhard, Jaeschke, 2012, S. 12)<sup>26</sup>. Он понимает общественный процесс научного накопления знания как последовательное уничтожение отдельных элементов веры различных конфессий. Наука как производитель знания является тем самым одновременно производителем *объективного* неверия, понимания ложности определенных верований, если они могут оказаться несовместимыми с научно демонстрируемым познанием. «Исторические исследования и естествознание разрушили многие представления, которые были объектом веры в той или иной конфессии, они *продемонстрировали* ничтожность этих верований» (Riehl, 1925b, S. 63–64). По мере прогресса научных знаний положения веры постепенно уничтожаются. На их месте утверждается знание.

Помимо знания, которое Риль называет объективным неверием, он определяет субъективное неверие как отвержение без познавательных оснований. Отказ от положений веры может «с равной вероятностью проистекать как из знания, так и из субъективной максимы не принимать ничего, что является простым делом веры» (Ibid., S. 65). Субъективную максиму, которая побуждает к сомнению исключительно в вопросах веры, Риль считает благосклонной к науке и полезной ей, поскольку максима подразумевает требование дойти до основания того, что кажется само собой разумеющимся. Риль недвусмысленно выступает за свободу науки и полагает опасной ситуацию, в которой государство воспринимало бы неверие как угрозу религии. С научной точки зрения опасностью для государства является не неверие, а заблуждение. При этом следует отметить, что для Рилиа заблуждение и вера очень близки друг другу. «Смелые мыслители», напротив, «преисполнены *нравственного умонастроения*... возвещать только правду, потому что только правду они считают по-настоящему безопасной, заблуждение же считают непосредственной угрозой государству и врагом человеческого общества» (Ibid., S. 66).

<sup>26</sup> «При всем различии внешне обозначаемых тем эти дебаты имели общий предмет: речь шла о мировоззренческом авторитете естественных наук, то есть о притязании естественных наук на то, чтобы быть (единственной) основой всеобъемлющего мировоззрения» (Jaeschke, Bayertz, 2002, S. 4).

## V.2. Wissenschaft vs. Religion: Nichtglaube als Frontstellung gegen den Glauben

Riehl bestimmt die Wissenschaft als Zerstörerin des (falschen) Glaubens, womit er sich im wissenschaftsaffinen Fahrwasser der Materialismusdebatte seiner Zeitgenossen befindet (vgl. Bayertz, Gerhard und Jaeschke, 2012, S. 12).<sup>25</sup> Er versteht den gemeinschaftlichen Prozess der wissenschaftlichen Akkumulation von Wissen als sukzessive Vernichtung je einzelner Elemente des Glaubens der verschiedenen Konfessionen. Die Wissenschaft, als Erzeugerin des Wissens, sei damit zugleich Erzeugerin eines *objektiven* Nichtglaubens, der Einsicht in die Falschheit bestimmter Glaubenssätze, wenn diese sich als unverträglich mit der wissenschaftlich demonstrierbaren Erkenntnis erweisen lassen. „Historische Forschung und Naturwissenschaft haben viele Vorstellungen, die in dieser oder jener Konfession Glaubenssache gewesen, zerstört, sie haben die Nichtigkeit dieser Glaubensmeinungen *demonstriert*“ (Riehl, 1871b, S. 63–64). Durch das Fortschreiten der wissenschaftlichen Erkenntnisse werden die Glaubenssätze nach und nach vernichtet. An ihrer Stelle etablierte sich Wissen.

Neben dem Wissen, das Riehl als objektiven Nichtglauben bezeichnet, bestimmt er den subjektiven Unglauben als eine Verwerfung ohne Erkenntnisgründe. Die Verwerfung von Glaubensartikeln kann „ebenso gut aus Wissen wie aus der subjektiven Maxime, nichts gelten zu lassen, was bloße Glaubenssache ist, hervorgehen“ (Ibid., S. 65). Riehl versteht die subjektive Maxime, die den Zweifel an bloßen Glaubenssachen affirmiert, als wissenschaftsfreundlich und -förderlich, insofern sie die Aufforderung impliziert, dem scheinbar selbstverständlichen auf den Grund zu gehen. Riehl tritt unmissverständlich für die Freiheit der Wissenschaft ein und sieht diese bedroht, sobald der Staat den Unglauben als Religionsstörung ausdeuten würde. Aus wissenschaftlicher Sicht sei nicht der Unglaube staatsgefährdend, sondern der Irrtum. Dabei ist zu beachten, dass Irrtum und Glaube für Riehl sehr eng beieinander sind. Die „*kühnen Denker*“ sind hingegen „von der *sittlichen Gesinnung* voll [...], nur die Wahrheit zu verkünden, weil sie nur die Wahrheit allein für wirklich ungefährlich, den Irrtum aber für den eigentlichen Staatsgefährlichen und Feind der menschlichen Gesellschaft halten“ (Ibid., S. 66).

<sup>25</sup> „Bei aller Unterschiedlichkeit der jeweiligen vordergründigen Themen hatten diese Debatten einen gemeinsamen Gegenstand: es ging um die weltanschauliche Autorität der Naturwissenschaften, d.h. um den Anspruch der Naturwissenschaften die (alleinige) Basis eines umfassenden Weltbildes zu sein“ (Jaeschke und Bayertz, 2002, S. 4).

Начиная предписывать содержание веры, государство косвенным образом формулирует запреты на исследования — например, в физиологии, если она отбрасывает гипотезу о душе. Риль критикует практику такого рода: «...если государство должно иметь право предписывать кому бы то ни было содержание, пусть даже минимальное, для веры, то свобода науки в любой момент может оказаться под угрозой, поскольку перерезана единственная нить, которая могла бы защитить ее работу от уголовного закона: различие между *неверием* и *непринятием на веру*» (Riehl, 1925b, S. 66—67). Если бы государство имело право предписывать некое содержание веры, следствием этого была бы всеобъемлющая государственная цензура наук и угроза свободе науки вообще. Оценка Рилем науки как объективной ниспровергательницы (ложной) веры, догм, школярских религиозных истин — вполне вероятная причина устойчивого нерасположения к нему со стороны католической церкви. Его выступление в защиту того, что он считает истинным, в политическом смысле было смелым и влекло за собой вероятность впасть в немилость.

### V.3. Материалистическая интерпретация постулата о бессмертии души

Риль радикально переворачивает постулат Канта о бессмертии души, но так же, как Кант, мыслит его в плане бесконечного приближения к идеалу, и повод для этой регулятивной идеи почти совпадает с кантовским. Риль сочетает идею бессмертия души с установлением пропорционального соотношения нравственности и блаженства — в противоположность Канту, у которого это установление как условие реализации высшего блага подчиняется *нравственности* (см.: AA 05, S. 124; Кант, 1997, с. 627), а о справедливом соотношении заботится Бог. Эту практическую функцию Бога Риль перекладывает на историю, опираясь на эволюционную теорию Дарвина, а понятие Бога отводит исключительно формальной функции гарантировать связность мира (см.: Riehl, 1925b, S. 83)<sup>27</sup>.

Основание допущения бессмертности души Риль видит в воздаянии, посмертном вознаграждении и наказании. Риль различает имманентное и всеобщее воздаяние. *Имманентное воздаяние* подразумевает совесть и принимает во внимание моральную самооценку добрых и злых поступков.

<sup>27</sup> Теория эволюции не содержит телеологии, в отличие от историсофской адаптации этой теории у Рилиа.

Sobald der Staat Glaubensinhalte befiehlt, so erteilt er indirekte Forschungsverbote — etwa der Physiologie, wenn diese die Seelenhypothese verwirft. Gegen solch eine Gefahr wendet sich Riehl: „[...] wenn der Staat ermächtigt sein soll, irgendeinen wenn auch noch so sehr reduzierten *Glaubensinhalt* anzubefehlen —: so kann die Freiheit der Wissenschaft jeden Augenblick gefährdet sein; denn der einzige Faden, der ihr Werk vor dem Strafgesetz schützen könnte, ist durchschnitten: die Unterscheidung zwischen *Unglaube* und *Nichtglaube*“ (*ibid.*, S. 66-67). Wäre der Staat ermächtigt, irgendeinen Glaubensinhalt anzubefehlen, so wäre die Folge eine umfassende staatliche Zensur der Wissenschaften und die Freiheit der Wissenschaft überhaupt gefährdet. Riehls Wertung der Wissenschaft als die objektive Zerstörerin des (falschen) Glaubens, der Dogmen, der gelehrten Religionswahrheiten, ist ein guter Kandidat für die nachhaltige Eingenommenheit der katholischen Kirche gegen ihn. Sein Eintreten für das, was er für wahr hält, war politisch gesehen kühn, insofern ihm die Möglichkeit in Ungnade zu fallen gegenwärtig war.

### V.3. Materialisierung des Postulats der Unsterblichkeit der Seele

Riehl wandelt Kants Postulat der Unsterblichkeit der Seele radikal um, denkt diese aber ebenso im Modus unendlicher Annäherung an ein Ideal und hat ein nahezu identisches Motiv für diese regulative Idee. Riehl ordnet die Unsterblichkeit der Seele der Proportionierung von Sittlichkeit und Glückseligkeit zu, im Gegensatz zu Kant, bei dem diese als Realisierungsbedingung des höchsten Guts der *Sittlichkeit* zugeordnet wird (vgl. *KpV*, AA 05, S. 124) und die gerechte Proportionierung Gott obliegt. Diese praktische Funktion Gottes verlegt er mit Bezug auf Darwins Evolutionstheorie in die Geschichte, während der Gottesbegriff lediglich die formale Funktion erhält, den Zusammenhang der Welt zu garantieren (vgl. Riehl, 1871b, S. 83).<sup>26</sup>

Den Grund für die Annahme einer unsterblichen Seele sieht Riehl in der Vergeltung, der postmortalen Belohnung und Bestrafung. Er unterscheidet die immanente und die allgemeine Vergeltung. Die *immanente Vergeltung* meint das Gewissen und stellt auf den moralischen Eigenwert der guten und bösen Handlungen ab. Er nimmt an, dass diese auf den Tä-

<sup>26</sup> Im Gegensatz zu Riehls geschichtsphilosophischer Adaption ist die Evolutionstheorie nicht teleologisch konzipiert.

Риль предполагает, что они отражаются в их исполнителях ощущением счастья или страдания; при этом он — вопреки факту, что существуют недобродетельные счастливые люди, — исходит из справедливого соотношения добродетели и счастья уже в жизни. Гораздо важнее в контексте постулата Канта о бессмертии души теория *всеобщего воздаяния*. Риль обосновывает всеобщее воздаяние через притязание практического разума на волеие завершать собственные начинания: «Когда случайные чужие препятствия тормозят самые благородные устремления, когда преждевременное окончание препятствует самым славным решениям вызреть до поступков, тогда сердце требует возможности продолжать их вплоть до завершения» (Ibid., S. 79).

Риль постулирует учение о бессмертии на основе материализма и концепции истории человеческого рода<sup>28</sup>, потому что «накопленный мир добрых дел» (Ibid.), как и «тяга к истинному блаженству, то есть к распространению добра, к одухотворению и нравственному совершенству общества» (Ibid.), не должны просто прерываться смертью. Толкование блаженства как распространения добра — это смешение того, что Кант строго разделяет на блаженство и добродетель. В своей нацеленности, например на завершение добрых дел, Риль снова приближается к Канту. В резком прерывании бесповоротной смертью этих стремлений к добродетели и к общественной реализации высшего блага в мире Риль видит «моральные танталовы муки» (Ibid.), родственные ужасу практического разума перед моральным безразличием в мирской могиле у Канта (см. раздел III). Но отличие от Канта, обусловленное материалистическим смешением у Рилья блаженства и добродетели, остается все-таки заметным.

Сохранение прошлых деяний для настоящего объясняется открытием «закона развития, прогрессирующего через наследственность» (Ibid., S. 79). Из-за наследственности ничего не теряется в истории. Риль радикально переосмысляет постулат Канта о бессмертии души, полагая себя благодаря понятию наследственности и опоре на теорию эволюции на *новом уровне научного познания*<sup>29</sup>. Бесконечное приближение бессмертной души индивида к цели *личного* приближения к идеалу свя-

тер mit Seelenglück oder Elend zurückwirken; womit er — gegen das Faktum, dass es untugendhafte glückliche Menschen gibt — von einer gerechten Proportionierung von Tugend und Glück bereits im Leben ausgeht. Weit wichtiger im Zusammenhang mit Kants Postulat der Unsterblichkeit der Seele ist die Theorie der *allgemeinen Vergeltung*. Riehl begründet die allgemeine Vergeltung in dem praktisch-vernünftigen Anspruch, die eigenen Werke beenden zu wollen: „Wenn zufällige fremde Hindernisse die edelsten Bestrebungen hemmen, frühzeitiges Ende die herrlichsten Entschließungen vor der Reife zur Tat abbricht, so verlangt das Herz die Möglichkeit ihrer Fortführung zur Vollendung“ (ibid., S. 79).

Riehl postuliert eine materialistisch-gattungsgeschichtliche Unsterblichkeitslehre,<sup>27</sup> weil der „angesammelte Wert guter Taten“ (ibid.) ebenso wie der „Drang nach wahrer Glückseligkeit, d. i. nach Ausbreitung des Guten, nach der Beseelung und sittlichen Vollkommenheit der Gesellschaft“ (ibid.) nicht einfach mit dem Tod enden soll. Glückseligkeit als Ausbreitung des Guten zu deuten ist eine Vermischung dessen, was Kant unter Glückseligkeit und Tugend streng auseinanderhält. Durch das Telos, z.B. die Absicht der Vollendung guter Taten, nähert sich Riehl Kant wieder an. Riehl erkennt in dem jähen Abbruch solcher Bestrebungen zur Tugendhaftigkeit und gemeinschaftlichen Realisierung des höchsten Guts in der Welt qua endgültigem Tode eine „moralische Tantanusqual“ (ibid.) — die verwandt mit dem Schrecken der praktischen Vernunft vor der moralischen Indifferenz im weltlichen Grabe bei Kant ist (s. III). Der Unterschied zu Kant, durch die materialistische Vermischung von Glückseligkeit und Tugend, bleibt jedoch wirksam.

Die Erhaltung vergangener Taten für die Gegenwart, sei durch die Entdeckung des „Gesetz[es] der durch Vererbung fortschreitenden Entwicklung“ erklärt (ibid., S. 79), wodurch in der Geschichte nichts verloren gehe. Riehl deutet Kants Postulat der Unsterblichkeit der Seele radikal um, indem er sich durch den Vererbungsbegriff auf der Basis der Evolutionstheorie und damit auf einem *neueren Stand der wissenschaftlichen Erkenntnis* wähnt.<sup>28</sup> Aus der unendlichen Annäherung der unsterblichen Seele des Ein-

<sup>28</sup> В «Философском критицизме» Риль порывает с этим учением. Здесь он вообще отвергает возможное уравнивание посюстороннего и потустороннего (см.: Riehl, 1887, S. 188).

<sup>29</sup> В трактате «О понятии и форме философии» (1872) Риль развивает сходное учение о наследовании в отношении истории одной науки (см.: Riehl, 1925в, S. 165, 171).

<sup>27</sup> Diese Lehre gibt Riehl im *Philosophischen Kritizismus* auf. Er verwirft hier einen möglichen Ausgleich von Diesseits und Jenseits überhaupt (vgl. Riehl, 1887, S. 188).

<sup>28</sup> In *Über Begriff und Form der Philosophie* vertritt Riehl (1872, S. 165, 171) bezüglich der Geschichte einer Wissenschaft eine ähnliche Vererbungslehre.

тости у Канта (AA 05, S. 122; Кант, 1997, с. 617) Риль превращает — путем сомнительной теоретической трансформации — в историческое приближение человеческого рода к практическому идеалу, причем мотив бесконечности приближения сохраняется. «Закон всеобщей наследственности учит тому, что ничто не может окончательно погибнуть, а только поменять форму своего явления. Закон прогрессивного развития учит постоянному приближению действительного к должному, к идеальному» (Riehl, 1925b, S. 80).

Если у Канта телосом является приближение умонастроения к моральности, то у Риля это приближение сущего к должному, к которому он относит также и моральность. «Моральность — главное дело человечества, ее распространение и осуществление — это цель истории» (Ibid., S. 74). Исходя из представления об историческом процессе, в котором человеческий род прогрессирует в отношении моральности, Риль тем самым отстаивает проблематичную веру в прогресс в смысле культурного оптимизма. Риль описывает этот прогрессивный процесс наследования метафорически: «Мы знаем, что тот же кровоток, который берет начало в прошлом истории развития, пульсирует в нынешних поколениях. Привычки отцов превратились в склонности внуков. Плоды их дел и в плохом, и в хорошем превратились в живые силы настоящего» (Ibid., S. 79). Нить истории, которую Гегель еще называл духом, оказывается физиологически имманентной и вписанной в тело (кровоток). Следуя учению о наследственности, Риль описывает, как привычные действия родителей трансформируются в предпочтения их детей, как результаты работы накапливаются<sup>30</sup> и образуют агрегат, которым в ту или иную эпоху питается настоящее. Вместо Бога, по Рилю, сама история обеспечивает наделение счастьем, соразмерное добродете-

<sup>30</sup> Если кантовское понятие моральности Бога может позволить «бесчисленному количеству пороков... на деле нагромождаться только для того, чтобы когда-нибудь было много наказаний» (AA 08, S. 308; Кант, 1994в, с. 337), и поэтому Кант возлагал надежды помимо культурного также и на нравственный прогресс, то у Бенямина ангел истории гораздо менее оптимистично наблюдает «одну сплошную катастрофу, в которой гряда руин беспрерывно растет и падает к его ногам» (Benjamin, 1974, S. 697). С точки зрения ангела истории, вера в прогресс и телеология истории грозят вылиться в извращение. Не только потому, что канут в забвение мертвые, на чьих плечах в действительности лежит вся тяжесть истории. А скорее потому, что жертвы истории маргинализируются до необходимых промежуточных ступеней на пути к воплощению нравственности. Это грозит попытками оправдывать жертвы мнимым моральным прогрессом.

зелью zum Zweck der *persönlichen* Annäherung an das Ideal der Heiligkeit (KpV, AA 05, S. 122) wird — durch einen fragwürdigen Theoretentransfer — die *gattungsgeschichtliche* Annäherung der Menschheit an ein praktisches Ideal, wobei das Motiv unendlicher Annäherung erhalten bleibt. „Das Gesetz der allgemeinen Vererbung lehrt, daß nichts wirklich zugrunde gehen könne, sondern nur die Form seiner Erscheinung vertausche. Das Gesetz der fortschreitenden Entwicklung lehrt eine beständige Annäherung des Wirklichen an das Seinsollende, an das Ideale“ (Riehl, 1871b, S. 80).

Ist bei Kant das Telos die Annäherung der Gesinnung an die Moralität, so ist es bei Riehl die des Wirklichen an das Seinsollende, womit er aber ebenso die Moralität meint. „Die Moralität ist die Hauptangelegenheit der Menschheit, ihre Ausbreitung und Verwirklichung das Ziel der Geschichte“ (Ibid., S. 74). Dadurch, dass Riehl von einem zur Moralität fortschreitenden geschichtlichen Gattungsprozess ausgeht, vertritt er einen problematischen Fortschrittsglauben im Sinne eines Kulturoptimismus. Riehl beschreibt diesen progressiven Vererbungsprozess metaphorisch: „Wir wissen, daß derselbe Blutstrom, der aus der Vergangenheit der Entwicklungsgeschichte kommt, in den Geschlechtern der Gegenwart pulsiert. Die Gewohnheiten der Väter sind in den Enkeln zu Neigungen geworden. Der Ertrag ihrer Werke im Schlimmen und im Guten hat sich aufgehäuft zum lebendigen Vermögen der Gegenwart“ (Ibid., S. 79). Das Band der Geschichte, das Hegel noch Geist nannte, wird physiologisch immanent und in den Körper (Blutstrom) eingeschrieben. Der Vererbungslehre folgend beschreibt Riehl, dass sich die gewohnten Handlungen der Eltern in Vorlieben ihrer Kinder transformieren, dass sich die Resultate der Arbeit häufen<sup>29</sup> und das Aggregat bilden, aus dem die jeweilige Gegenwart schöpft. Statt Gott sorgt für Riehl die Geschichte

<sup>29</sup> Ist es für Kants Begriff der Moralität Gottes zuwider, „Laster ohne Zahl [...] in der Wirklichkeit sich übereinander thürmen zu lassen, damit dereinst recht viel gestraft werden könne“ (TP, AA 08, S. 308), weshalb er neben dem kulturellen auch einen sittlichen Fortschritt erhofft, so sieht Benjamins Engel der Geschichte, weniger optimistisch, „eine einzige Katastrophe, die unablässig Trümmer auf Trümmer häuft und sie ihm vor die Füße schleudert“ (Benjamin, 1940, S. 697). Aus der Sicht des Engels der Geschichte droht ein Fortschrittsglaube und eine Geschichtsteleologie in die Perversion zu kippen. Nicht nur werden die Toten, auf deren Schultern der Alp der Geschichte wirklich lastete, verdrängt. Vielmehr werden die Opfer der Geschichte marginalisiert zu notwendigen Zwischenstufen auf dem Weg zur Verwirklichung der Sittlichkeit. Es droht die Rechtfertigung der Opfer durch vermeintlichen moralischen Fortschritt.

ли. «История настоящего времени, но, конечно, не только политическая, а преимущественно история сердец осуществляет справедливость и воздаяние за поступки и решения прошлого и сеет зародыши будущих поступков и судеб» (Ibid., S. 80)<sup>31</sup>.

В качестве положительного момента следует отметить, что Риль исходит из того, что история не случайна. Он мог почерпнуть у Гегеля, что история имеет рациональное содержание, что это процесс последовательной критики и совершенствования, обладающий единой связностью движения (у Гегеля — мыслящего Духа, у Риля — природы) (Städtler, 2018, S. 90). Риль пытается осмыслить эту связность, опираясь на корреляцию развития видов и понятия наследственности, и таким образом превращает трансцендентность в имманентность, а дух — в природу. Риль — сторонник веры в прогресс, которую он обосновывает по аналогии с теорией эволюции. Разницу с эволюцией видов он видит в том, что человек как существо рефлексизирующее и самосознающее хотя и подчинен развитию природы, но «способен ускорять его ход» (Riehl, 1925b, S. 81). Попытка Риля объяснить социоисторические процессы теорией эволюции проблематична. Вопреки телеологическому пониманию истории у Риля, теория эволюции не знает ни телоса, ни простой прогрессии. Концепция истории у Риля 1871–1872 гг. незрелая и в вульгарном смысле метафизичная. Вероятно, именно поэтому она в таком виде не встречается в его более поздних трудах.

## Итоги

Мы показали, что «Мораль и догма» — это *неокантианский вклад* в культуркампф. Трактат можно рассматривать исторически, как специальное заключение для суда (1871), а также как книгу, опубликованную по собственному решению автора. Негативные последствия этого трактата для карьеры Риля во Фрайбурге и в Вене фактически свидетельствуют, кроме того, что это был смелый либе-

<sup>31</sup> Близость Риля к позиции Канта хорошо заметна, если иметь в виду оптимизм Канта в отношении прогресса: в противовес теории Мендельсона о колебании нравственности в истории Кант, как и Риль, был убежден в моральном прогрессе; но Кант основывает свое убеждение на моральном долге по отношению к потомкам, тогда как Риль — на сомнительной экстраполяции теории эволюции на человеческую историю (см.: AA 08, S. 307–311; Кант, 1994в, с. 333–343). При этом оба возлагают надежды на моральное совершенствование от поколения к поколению, направляемое — в том числе и без ведома действующих лиц — принципом (человеческой) природы.

selbst für die der Tugend angemessene Zuteilung des Glücks. „Die Geschichte der Gegenwart, aber freilich nicht bloß die politische, sondern vorzugsweise die Geschichte der Herzen, vollzieht die Gerechtigkeit und Vergeltung an den Handlungen und Entschlüssen der Vergangenheit, und sät die Keime künftiger Taten und Schicksale aus“ (ibid., S. 80).<sup>30</sup>

Positiv hervorzuheben ist, dass Riehl nicht von einer kontingenten Geschichte ausgeht. Von Hegel konnte er lernen, dass die Geschichte einen rationalen Gehalt hat, dass sie ein Prozess sukzessiver Kritik und Verbesserung ist, der einen einheitlichen Zusammenhang der Bewegung (bei Hegel: des denkenden Geistes; bei Riehl: der Natur) besitzt (Städtler, 2018, S. 90). Riehl versucht diesen Zusammenhang in Anlehnung an den der Entwicklung der Arten mit dem Begriff der Vererbung zu fassen und verwandelt so Transzendenz in Immanenz sowie Geist in Natur. Riehl vertritt einen Fortschrittsglauben, den er in Analogie zur Evolutionstheorie begründet. Der Unterschied zur Evolution der Arten sei, dass der Mensch als reflektiertes und selbstbewusstes Wesen zwar auch der Naturentwicklung unterworfen sei, aber es „vermag ihren Gang zu beschleunigen“ (Riehl, 1871b, S. 81). Riehls Bemühung soziologisch-historische Prozesse mit der Evolutionstheorie zu erklären ist fragwürdig. Entgegen Riehls teleologischem Geschichtsverständnis kennt die Evolutionstheorie weder ein Telos noch eine bloße Progression. Riehls Geschichtsbegriff 1871/72 ist unausgereift und in einem vulgären Sinn metaphysisch. Wahrscheinlich kommt er nicht zuletzt deshalb in seinem späteren Werk derart nicht mehr vor.

## Ergebnisse

Wir konnten zeigen, dass es sich bei *Moral und Dogma* um einen *neokantianischen Beitrag* zur Kulturkampffrage handelte. Die Schrift ist historisch als konkretes Gutachten vor Gericht (1871) sowie als aus eigenem Entschluss veröffentlichtes Buch zu begreifen. Die negativen Auswirkungen auf Riehls Karriere

<sup>30</sup> Riehls Nähe zu Kant ist beachtlich, wenn man sich Kants Fortschrittsoptimismus vor Augen hält, der ebenso wie Riehl gegen Mendelssohns Theorie des Auf und Ab der Sittlichkeit in der Geschichte von einem Fortschritt derselben überzeugt ist; Kant gründet jedoch seine Überzeugung auf der moralischen Pflicht gegen die Nachkommen und nicht wie Riehl durch eine fragwürdige Übertragung der Evolutionstheorie auf die Menschheitsgeschichte (vgl. TP, AA 08, S. 307-311). Beiden gemeinsam ist die Hoffnung der moralischen Besserung von Generation zu Generation, angeleitet — auch hinter dem Rücken der Akteure — von einem Prinzip der (menschlichen) Natur.

ральный вклад в культуркампф, и он был истолкован как таковой не только общественностью, но также церковью и министерством образования, которое из-за этого трактата не утвердило Рияля в качестве преемника Маха на должность в Вене (раздел I). Благодаря воздействию данного текста на суде можно говорить действительно о политическом акте (II). По содержанию трактат также является политическим, поскольку речь в нем ведется о приоритете морали перед догматом и последствиях переворачивания этого приоритета (V.1). Сочинение имело влияние на публику как благодаря судебному процессу, так и помимо него и обосновывало либеральную позицию, которая выдвигает требование свободы науки и ратует за автономию, за мораль ради нее самой (V.1). В этой содержательной-политической позиции трактат вдохновлен прежде всего идеями Канта, и только через Кантово обоснование этики имеет силу аргументация Рияля. Понятие морали, фундированное исключительно нравственным законом, лежит в основе критики приоритета догмы перед моралью. Эта либеральная критика целиком стоит на почве кантовской этики и обладает неизменной актуальностью.

Трактат содержит сомнительный с точки зрения истории метафизики тезис о моральности как телесе истории и о самой истории как площадке для бесконечного приближения к этой идее — тезис, полученный через экстраполяцию теории эволюции и отлично иллюстрирующий *доверчивость* XIX столетия по отношению к науке (V.3). Это философское содержание трактата выглядит наивным, потому что экстраполяция теории эволюции на историю человечества вкупе с утверждением, что последняя может прогрессировать в направлении телеса *моральности*, требовала обоснования. Трансформация кантовского постулата о бессмертии души только намечена, но не развернута, однако такое серьезное изменение нуждается в достаточном обосновании. Поэтому предпринятая Риялем трансформация учения Канта о постулатах является вульгарно- или популярно-философской. Как было показано, основу общей теории воздаяния у Рияля можно свести к основе кантовского учения о постулатах в смысле интереса практического разума: пробуждаемый практическим разумом страх людей перед бесславным окончанием мирских хлопот о нравственности в безнадежном безразличии порождает требование счастья, пропорционального добродетели (IV и V.3). Ссылка Рияля

re in Freiburg und Wien zeigen überdies empirisch an, dass es sich um einen kühnen liberalen Beitrag zum Kulturkampf handelte und dieser nicht nur von der Öffentlichkeit als solcher aufgefasst, sondern von der Kirche und dem Unterrichtsministerium so begriffen wurde, indem sie Riehls Antritt der Nachfolge Machs in Wien aufgrund dieser Schrift verhinderten (I.). Durch ihr Wirken vor Gericht handelt es sich in der Tat um einen politischen Akt (II.), ebenso wie inhaltlich Politisches — der Vorrang der Moral vor dem Dogma und die Konsequenzen der Verwechslung dieses Vorrangs — thematisiert wird (V.1). Die Schrift ist durch den Prozess und darüber hinaus öffentlichkeitswirksam und argumentiert für eine liberale Position, die die Freiheit der Wissenschaft fordert und auf Autonomie, d.h. Moral um ihrer selbst willen, pocht (V.1). In dieser inhaltlich-politischen Position ist die Schrift eindeutig von Kant geprägt, und nur über Kants Begründung der Ethik funktioniert Riehls Argumentation. Der allein dem Sittengesetz verpflichtete Moralbegriff begründet die Kritik an einem Vorrang des Dogmas vor der Moral. Diese liberale Kritik steht ganz auf dem Boden der Kantischen Ethik und besitzt bleibende Aktualität.

Die Schrift enthält die geschichts-metaphysisch fragwürdige These der Moralität als Telos der Geschichte und die Geschichte selbst als Schauplatz der unendlichen Annäherung an diese Idee; eine These, die durch eine Übertragung der Evolutionstheorie gewonnen wurde und die die Wissenschaftsgläubigkeit des 19. Jahrhunderts vor Augen führt (V.3). Dieser philosophische Gehalt der Schrift wirkt naiv, denn der Theorietransfer der Evolutionstheorie auf die Menschheitsgeschichte mit der Behauptung, letztere möge in Richtung des Telos *Moralität* fortschreiten, bedürfte eine Begründung. Diese Transformation des kantischen Postulats der Unsterblichkeit der Seele wird nur angedeutet und keineswegs entfaltet. Gerade eine solche schwerwiegende Änderung bedarf einer hinreichenden Begründung. Deshalb ist Riehls Transformation der Postulatenlehre Kants vulgär- bzw. populärphilosophisch. Wie gezeigt wurde, ist der Grund für Riehls allgemeine Vergeltungstheorie mit Kants Grund für die Postulatenlehre im Sinne des Interesses der praktischen Vernunft identifizierbar: Die durch die praktische Vernunft begründete Angst der Menschen vor einem jähen Ende weltlicher Bemühungen um die Sittlichkeit in trostloser Indifferenz fordert ein der Tugend proportionales Glück (IV. und V.3). Riehls Kant-Bezug hinsichtlich des Motivs

на Канта относительно мотива бесконечного приближения — это, напротив, только реконструкция (V.3). Возможным источником этого мотива является не только Кант, поскольку во времена Рилья и ранее, уже у Шеллинга и других послекантовских философов, функция бесконечного приближения, которую Кант сделал популярной вместе с регулятивными идеями чистого разума, широко использовалась (см.: Frank, 1997).

Сомнения Кёнке относительно классификации «Морали и догмы» (Köhnke, 1993, S. 342) имеют основания: с исторической точки зрения это сочинение — главным образом политическое, а в систематическом смысле — философское. Вместе с тем в некотором ограниченном смысле оно неокантианское, поскольку содержит ряд мотивов, общих с философией Канта (бесконечное приближение), отдельные идеи Канта (автономия) служат ему основой, а некоторые концепты (интерес практического разума) были в нем переосмыслены материалистически (должное) и естественно-исторически (учение о наследственности как средстве достижения). Кроме того, Рилья соединил свое отвержение религиозной веры с принятием веры в науку как *новую* инстанцию морали и ниспровергательницу (ложных) верований (V.2), как инстанцию, с помощью которой можно сознательно ускорить естественное приближение к идеалу.

Примечательно, что философия, а еще более — ее истолкование обнаружили в процессе Таушинского свою необычайную практическую значимость. Если в правовой практике предоставляется пространство для несветских правовых положений, то тем самым возникает претензия и на суждения за пределами сферы профанного. Благодаря этому практическая философия и метафизика приобретают юридически релевантное значение. В связи с этим интерпретация философских учений возводится в статус, который ставит под угрозу принцип правовых гарантий, а также принцип всеобщности права. Основные права свободы науки, свободы слова, свободы веры и свободы вероисповедания сталкиваются с положительным правом, если оно отрицает невмешательство государства в вопросы веры своих граждан, партикуляризирует всеобщность понятия веры и ограничивает его в пользу одной особой религии, которая наделяется особым правовым авторитетом. Установление партикулярного в качестве всеобщего, в качестве права позволяет ограничивать правовые сво-

der unendlichen Annäherung ist hingegen nur eine Rekonstruktion (V.3). Für dieses Motiv ist nicht nur Kant eine mögliche Quelle, denn zu Riehls Zeit ebenso wie schon bei Schelling und anderen nachkantischen Philosophen war eine Funktion unendlicher Annäherung, die Kant mit den regulativen Ideen der reinen Vernunft populär machte, weit verbreitet (vgl. Frank, 1997).

Köhnkes Unsicherheit bezüglich der Einordnung von *Moral und Dogma* (Köhnke, 1993, S. 342) lässt sich nun von der Sache her begründen: Die Schrift ist insbesondere historisch gesehen politisch und systematisch gesehen philosophisch. Weiterhin hat sie sich als *neu-kantisch* in dem eingeschränkten Sinn gezeigt, dass sie manche Motive mit Kants Philosophie gemeinsam hat (unendliche Annäherung), manche Einsichten Kants als Grundlage dienen (Autonomie) und manche Einsichten (das Interesse der praktischen Vernunft) materialistisch (Seinsollendes) und naturgeschichtlich (Vererbungslehre als Mittel zur Erreichung) umgedeutet wurden. Darüber hinaus verband Riehl seine Ablehnung des Glaubens mit einem Bekenntnis zu einem Glauben an die Wissenschaft — als *neue* Instanz der *Moral und Siegerin* über den (falschen) Glauben (V.2); als Instanz, durch die sich die natürliche Annäherung an das Ideal bewusst beschleunigen lasse.

Bemerkenswert ist, dass sich die Philosophie und vielmehr noch ihre Interpretation im Prozess gegen Tauschinski als von enormer praktischer Relevanz erweisen. Wird in der Rechtspraxis nicht-säkularen Rechtssätzen Geltung eingeräumt, so wird damit über den Bereich des Profanen hinaus zu urteilen beansprucht. Dadurch kommt der praktischen Philosophie und der Metaphysik eine juristisch relevante Bedeutung zu. Damit einhergehend wird die Interpretation philosophischer Lehren in einen Stand erhoben, der den Grundsatz der Rechtssicherheit sowie den Grundsatz der Allgemeinheit des Rechts gefährdet. Die Grundrechte der Freiheit der Wissenschaft, der freien Meinungsäußerung, der Glaubensfreiheit und der Freiheit der Religionsausübung kollidieren mit dem positiven Recht, wenn dieses die Gleichgültigkeit des Staates gegenüber dem Glauben seiner Bürgerinnen und Bürger negiert, die Allgemeinheit des Begriffs des Glaubens partikularisiert und zugunsten einer besonderen Religion einschränkt, der besondere rechtliche Autorität zugesprochen wird. Die Festlegung des Partikularen als das Allgemeine, als Recht, erlaubt die Beschränkung der Frei-

боды<sup>32</sup>. Так, в процессе Таушинского верховный окружной суд Штирии, Каринтии и Краины использовал закон о печати, чтобы ограничить свободу прессы в вопросах, посягающих на религию и тем самым на обеспечение порядка (K. k. Landes- als Preßgericht (Schulheim), 1871).

Исторический опыт глубоких конфликтов в делах веры и на ее почве делает проблематичным закрепление в законе приоритета какой-либо особой религии, если ориентироваться на идеал мирных отношений. Правда, если опираться только на понятие позитивного права, то критика позиции прокуратура невозможна, так как обвинение господина Таушинского в «преступном деянии распространения неверия» (Ibid., S. 108) правомерно, поскольку «вера в личность высшего существа и в продолжение жизни души после смерти человека являются основными истинами всех религий, признанных в Австрии» (Ibid.). Суд видит себя вправе классифицировать определенные догматы, догматы определенных религий как «истины» (Ibid.) и тем самым санкционировать обвинение в «распространении неверия» (Ibid.). С юридически-позитивистской точки зрения против этого нечего возразить.

«Мораль и догму» можно считать выступлением в защиту свободы наук и обоснованным возражением против вмешательства в них со стороны государства и религии. Таким образом, этот трактат, безусловно, стал вкладом в культуркампф — первым явным неокантианским вкладом в этот политический вопрос вообще.

**Благодарности.** Авторы выражают благодарность Р. Меру, Дж. Мотте, Р. Паскуаре, В. Зауэру и М. Шмидту, а также Н.А. Дмитриевой за ценные указания и рекомендации по доработке статьи.

<sup>32</sup> Соответственно звучит и обоснование приговора верховного областного суда Штирии, Каринтии и Краины: «Тот же Основной конституционный закон, который гарантирует свободу вероисповедания и совести, свободу науки и право выражать свое мнение устно, письменно, печатно и изобразительным путем, указывает и на законные ограничения. Но эти ограничения преступаются и право на свободу слова перестает существовать, когда из-за этого (выражения собственного мнения. — Примеч. авт.) колеблются основы общей нравственности и социального порядка в государстве, нанося вред обществу» (Müller, 1871, S. 108). Однако в правовом отношении остается неопределенным, в каких случаях такое колебание имеет место, и эта неопределенность ставит под угрозу правовую безопасность.

heitsrechte.<sup>31</sup> So wird im Prozess gegen Tauschinski vom Oberlandesgericht für Steiermark, Kärnten und Krain das Pressegesetz genutzt, um die Freiheit der Presse in Angelegenheiten, die die Religion und damit die Aufrechterhaltung der Ordnung stören, einzuschränken (K. k. Landes- als Preßgericht (Schulheim), 1871).

Die historische Erfahrung der tiefgreifenden Konflikte in den und durch die Glaubenssachen lässt nach dem Ideal des Friedens eine Kodifizierung eines Vorrangs einer besonderen Religion problematisch erscheinen. Mit einem bloß positiven Begriff des Rechts allerdings ist eine Kritik an der Ansicht der Staatsanwaltschaft nicht möglich, da dieser Herrn Tauschinski zurecht der „strafbaren Handlung der Verbreitung des Unglaubens“ (ibid., S. 108) bezichtigt, denn der „Glaube an die Persönlichkeit eines höchsten Wesens und an die Fortdauer der Seele nach dem Tode des Menschen sind die Grundwahrheiten aller in Oesterreich anerkannten Religionen“ (ibid.). Das Gericht maßt sich an, bestimmte Dogmen, Dogmen bestimmter Religionen, als „Wahrheiten“ (ibid.) zu klassifizieren und damit die „Verbreitung des Unglaubens“ (ibid.) zu sanktionieren. Aus rechtspositivistischer Sicht lässt sich dagegen nichts einwenden.

*Moral und Dogma* kann als Plädoyer für die Freiheit der Wissenschaften und als begründete Absage gegen eine Einmischung des Staates und der Religion gelesen werden. Damit handelt es sich eindeutig um einen Beitrag zum Kulturkampf — den ersten expliziten neukantianischen Beitrag zu dieser politischen Frage überhaupt.

**Danksagung.** Wir möchten uns bei R. Meer, G. Motta, R. Pasquarè, W. Sauer und M. Schmidt sowie N. Dmitrieva für wertvolle Hinweise und Verbesserungsvorschläge bedanken.

<sup>31</sup> Entsprechend heißt es in der Begründung des Urteils durch das Oberlandesgericht für Steiermark, Kärnten und Krain: „Dasselbe Staatsgrundgesetz, welches die Glaubens- und Gewissensfreiheit, die Freiheit der Wissenschaft und das Recht durch Wort, Schrift, Druck und bildliche Darstellung seine Meinung zu äußern, gewährleistet, verweist dabei auf die gesetzlichen Schranken. Diese Schranken werden aber überschritten, und das Recht freier Meinungsäußerung hört auf, wenn dadurch in gemeinschädlicher Weise an dem Fundamente der allgemeinen Sittlichkeit und der gesellschaftlichen Ordnung im Staate gerüttelt wird“ (Müller, 1871, S. 108a). Wann aber dieses Rütteln erfolgt ist ein unbestimmter Rechtsbegriff, der die Rechtssicherheit gefährdet.

## Список литературы

- Кант И. Грезы духовидца, поясненные грезами метафизики // Соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994а. Т. 2. С. 203–266.
- Кант И. О вопросе, предложенном на премию Королевской Берлинской академией наук в 1791 году: Какие действительные успехи создала метафизика в Германии со времени Лейбница и Вольфа? // Соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994б. Т. 7. С. 377–441.
- Кант И. О поговорке «Может быть, это и верно в теории, но не годится для практики» // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Ками, 1994в. Т. 1. С. 239–352.
- Кант И. Религия в пределах только разума // Соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994г. Т. 6. С. 5–222.
- Кант И. Что значит ориентироваться в мышлении? // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Ками, 1994д. Т. 1. С. 193–237.
- 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.
- Кант И. Критика чистого разума (В) // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Наука, 2006. Т. 2, ч. 1.
- Аноним. Preßprozeß des „Volksboten“ wegen Verbrechens der Religionsstörung // Der Volksbote (Graz). 1871а. Jg. II, Nr. 12 (15. Juni). S. 87–92.
- Аноним. Zum Prozesse des Volksboten // Der Volksbote (Graz). 1871б. Jg. II, Nr. 13 (1. Juli). S. 95–97.
- Аноним. Literatur // Deutsche Wochenschrift. Organ der Deutschen Partei in Steiermark (Graz). 1871в. Jg. I, Nr. 3 (16. December). S. 24.
- Аноним. Grazer- und Provinzial-Nachtichten // Tagespost. Morgenblatt (Graz). 1871г. Nr. 265 (4. Oktober). S. [4].
- Аноним. Process gegen Dr. Hippolyt Tauschinski und 31 Genossen wegen Religionsstörung und geheimen social-demokratischen Verbindungen. Nach stenographischen Aufzeichnungen. Graz : Steiermärkische Genossenschafts-Buchdruckerei, 1874.
- Аноним. Machs Nachfolger // Arbeiter-Zeitung (Wien). 1903. 29. Oktober. S. 6.
- Banks E. The Realistic Empiricism of Mach, James, and Russell. Neutral Monism Reconceived. Cambridge : Cambridge University Press, 2014.
- Bayertz K., Gerhard M., Jaeschke W. Einleitung // Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert / hrsg. von K. Bayertz, M. Gerhard, W. Jaeschke. Hamburg : Meiner, 2012. Bd. 1 : Der Materialismus-Streit. S. 7–24.
- Beiser F.C. The Genesis of Neo-Kantianism, 1796–1880. Oxford : Oxford University Press, 2014.
- Benjamin W. Über den Begriff der Geschichte // Gesammelte Schriften / hrsg. von R. Tiedemann, H. Schweppenhäuser. Frankfurt a/M : Suhrkamp, 1974. Bd. I/1. S. 691–706.
- Brief von Alois Riehl an Wilhelm Wundt, Berlin, 26.02.1913 // Universitätsarchiv Leipzig. Nachlass Wilhelm Wundt / Briefe. Sign. : NA Wundt/III/1301-1400/1391/407-410.

## Literatur

- Аноним, 1871а. Preßprozeß des „Volksboten“ wegen Verbrechens der Religionsstörung. *Der Volksbote (Graz)*, II(12), 15. Jun., S. 87-92.
- Аноним, 1871б. Zum Prozesse des Volksboten. *Der Volksbote (Graz)*, II(13), 1. Jul., S. 95-97.
- Аноним, 1871с. Literatur. *Deutsche Wochenschrift. Organ der Deutschen Partei in Steiermark (Graz)*, I(3), 16. Dec., S. 24ab.
- Аноним, 1871д. Grazer- und Provinzial-Nachtichten. *Tagespost. Morgenblatt (Graz)*, 265, 4. Okt. S. [4ab].
- Аноним, 1874. *Process gegen Dr. Hippolyt Tauschinski und 31 Genossen wegen Religionsstörung und geheimen social-demokratischen Verbindungen. Nach stenographischen Aufzeichnungen.* Graz: Steiermärkische Genossenschafts-Buchdruckerei.
- Аноним, 1903. Machs Nachfolger. *Arbeiter-Zeitung (Wien)*, 29. Okt. S. 6.
- Аноним, 1913. Erklärung gegen die Besetzung philosophischer Lehrstühle mit Vertretern der experimentellen Psychologie. *Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur*, IV, S. 114-116.
- Banks, E., 2014. *The Realistic Empiricism of Mach, James, and Russell. Neutral Monism Reconceived.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Beiser, F. C., 2014. *The Genesis of Neo-Kantianism, 1796–1880.* Oxford: Oxford University Press.
- Benjamin, W., 1940. Über den Begriff der Geschichte. In: R. Tiedemann, H. Schweppenhäuser, Hg. 1974. *Gesammelte Schriften I/1.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 691-706.
- Bayertz, K., Gerhard, M. und Jaeschke, W., 2012. Einleitung. In: K. Bayertz, M. Gerhard und W. Jaeschke, Hg. 2012. *Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert. Band 1: Der Materialismus-Streit.* Hamburg: Meiner, S. 7-24.
- Clark, Ch. und Kaiser, W., 2003. Kulturkampf in Europa im 19. Jahrhundert. *Comparatio*, 12(5/6), S. 7-13.
- Dörflinger, B., 2008. Die Rolle der Gottesidee in Kants Konzeption des ethischen Gemeinwesens. In: V. Rohden et al., Hg. 2008. *Recht und Frieden in der Philosophie Kants / Law and Peace in Kant's Philosophy: Akten des X. Internationalen Kant-Kongresses.* Berlin und Boston: De Gruyter, S. 51-70.
- Dörflinger, B., 2018. *Zur Unmöglichkeit eines theoretischen und zur Möglichkeit eines praktischen Gottesbeweises.* Vortrag, gehalten auf der Fachtagung „Die Gottesidee in Kants theoretischer und praktischer Philosophie“, Haus am Dom, Frankfurt am Main, 05-06.10.2018. (Unveröffentlichtes Manuskript), S. 1-11.
- Düsing, K., 1971. Das Problem des höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie. *Kant-Studien*, 62(1), S. 5-42.
- Feichtinger, J., 2012. *Wissenschaft als reflexives Projekt. Von Bolzano über Freud zu Kelsen: Österreichische Wissenschaftsgeschichte 1848–1938.* Bielefeld: Transcript.

Clark Ch., Kaiser W. Kulturkampf in Europa im 19. Jahrhundert // *Comporativ*. 2003. Jg. 12, H. 5/6. S. 7–13.

Dörflinger B. Die Rolle der Gottesidee in Kants Konzeption des ethischen Gemeinwesens // *Recht und Frieden in der Philosophie Kants / Law and Peace in Kant's Philosophy: Akten des X. Internationalen Kant-Kongresses / hrsg. von V. Rohden et al.* Berlin ; Boston : De Gruyter, 2008. S. 51–70.

Dörflinger B. Zur Unmöglichkeit eines theoretischen und zur Möglichkeit eines praktischen Gottesbeweises [Unveröffentlichtes Manuskript] : Vortrag, gehalten auf der Fachtagung "Die Gottesidee in Kants theoretischer und praktischer Philosophie", Haus am Dom, Frankfurt am Main (05–06.10.2018). 2018. S. 1–11.

Düsing K. Das Problem des höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie // *Kant-Studien*. 1971. Jg. 62, H. 1. S. 5–42.

Erklärung gegen die Besetzung philosophischer Lehrstühle mit Vertretern der experimentellen Psychologie // *Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur*. 1913. Bd. IV. S. 115–116.

Feichtinger J. Wissenschaft als reflexives Projekt. Von Bolzano über Freud zu Kelsen: Österreichische Wissenschaftsgeschichte 1848–1938. Bielefeld : Transcript, 2012.

Frank M. Unendliche Annäherung: Die Anfänge der philosophischen Frühromantik. Frankfurt a/M : Suhrkamp, 1997.

Gesetz vom 25. Mai 1868, wodurch die interconfessionellen Verhältnisse der Staatsbürger in den darin angegebenen Beziehungen geregelt werden (Nr. 49) // *Reichs-Gesetz-Blatt für das Kaiserthum Österreich*. 1868. Nr. 19. S. 99–102.

Gesetz vom 15. Oktober 1868, wodurch mehrere Bestimmungen des Preßgesetzes und des Gesetzes über das Strafverfahren in Preßsachen vom 17. December 1862, Nr. 6 und 7 des Reichs-Gesetz-Blattes vom Jahre 1863, abgeändert werden (Nr. 142), 1868 // *Reichs-Gesetz-Blatt für das Kaiserthum Österreich*. 1868. Nr. 58. S. 409-411.

Goller P. Alois Riehl (1844–1924). Bausteine zur Biographie eines Südtiroler Philosophen // *Der Schlern*. 1991. Jg. 65, H. 10. S. 530–558.

Haller R. Gibt es eine österreichische Philosophie? // *Wissenschaft und Weltbild*. 1979. Jg. 31, H. 3. S. 173–182.

Heidelberger M. Die neukantianischen Wurzeln des Leib-Seele-Problems bei Moritz Schlick // *Husserl, Cassirer, Schlick. "Wissenschaftliche Philosophie" im Spannungsfeld von Phänomenologie, Neukantianismus und logischem Empirismus / hrsg. von M. Neube.* Heidelberg : Springer, 2016. S. 263–295.

Höflechner W. Die Thun'schen Reformen im Kontext der Wissenschaftsentwicklung in Österreich // *Die Thun-Hohenstein'schen Universitätsreformen 1849–1860. Konzeption – Umsetzung – Nachwirkungen / hrsg. von Ch. Aichner, B. Mazohl.* Wien ; Köln ; Weimar : Böhlau, 2017. S. 28–55.

Holzhey H., Röd W. Die Philosophie des ausgehenden 19. und des 20. Jahrhunderts: Neukantianismus, Realismus, Phänomenologie // *Geschichte der Philosophie*. Bd. XII/2. München : C.H. Beck, 2004.

Frank, M., 1997. *Unendliche Annäherung: Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Gesetz vom 25. Mai 1868, wodurch die interconfessionellen Verhältnisse der Staatsbürger in den darin angegebenen Beziehungen geregelt werden (Nr. 49), 1868. *Reichs-Gesetz-Blatt für das Kaiserthum Österreich*, 19, S. 99-102.

Gesetz vom 15. Oktober 1868, wodurch mehrere Bestimmungen des Preßgesetzes und des Gesetzes über das Strafverfahren in Preßsachen vom 17. December 1862, Nr. 6 und 7 des Reichs-Gesetz-Blattes vom Jahre 1863, abgeändert werden (Nr. 142), 1868. *Reichs-Gesetz-Blatt für das Kaiserthum Österreich*, 58, S. 409-411.

Goller, P., 1991. Alois Riehl (1844–1924). Bausteine zur Biographie eines Südtiroler Philosophen. *Der Schlern*, 65(10), S. 530-558.

Haller, R., 1979. Gibt es eine österreichische Philosophie? *Wissenschaft und Weltbild*, 31(3), S. 173-182.

Heidelberger, M., 2016. Die neukantianischen Wurzeln des Leib-Seele-Problems bei Moritz Schlick. In: M. Neuber, Hg. 2016. *Husserl, Cassirer, Schlick. 'Wissenschaftliche Philosophie' im Spannungsfeld von Phänomenologie, Neukantianismus und logischem Empirismus*. Heidelberg: Springer, S. 263-295.

Höflechner, W., 2017. Die Thun'schen Reformen im Kontext der Wissenschaftsentwicklung in Österreich. In: Ch. Aichner und B. Mazohl, Hg. 2017. *Die Thun-Hohenstein'schen Universitätsreformen 1849–1860. Konzeption – Umsetzung – Nachwirkungen*. Wien, Köln und Weimar: Böhlau, S. 28-55.

Holzhey, H. und Röd, W., 2004. *Geschichte der Philosophie, Band XII: Die Philosophie des ausgehenden 19. und des 20. Jahrhunderts. Halbband 2: Neukantianismus, Realismus, Phänomenologie*. München: C.H. Beck.

Jaeschke, W. und Bayertz, K., 2002. *Der Materialismus-Streit. Exposé*, Bielefeld, [Online]: <<https://www.uni-bielefeld.de/ZIF/AG/2002/11-21-Bayertz-Expose.pdf>> (Zugang am 13.09.2019).

K.k. Landes- als Preßgericht (Schulheim), 1871. Im Namen Sr. Majestät des Kaisers. *Der Volksbote (Graz)*, II(15), 1. Aug., S. 107ab.

Kaulich, W., 1871. Zum Preßprocesse gegen den „Volksboten“. *Tagespost. Morgenblatt*, 150, 7. Juni, S. [5c-6abc].

Köhnke, K.Ch., 1993. *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

La Rocca, C., 2009. Aufgeklärte Vernunft – Gestern und Heute. In: H. Klemme, Hg. 2009. *Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung*. Berlin: De Gruyter, S. 100-123.

*Luther Biblia: Die ganzte Heilige Schrifft. Deudsch 1545*. In 2 Bände. Hg. von H. Volz unter Mitarbeit von H. Blanke. München: Rogner & Bernhard, 1972.

Mácha, K., 1987. *Glaube und Vernunft. Die böhmische Philosophie in geschichtlicher Übersicht. Teil II: 1800-1900*. München et al.: Brill.

Jaeschke W., Bayertz K. Der Materialismus-Streit. Exposé zur Veranstaltung "Der Materialismus-Streit. Naturwissenschaft, Philosophie und Weltanschauung im 19. Jahrhundert", 21–23. November 2002, ZiF, Universität Bielefeld. URL: <https://www.uni-bielefeld.de/ZiF/AG/2002/11-21-Bayertz-Expose.pdf> (дата обращения: 13.09.2019).

K.k. Landes- als Preßgericht (Schulheim). Im Namen Sr. Majestät des Kaisers // Der Volksbote (Graz). 1871. Jg. II, Nr. 15 (1. August). S. 107.

Kaulich W. Zum Preßprocesse gegen den "Volksboten" // Tagespost. Morgenblatt. 1871. Nr. 150 (7. Juni). S. [5–6].

Köhnke K.Ch. Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus. Frankfurt a/M : Suhrkamp, 1993.

La Rocca C. Aufgeklärte Vernunft – Gestern und Heute // Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung / hrsg. von H. Klemme. Berlin : De Gruyter, 2009. S. 100–123.

Mácha K. Glaube und Vernunft. Die böhmische Philosophie in geschichtlicher Übersicht. T. II: 1800–1900. München et al. : Brill, 1987.

Müller. Gründe // Der Volksbote (Graz). 1871. Jg. II, Nr. 15 (1. August). S. 108.

[Müller H.] Protokoll aufgenommen in der Decanatskanzlei der k. k. Universität Wien am Montag den 1. Juli 1901 um ½ 12 vormittags // Archiv der Universität Wien. Archivbestände der Philosophischen Fakultät, PH S 34.15. Wiederbesetzung der Philosophischen Lehrkanzel nach Prof. Ernst Mach, 01.07.1901–26.03.1903 (Akt). Schachtel 5.

Nahlovsky J. Referat über das Gesuch des Privat-Dozenten Herrn Dr. Alois Riehl um Erlangung einer außerordentlichen Professur der Philosophie an der k. k. Carl-Franzens-Universität zu Graz. Graz, 20. Juli 1872 // Österreichisches Staatsarchiv. Allgemeines Verwaltungsarchiv, Unterrichtsministerium, allgemeine Akten. Alois Riehl. Professorenakt. 939.37/9428/1873.

Ott L. Grundriss der katholischen Dogmatik. Freiburg : Herder, 1981.

Riehl A. Oeffentliche Redehalle. Erklärung // Tagespost. Morgenblatt (Graz). 1871. Nr. 163 (21. Juni). S. [5].

Riehl A. Der philosophische Criticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft. Leipzig : Engelmann, 1879. Bd. 2, T. 1 : Die sinnlichen und logischen Grundlagen der Erkenntnis.

Riehl A. Der philosophische Criticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft. Geschichte und System. Leipzig : Engelmann, 1887. Bd. 2, T. 2 : Zur Wissenschaftstheorie und Metaphysik.

Riehl A. Der philosophische Criticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft. Geschichte und System. 3. Aufl. Leipzig : Körner, 1924. Bd. 1 : Geschichte und Methode des philosophischen Criticismus.

Riehl A. Der philosophische Criticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft. Geschichte und System. 2. veränderte Aufl. Leipzig : Körner, 1925a. Bd. 2.

Müller, 1871. Gründe. Der Volksbote (Graz), II(15), 1. Aug., S. 108.

[Müller, H.], 1901. Protokoll aufgenommen in der Decanatskanzlei der k. k. Universität Wien am Montag den 1. Juli 1901 um ½ 12 vormittags. [Manuscript] Wiederbesetzung der Philosophischen Lehrkanzel nach Prof. Ernst Mach, 01.07.1901 – 26.03.1903 (Akt). Archivbestände der Philosophischen Fakultät, PH S 34.15. Wien: Archiv der Universität. Schachtel 5.

Nahlovsky, J., 1872. Referat über das Gesuch des Privat-Dozenten Herrn Dr. Alois Riehl um Erlangung einer außerordentlichen Professur der Philosophie an der k. k. Carl-Franzens-Universität zu Graz. Graz, 20. Juli 1872. [Manuscript] Alois Riehl. Professorenakt. Wien: Österreichisches Staatsarchiv. Sign.: AT-OeStA/AVA Unterrichts UM allg. Akten 939.37/9428/1873.

Ott, L., 1981. Grundriss der katholischen Dogmatik. Freiburg: Herder.

Riehl, A., 1871a. Oeffentliche Redehalle. Erklärung. Tagespost. Morgenblatt (Graz), 163 (21. Juni). S. [5bc].

Riehl, A., 1871b. Moral und Dogma. In: A. Riehl, 1925. Philosophische Studien aus vier Jahrzehnten. Leipzig: Quelle und Mayer, S. 61-90.

Riehl, A., 1872. Über Begriff und Form der Philosophie. In: A. Riehl, 1925. Philosophische Studien aus vier Jahrzehnten. Leipzig: Quelle und Mayer, S. 91-174.

Riehl, A., 1879. Der philosophische Criticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft. Band 2, Teil 1: Die sinnlichen und logischen Grundlagen der Erkenntnis. Leipzig: Engelmann.

Riehl, A., 1887. Der philosophische Criticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft. Geschichte und System. Band 2, Teil 2: Zur Wissenschaftstheorie und Metaphysik. Leipzig: Engelmann.

Riehl, A., 1913. Brief an Wilhelm Wundt, Berlin, 26.02.1913. [Manuscript] Nachlass Wilhelm Wundt / Briefe. Leipzig: Universitätsarchiv. Sign.: NA Wundt/III/1301-1400/1391/407-410.

Riehl, A., 1924. Der philosophische Criticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft. Geschichte und System. Band 1: Geschichte und Methode des philosophischen Criticismus. 3. Auflage. Leipzig: Körner.

Riehl, A., 1925. Der philosophische Criticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft. Geschichte und System. Band 2. 2. veränderte Auflage. Leipzig: Körner.

Röd, W., 2001. Alois Riehl: Kritischer Realismus zwischen Transzendentalismus und Empirismus. In: Th. Binder et. al., Hg. 2001. Bausteine zu einer Geschichte der Philosophie an der Universität Graz. Amsterdam: Rodopi, S. 111-128.

Sauer, W., 1982. Österreichische Philosophie zwischen Aufklärung und Restauration. Beiträge zur Geschichte des Frühkantianismus in der Donaumonarchie. Amsterdam: Rodopi.

Schulheim, H. von, 1871. Erkenntnis. Im Namen Sr. Majestät des Kaisers. Der Volksbote (Graz), II(7), 1. Apr., S. 59-60.

Riehl A. *Moral und Dogma* (1871) // Riehl A. *Philosophische Studien aus vier Jahrzehnten*. Leipzig : Quelle und Mayer, 1925f. S. 61–90.

Riehl A. *Über Begriff und Form der Philosophie* (1872) // Riehl A. *Philosophische Studien aus vier Jahrzehnten*. Leipzig : Quelle und Mayer, 1925b. S. 91–174.

Röd W. *Alois Riehl: Kritischer Realismus zwischen Transzendentalismus und Empirismus // Bausteine zu einer Geschichte der Philosophie an der Universität Graz* / hrsg. von Th. Binder et al. Amsterdam : Rodopi, 2001. S. 111–128.

Sauer W. *Österreichische Philosophie zwischen Aufklärung und Restauration. Beiträge zur Geschichte des Frühkantianismus in der Donaumonarchie*. Amsterdam : Rodopi, 1982.

Schulheim H. von. *Erkenntnis. Im Namen Sr. Majestät des Kaisers // Der Volksbote* (Graz). 1871. Jg. II, Nr. 7 (1. April). S. 59–60.

Sieg U. *Aufstieg und Niedergang des Marburger Neukantianismus: die Geschichte einer philosophischen Schulgemeinschaft*. Würzburg : Königshausen & Neumann, 1994.

Siegel C. *Alois Riehl: Ein Beitrag zur Geschichte des Neukantianismus*. Graz : Leuschner & Lubensky, 1932.

*Staatsgrundgesetz vom 21. Dezember 1867 über die allgemeinen Rechte der Staatsbürger für die im Reichsrathe vertretenen Königreiche und Länder (№ 142) // Reichs-Gesetz-Blatt für das Kaiserthum Österreich*. 1867. Nr. 61. S. 394–396.

Stadler F. *Aus den Notizbüchern und der Korrespondenz von Ernst Mach. Briefwechsel mit Theodor Gomperz // Ernst Mach. Werk und Wirkung* / hrsg. von R. Haller, F. Stadler. Wien : hpt, 1988. S. 212–229.

Städler M. *Steinbruch, Kontrastmittel, Antiquariat? Hegels Begriff der Philosophiegeschichte vor dem Hintergrund aktueller Strömungen // Kontingenz und Begriff. Über das Denken von Geschichte und die Geschichtlichkeit des Denkens* / hrsg. von M. Städler. Springe : Zu Klampen, 2018. S. 78–95.

*Strafgesetz über Verbrechen, Vergehen und Uebertretungen (Aus № 117) // Allgemeines Reichs-Gesetz- und Regierungsblatt für das Kaiserthum Österreich*. 1852. Nr. 36. S. 497–591.

Tauschinski H. *Die Botschaft der Wahrheit, der Freiheit und der Liebe*. Wien : Selbstverlag, 1868.

Tilitzki Ch. *Die deutsche Universitätsphilosophie in der Weimarer Republik und im Dritten Reich*. Bd. 1. Berlin : Akademie-Verlag, 2004.

Überweg F. *Grundriss der Geschichte der Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts*. 9., neu bearbeitete, mit einem Philosophen- und Litteratoren-Register versehene Aufl. / hrsg. von M. Heinze. T. 4 : *Das neunzehnte Jahrhundert*. Berlin : Mittler & Sohn, 1902.

Venus Th. *Tauschinski (Tauschinsky), Hippolyt (1839–1905), Journalist, Politiker und Historiker // Österreichisches Biographisches Lexikon und biographische Dokumentation*. Bd. 14 (Lfg. 64). Wien : ÖAW, 2013. S. 216.

Sieg, U., 1994. *Aufstieg und Niedergang des Marburger Neukantianismus: die Geschichte einer philosophischen Schulgemeinschaft*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Siegel, C., 1932. *Alois Riehl: Ein Beitrag zur Geschichte des Neukantianismus*. Graz: Leuschner & Lubensky.

*Staatsgrundgesetz vom 21. Dezember 1867 über die allgemeinen Rechte der Staatsbürger für die im Reichsrathe vertretenen Königreiche und Länder (Nr. 142), 1867. Reichs-Gesetz-Blatt für das Kaiserthum Österreich*, 61, S. 394-396.

Stadler, F., 1988. *Aus den Notizbüchern und der Korrespondenz von Ernst Mach. Briefwechsel mit Theodor Gomperz*. In: R. Haller und F. Stadler, Hg. 1988. *Ernst Mach. Werk und Wirkung*. Wien: hpt, S. 212-229.

Städler, M., 2018. *Steinbruch, Kontrastmittel, Antiquariat? Hegels Begriff der Philosophiegeschichte vor dem Hintergrund aktueller Strömungen*. In: M. Städler, Hg. 2018, *Kontingenz und Begriff. Über das Denken von Geschichte und die Geschichtlichkeit des Denkens*. Springe: Zu Klampen, S. 78-95.

*Strafgesetz über Verbrechen, Vergehen und Uebertretungen (Aus Nr. 117), 1852. Allgemeines Reichs-Gesetz- und Regierungsblatt für das Kaiserthum Österreich*, 36, S. 497-591.

Tauschinski, H., 1868. *Die Botschaft der Wahrheit, der Freiheit und der Liebe*. Wien: Selbstverlag.

Tilitzki, Ch., 2004. *Die deutsche Universitätsphilosophie in der Weimarer Republik und im Dritten Reich. Band 1*. Berlin: Akademie-Verlag.

Überweg, F., 1902. *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. 9., neu bearbeitete, mit einem Philosophen- und Litteratoren-Register versehene Auflage. Hg. von M. Heinze. Teil 4: *Das neunzehnte Jahrhundert*. Berlin: Mittler & Sohn.

Venus, Th., 2013. *Tauschinski (Tauschinsky), Hippolyt (1839–1905), Journalist, Politiker und Historiker*. In: *Österreichisches Biographisches Lexikon und biographische Dokumentation*. Band 14 (Lfg. 64). Wien: ÖAW, S. 216.

Waibel, K., 2008. *Dissertation zur Kündbarkeit des österreichischen Konkordats. Über Möglichkeiten und Folgen einer Abschaffung des Vertrags zwischen der Republik Österreich und dem Heiligen Stuhl vom 5. Juni 1933*. Dissertation, Universität Wien. Rechtswissenschaftliche Fakultät. Wien. [Online]: <<http://othes.univie.ac.at/3238/>> (Zugang am 05.10.2019).

Wilfing, A., 2015. *Die staatlich erwirkte Kant-Zensur – Von Franz II bis Graf Thun-Hohenstein*. In: V. L. Waibel, Hg. 2015. *Umwege. Annäherungen an Immanuel Kant in Wien, in Österreich und in Osteuropa*. Wien: University Press, S. 33-39.

Windelband, W., 1911. *Die philosophische Richtung der Gegenwart*. In: E. von Aster, Hg. 1911. *Große Denker*. Leipzig: Quelle & Meyer, S. 361-377.

Zeidler, K.W., 2015. *Herbartianismus – Rembold, von Thun und Hohenstein, Exner, Zimmermann*. In: V.L. Waibel, Hg. 2015. *Umwege. Annäherungen an Immanuel Kant in Wien, in Österreich und in Osteuropa*. Wien: University Press, S. 39-47.

Waibel K. Dissertation zur Kündbarkeit des österreichischen Konkordats. Über Möglichkeiten und Folgen einer Abschaffung des Vertrags zwischen der Republik Österreich und dem Heiligen Stuhl vom 5. Juni 1933 : Dissertation. Universität Wien, Rechtswissenschaftliche Fakultät. Wien, 2008. URL: <http://othes.univie.ac.at/3238/> (дата обращения: 05.10.2019).

Wilfing A. Die staatlich erwirkte Kant-Zensur – Von Franz II bis Graf Thun-Hohenstein // Umwege. Annäherungen an Immanuel Kant in Wien, in Österreich und in Osteuropa / hrsg. von V.L. Waibel. Wien : Vienna University Press, 2015. S. 33–39.

Windelband W. Die philosophische Richtung der Gegenwart // Große Denker / hrsg. von E. von Aster. Leipzig : Quelle & Meyer, 1911. S. 361–377.

Zeidler K.W. Herbartianismus – Rembold, von Thun und Hohenstein, Exner, Zimmermann // Umwege. Annäherungen an Immanuel Kant in Wien, in Österreich und in Osteuropa / hrsg. von V.L. Waibel. Wien : Vienna University Press, 2015. S. 39–47.

### Об авторах

Мартин Хаммер, Грацский университет им. Карла и Франца, Грац, Австрия.

E-mail: [martin@hammerbasement.de](mailto:martin@hammerbasement.de)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2480-8595>

Йозеф Хладе, доктор философии, Грацский университет им. Карла и Франца, Грац, Австрия.

E-mail: [josef.hlade@gmail.com](mailto:josef.hlade@gmail.com)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3780-7508>

### О переводчике

Андрей Сергеевич Зильбер, Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Калининград, Россия.

E-mail: [AZilber@kantiana.ru](mailto:AZilber@kantiana.ru)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8317-4086>

### Для цитирования:

Хаммер М., Хладе Й. Мораль и догма: неокантианство Алоиза Рихля в поле напряжения между религией и политикой // Кантовский сборник. 2020. Т. 39, № 1. С. 76–111. doi: 10.5922/0207-6918-2020-1-4.

### The authors

Martin **Hammer**, M.A., Karl-Franzens-University of Graz, Graz, Austria.

E-mail: [martin@hammerbasement.de](mailto:martin@hammerbasement.de)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2480-8595>

Dr Josef **Hlade**, Karl-Franzens-University of Graz, Graz, Austria.

E-mail: [josef.hlade@gmail.com](mailto:josef.hlade@gmail.com)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3780-7508>

### To cite this article:

Hammer, M., Hlade, J., 2020. Moral und Dogma: Alois Riehls Neukantianismus im Spannungsfeld zwischen Religion und Politik. *Kantian Journal*, 39(1), pp. 76-111. <http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2020-1-4>.